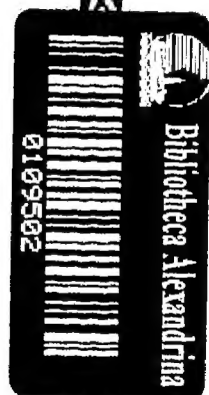


كشف الاستدراك
عن أصول فخر الإسلام البزدوي

تأليف
الإمام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري
المستوفى سنة ٧٣٠ هـ

الجزءان، الأول والثاني



كَيْفَ يُبَيِّنُ الْإِسْلَامُ
عَنِ أَهْلِ الْخَيْرِ وَالْإِسْلَامِ الْهَدْيِ

□ حقوق الطبع محفوظة للناشر □

○ الطبعة الثانية ○

١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م

الناشر

الفاروق الحديثة للطباعة والنشر

خلف ٦٠ ش راتب باشا حدائق شبرا - القاهرة هاتف : ٦٤٧٥٢٦ - ٢٠٥٥٦٨٨

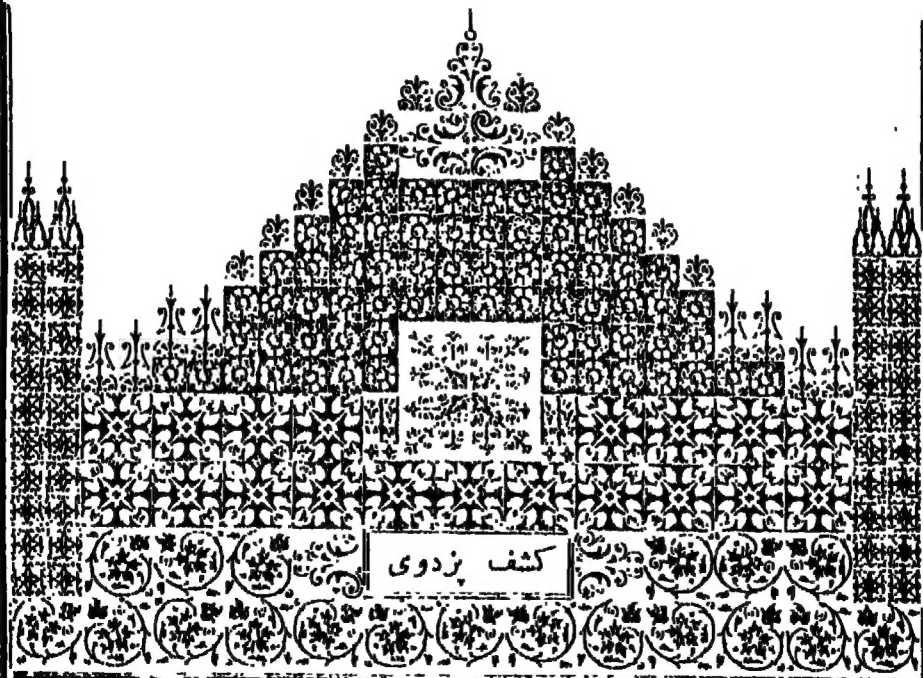
كشفت الاشياء عن أصول فخر الاسلام البزدوي

تأليف
الإمام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري
المتوفى سنة ٧٣٠هـ

الجزء الأول

دار الفاروق للطباعة والنشر

خلف ٦٠ ش راتب باشا حدائق شبرا
القاهرة ٢٠٥٥٦٨٨ - ٦٤٧٥٢٦



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله مصور النسم في شبكات الارحام بلا مظاهره ومعونه * ومقدر القسم لطبقات
الانام بلا كلفة ومؤنة * شارب مشارع الاحكام بلطفه وافضاله * ناهج مناهج الحلال
والحرام بكرمه ونواله * مبدع فرائد الدرر من خطرات الفكر بسحاب فضله واكرامه *
منشى لطائف العبر من شواهد النظر برواتب طوله وانعامه * الذي اكل بعنائه رونق
الدين ولبه الاسلام * وصير برعايته الملة الحنيفية مرتفعة الاعلام * نحمده جدا تاه
في وصفه افهام العقلاء * ونشكره شكرا حار في قدره اوهام الالباء * على ما اوضح مناهج
الشرع ورفع معالنه * واحكم قواعد الدين واثبت دعائمه * ونشهد ان لا اله الا الله وحده
لا شريك له شهادة رخصت عروقه في صميم الجنان * ودعت صاحبها الى نعيم الجنان * ونشهد
ان محمدا عبده ورسوله الذي جبله الله من سلالة الجعد والكرم * وبعثه الى كافة الخلق
والامم * فبان معالم الدين واثاره * واضاء سبل اليقين ومناره * حتى سطع نور الشرع
عن ظلام الجفاء بحسن عنايته * وظهر نور الدين عن اكمام الخفاء بين كفايته * صلى الله
عليه وعلى آله الذين لم تستر اقدار دينهم بنعام الشك والبداء * ولم تحجب انوار يقينهم
باكمام الاهواء * صلاة تجدد على تعاقب الليالي والايام * وتزايده على انتفاص الشهور
والاعوام * وسلم تسليما * (وبعد) * فان علوم الدين احق المفاخر بالتوقير والتبجيل *
واولى الفضائل بالتفضيل والتحصيل * اذهى الطريقة المملوكة لتبيل السعادات في الدنيا *
والمرقاة المنصوبة الى الفوز بالكرامات في العقبى * بنورها بهتدى من ظلمات الغواية

الى سبيل الرشاد * وبينها يرتقى من حضيض الجهالة الى ذروة الاجتهاد * لاسيما علم
اصول الفقه الذي هو اصعبها مدارك * وادقها مسالك * واعملها عوائد * واعملها
فوائد * لولاه لبقيت لطائف علوم الدين كامنة الاثار * ونجوم سماء الفقه والحكمة مطموسة
الانوار * لاندخل ميامنه تحت الاحصاء * ولا تدرك محاسنه بالاستقصاء * ثم ان كتاب اصول
الفقه المنسوب الى الشيخ الامام المعظم * والجزير الهمام المكرم * العالم العامل الرباني * مؤيد المذهب
النعماني * قدوة المحققين اسوة المدققين صاحب المقامات العلية والكرامات السنية مفخر
الانام فخر الاسلام ابي الحسن علي بن محمد بن الحسين اليزدي نعمه الله بالرخة والرضوان *
واسكنه اعلى منازل الجنان * امتاز من بين الكتب المصنفة في هذا القرن شرفا وسما *
وحل محله مقام الثريا مجدوا وعلوا * ضمن فيه اصول الشرع واحكامه * وادرج فيه مابه
نظام الفقه وقوامه * وهو كتاب عجيب الصنعة رابع الترتيب * صحيح الاسلوب مليح
التركيب * ليس في جودة تركيبه وحسن ترتيبه مزية * وليس وراء عبادان قرية *
لكنه صعب المرام * ابي الزمام * لاسبيل الى الوصول الى معرفة لطفه وغرايه *
ولا طريق الى الاحاطة بطرفه وعجايبه * الا لمن اقبل بكليته على تحقيقه وتحصيله * وشد
حيازيمه للاحاطة بجلته وتفصيله * بعدان رزق في اقتباس العلم ذهنا جليا * وذرا من هو
اجس اضاليل المني خليا * وقد تجر مع ذلك في الاحكام والفروع * واجاط بما جاء فيها من المنقول
والمسموع * وقد سألتني اخواني في الدين * واعواني على طلب اليقين * انا كتب لهم
شرحيا يكشف عن اوجه غوامض معانيه نقاها * ويرفع عن اللطائف المستترة في مبانيه
ججاها * ويوضح ما لهم من روزه واشاراته المعضلة * وبين ما اجل من الفاظه وجاراته
المشكلة * فلهذا استعنت بخدمة شيعي * وسيدى وسندي واستاذي وعمي *
وهو الامام المحقق الرباني * والقرم المدقق الصمداني * ناصب رايات الشريعة * كاشف
آيات الحقيقة * فتاح افعال المشكلات * كشاف غوامض العضلات * فخر الحق والدين * ملاذ
العلماء في العالمين * قطب المتجهدين * ختم المجتهدين * محمد بن محمد بن الياس المامري
افاض الله عليه سبيل انعامه وغفرائه * وصب عليه شايب اكرامه ورضوانه * ونشأت
في حجره برواتب بره وافضاله * وربيت في بيته بصنابع جوده ونواله * لعل فزت بدرر
من غرر فرايده * واخذت حظا وافرا من مواید فوايده * وانه قد كان مختصا من بين العلماء
باتفاق الانام * بتحقيق دقائق مصنفات فخر الاسلام فاستعفيت عن هذا الامر الخطير *
وتشبث باهداب المعاذير * علما مني بانى لست من فرسان هذا الميدان * ولالى بالابلاء في موافقه
يدان * واذا من ذلك وقد تحيرت الفصول في حل مشكلاته * بعدتها الكهم في بحثه وتقيره *
وعجزت التحارير عن درك معضلاته * مع حرصهم على تحقيقه وتقكيره * فلم يزدهم ذلك
الا المبالغة في الاخلاص على * والاقااة في مواقف الانتراح لدى * فلم اجد بدا من انجاح
مسئولهم * ولا مندوحة عن تحقيق ما مولهم * فاجبتهم الى ملتصقهم تقاديا من حقوقهم * وسعي

الى اداء حقوقهم * وشرعت في هذا الامر العظيم المهم * والخطب الجسيم المدلهم * مستعينا
بالله الكريم الجليل * راجيا منه ان يهديني سواء السبيل * متوكلا على كرمه الشامل في طلب
التوفيق لاتمامه * معتمدا على انعامه العام في سؤال التيسير لابتدائه واختتامه * راغبا اليه
في ان يجعل ما اقايبه خالصا لوجهه الكريم * متعوذا به من ان يلقاني بسخطه وعقابه الاليم *
بتهلا اليه في ان يحفظني عن الخطاء والزلل * ويلهمني طريق الصواب والسداد في القول
والعمل * متضرعا اليه في ان ينفعني به وائمة الاسلام * ويجمعني وايام بركات جمعه في دار
السلام * ولما كان هذا الكتاب كاشفا عن غوامض مخجبة عن الابصار * ناسب ان سميت كشاف
الاسرار * وارجو ان يكون كتابا سبق قامة الشروح ترتيبا وجالا * وفاق نظائره تحفة قفا
وكالا * ومن نظريه بعين الانصاف * عرف دعوى الصديق من الخلاف * ثم اني وان لم آل جهدا
في تأليف هذا الكتاب وترتيبه * ولم ادخر جدا في تسديده وتهذيبه * فلا بد من ان يقع فيه
عثرة وزلل * وان يوجد فيه خطأ وخطل * فلا يتجرب الواقف عليه عنه فان ذلك مما لا يجوز
منه احد ولا يستنكفه بشروقه بروي البويطي عن الشافعي رحمه الله انه قال له اني صنفت
هذه الكتب فلم آل فيها الصواب فلا بد ان يوجد فيها ما يخالف كتاب الله تعالى وسنة رسوله
عليه السلام قال الله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فما وجدتم فيها
مما يخالف كتاب الله وسنة رسوله فاني راجع عنه الى كتاب الله وسنة رسوله وقال المزي في قرأت
كتاب الرسالة على الشافعي ثمانين مرة فامن مرة الا وكان نقف على خطأ فقال الشافعي هيه
ابن الله ان يكون كتاب صحيحا غير كتابه قالما قول بمن وقف عليه بعد ان جانب التعصب
والنصف وبذورا ظهره التكلف والتكلف * ان يسعى في اصلاحه بقدر الوسع والامكان *
اداء لحق الاخوة في الايمان * واحرازاً لحسن الاحدوثة بين الانام * وادخاراً لجزيل
الثوبة في دار السلام * والله الموفق والاثيب عليه اتوكل واليه ائيب (قال العبد الضعيف
عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري ستر الله صيوبه وغفر ذنوبه حدثني بهذا الكتاب شخني
واستاذي وعمي الذي تقدم ذكره آتفا قراءة عليه بسر خسر في المدرسة الملكية العباسية قال
حدثني به استاذي ائمة الدنيا ظهر كلمة الله العليا شمس الائمة شهاب بن عبد الستار بن محمد الكردي
من اول الكتاب الى باب اسباب الشرايع ومنه الى آخر الكتاب الشيخ الامام والقرم المدام بدر
الملة والدين محمد بن محمود بن عبد الكريم الكردي المعروف بنحو اهرزاده روايا عن حاله
هذا قال حدثنا شيخ شيوخ الاسلام برهان الدين علي بن ابي بكر بن عبد الجليل الرشدي قال
حدثنا امام الائمة ومقتدى الامة نجم الدين ابو حفص عمر بن احمد النسفي عن الشيخ الامام
المصنف قدس الله ارواحهم قال الشيخ رحمه الله (الحمد لله خالق النسم ورازق القسم)
جرت سنة السلف والخلف بذكر الحمد في اوائل تصانيفهم اقتداء بكتاب الله تعالى فانه معنون به
وعمل بقوله عليه السلام كل امرئى بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو اقطع والحمد هو الثناء على
الجميل من نعمة وغيرها يقال جدته على انعامه وجدته على شجاعته واللام فيه لاستغراق

اصول يزدي
لفخر الاسلام

بسم الله الرحمن
الرحيم الحمد لله
خالق النسم ورازق
القسم

الجنس عند اهل السنة على ما عرف اى الحمد كله لله والله اسم تفرديه البارى سبحانه يجرى
 فى وصفه بجرى الاسماء الاعلام لا شركة فيه لاحد قال الله تعالى هل تعلم سمي اى هل تعلم
 احدا يسمى بهذا الاسم غيره كذا روى عن الخليل وابن كيسان ولهذا اختص الحمد بهذا الاسم
 لانه لما كان كالعالم لذات كان مستجما لجميع الصفات فكان اضافة الحمد اليه اضافة له الى جميع
 اسمائه وصفاته الا ترى ان الايمان اختص بهذا الاسم حيث قال عليه السلام امرت ان اقاتل
 الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان الايمان بجميع الاسماء والصفات واجب لانه مستجمع
 للصفات ثم لما كان من سنة التأليف ان يوافق التمجيد مضمونه وغرض الشيخ من هذا التصنيف
 بيان اصول الفقه والفقه على ما روى عن ابي حنيفة رحمه الله معرفة النفس ماله وما عليها قال
 خالق النسم اذ لا بد من وجود النفس لتعرف ما شرع لها مثل العقود وما شرع عليها مثل
 الواجبات والخلق ههنا بمعنى الابدان والنسمة الانسان كذا فى الصحاح والنسم جمع نسمة وفى
 المغرب النسمة النفس من نسيم الريح ثم سميت بها النفس ومنها اعتق النسمة والله بارئ النسم ولما
 كان الانسان محتاجا الى العطاء فى حالة البقاء اعقبه بقوله رازق القسم اى معطى العطايا والرزق
 العطاء وهو مصدر قولك رزقه الله والقسم جمع قسمة بمعنى انقسم وهو الحظ والنصيب من
 الخير وفى ذكر الرزق دون الاعطاء لطف وهو ان الرزق ما يفرض للفقراء بخلاف العطاء فانه اسم
 لما يفرض للعمال مثل المقاتلة والانسان فى اول امره فقير محتاج لا قوته على كسب وعمل فكان
 ذكر الرزق اشد مناسبة من ذكر العطاء مع ان فيه رماية صنعة التوسيع قوله (مبدع البدائع
 وشارع الشرايع) الابداع الاختراع لاهل مثال والبدائع جمع بديع بمعنى مبتدع اى مخترع
 الموجودات بلامادة ومثال بقدرته الكاملة وحكمته الشاملة وفى ذكر هذه القضية بدون الواو
 بدلا من قوله خالق النسم اشارة الى ان خلق مثل هذا الموجود الذى فيه انموذج من جميع ما فى هذا
 العالم حتى قيل هو العالم الاصغر من عجائب قدرته وعرايب حكمته ثم هذا الجنس لما خلقه واعلى
 هم شتى وطبائع مختلفة واهواء متباينة لا يكادون يحتجمون على شئ ويبحثون لكل واحد همة الى
 ما يستلذ بطبعه وفيه من الفساد ما لا يتخفى لان ذلك يؤدى فى العاجل الى التقاتل والتفانى وفى
 الآجل الى استحقاق العذاب الاليم شرع الشرايع زاجر لهم عن ذلك وجامعهم على طريق
 واحد مستقيم فكان من اجل النعم والشرع الاظهار وشرع لهم كذا اى بين والشرايع جمع شريعة
 وهى ما شرع الله تعالى لعباده من الدين ثم ضمن الشارع معنى الجمل والتصيير فالتصيب ديناهلى
 انه مفعول ثان له اى جاعل الشرايع دينارضا او انتصب على الحال من الشرايع مع انه ليس
 بصفة لوجود معنى الصفة فيه باختيار وصفه كما انتصب قرأنا على الحال فى قوله عز اسمه كتاب
 فصلت آياته قرأنا عزيا مع انه ليس بصفة لكونه موصوفا بوصف اى فصلت آياته فى حال
 كونه موصوفا بالعبودية وهو مثل قولك جاءنى زيد رجلا صالحا والدين وضع الهى سائق
 لذوى العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات والرضى المرضي ووصفه به اقتداء بقوله عز
 وجل ورضيت لكم الاسلام ديناً اى اخترته لكم من بين الاديان ويموزان يكون المراد

مبدع البدائع
 وشارع الشرايع
 ديناً رضى ونوراً
 مضياً

من الشرايع مشروعات هذه الملة خاصة بدليل قوله دينا على صيغة الواحد ولو كان المراد جميع الشرايع من لدن آدم الى عهد النبي عليهما السلام لقل اديانا رضية وانوار امضية والنور لغة اسم للكيفية العارضة من الشمس والقمر والنار على ظواهر الاجسام الكثيفة مثل الارض والجدار ومن خاصيته ان يصير المراتب بسببه متجلية منكشفة ولذا قيل في تعريفه هو الظاهر في نفسه المظهر لغيره ثم تسمية الدين نورا بطريق الاستعارة لانه سبب لظهور الحق للبصيرة كما ان النور الجسماني سبب لظهور الاشياء للبصر والاضائة متعدو لازم قال النابغة الجعدي (شعر) اضاءت لنا النار وجهها غمر ملتبسا بالقواد التباسا * يضي كضوء سراج السليط لم يجعل الله فيه نحاسا * فاستعمله بالمعنيين والازوم هو المختار والضياء اقوى من النور واتم منه لانه اضيف الى الشمس والنور الى القمر في قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا ثم الشيخ وصف الدين بالنور لولا كما وصفه الله تعالى به في قوله ولكن جعلناه نورا اى جعلنا الايمان نورا وفي قوله عز الله تعالى ثم نوره اى دينه ثم وصفه بالاضائة ثانيا لانه في اول الامر في حق المتمسك به بمنزلة نور القمر ثم يتزايد بالتأمل والاستدلال الى ان يبلغ ضوء الشمس ولان الخلق كانوا في ظلمة ظلاء قبل البعثة فكان ظهور الدين فيها بمنزلة ظهور نور القمر في الظلمة الجسمانية ثم ازداد حتى بلغ المشرق والمغرب بمنزلة ضياء الشمس فلهذا وصفه بهما ولان استقارة العالم الجسماني بهذين الكوكبين فوصفه بالنور والاضائة فكانه قال هو الشمس والقمر في العالم الروحاني بطريق الاستعارة التخييلية قوله (وذكر الانام ومطية الى دار السلام) الذكر ههنا الشرف قال تعالى لقد ازلنا اليكم كتابا فيه ذكر كم اى شرفكم من القرآن ذى الذكر قيل ذى الشرف والانام الخلق وهو اسم جمع لا واحد له من لفظه والمطية المركب والمطاء الظهر وهذا الكلام بطريق الاستعارة يعنى كما ان المطية وسيلة الى الوصول الى المقصد فكذلك الدين وسيلة الى الوصول الى المقصد الاقصى وهو دار السلام وسميت الجنة دار السلام لسلام اهلها وما فيها من النعم عن الافات والفناء ولكثرة السلام فيها قال تعالى تعبتهم فيها سلام سلام عليكم طيبم سلام قولا من رب الرحيم او السلام من اسماء الله تعالى فاضيفت الدار اليه تعظيما لها قوله (احده على الوسع والامكان) ولما نظر الشيخ رح في جلال نعم الله تعالى على عباده وكال قدرته وعظمته وعرف ان القدرة البشرية لا تفي بالقيام بما واجب حده كما هو يستحقه وان سلوك طريق البعثة لا يتيسر الاباعاته وتيسيره قال احده على الوسع والامكان واستعينه على طلب الرضوان يعنى احده على حسب وسعي وطاقته وبقدر ما يمكن الاقدام عليه من التعميد لاعلى حسب النعم اذ ليس ذلك في وسع احد قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ثم الامكان اعم من الوسع لان الممكن قد يكون مقدورا للبشر وغير مقدور له الا ترى ان نسب الجبال ممكن في نفسه وان لم يكن مقدورا للبشر والوسع راجع الى الفاعل والامكان الى المحل وخص طلب الرضوان اى الرضا بالاستعانة فيه لانه اعظم النعم واعلاها قال تعالى ورضوان من الله اكبر ثم ذكر الشهادتين لان ذلك من سنة الخطبة قال عليه السلام كل خطبة ليس فيها تشهد فهي كاليدين الجذماء

وذكر الانام ومطية
الى دار السلام
احده على الوسع
والامكان واستعينه
على طلب الرضوان
ونيل اسباب الغفران
واشهد ان لا اله
الا الله وحده
لا شريك له واشهد
ان محمدا عبده
ورسوله

قوله (واصل عليه وعلى آله واصحابه وعلى الانبياء والمرسلين واصحابهم اجمعين قال الشيخ الامام الاجل الزاهد ابو الحسن علي بن محمد الزردوي رحمه الله العلم نوعان علم التوحيد والصفات وعلم الشرايع والاحكام والاصل في النوع الاول هو التمسك بالكتاب والسنة وبجانب الهوى والبدعة و لزوم طريق السنة والجماعة الذي كان عليه الصحابة والتابعون ومضى عليه الصالحون وهو الذي كان عليه ادركنا مشايخنا وكان على ذلك سلفنا اعني اباحنيفة وابا يوسف ومحمد او عامة اصحابهم رحمهم الله وقد صنف ابو حنيفة رضي الله عنه في ذلك كتاب الفقه الاكبر وذكر فيه اثبات الصفات

قوله (واصل عليه وعلى آله) اي ذريته واصحابه اي متابعيه من المهاجرين والانصار او المراد من الآل الاتقياء من المؤمنين على ما قال عليه السلام آلي كل مؤمن تقي وتخصيص الاصحاب بالذكر بعد دخولهم في ذلك العموم لزيادة التعظيم وتقديم الآل والاصحاب في الصلوة على عامة الانبياء والمرسلين لتكميل الصلوة على النبي لانتفضيلهم على الانبياء اذ لا فضل لولي على نبي قط قوله (العلم نوعان) اختلاف في تفسير العلم فقل لا يمكن تعريفه لانه ضروري اذ كل احد يعلم وجوده ضرورة ولان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره كان دورا وقيل انه صفة توجب في الامور المعنوية تميزا لا يختل النقيض وقوله لا يختل النقيض احتراز عن الظن ونحوه وقيل هو صفة ينتج بها عن الحى الجهل والشك والظن والنسوه واختار الشيخ ابى منصور الماتريدي رحمه الله انه صفة يتجلى بها المذكور ان قامت هي به نعم انه عام يتناول علم النحو واللب والنجوم وسائر علوم الفلسفة كما يتناول علم التوحيد والشرايع فلا يستقيم تقسيمه بالنوعين واكتفاؤه عليهما كما لا يستقيم تقسيم الحيوان بانه نوعان انسان وفرس منحصرا عليهما لانه اعم من ذلك لا يقتيد وهو ان يقال المراد العلم النجى او العلم الذى ابتلينا به نوعان وكان الشيخ رحمه الله اخرج بقوله العلم نوعان غير هذين النوعين عن كونه علما لعدم ظهور قائمته في الاخرة وانحصار الفائدة فيها على النوعين فكان هذا من قبيل قولك العالم في البلد زيد مع وجود غيره من العلماء فيه لانك لاتقدم علماء في مقابله علم التوحيد هو العلم بان الله تعالى واحد لا شريك له وعلم الصفات هو العلم بان الله تعالى صفات ثبوتية قائمة بذاته قديمة غير محدثة مثل العلم بالحياة والقدرة وغيرها من اوصاف الكمال لا كازعت المعترلة من نفي الصفات ولا كازعت الكرامية من حدوث بعض الصفات وعلم الشرايع هو العلم بالامرورات من السبب والعللة والشرط والحل والحرمة والجواز والفساد والاحكام وان دخلت في المشروعات لكنك انكوتها مضمومة افردت بالذكر والاسل في النوع الاول التمسك بالكتاب والسنة اى بمحكم الكتاب والسنة والتواترة وهذا في المباحثة مع النفس او مع اهل القبلة الذين اقرؤا برسالة النبي عليه السلام وبحقيقة القرآن واتحلوا تحلة الاسلام لانهم بسبب اهوائهم خرجوا عن حوزة الاسلام وبذوا التوحيد وراء ظهورهم وانكروا الصفات التى نطق بها القرآن والسنة فزاعموا ان مذهبهم اليه هو عين الحق ومحض التوحيد فاما في المباحثة مع من انكر الرسالة والقرآن مثل الجوس والثوية والفلاسفة فلا يرفع التمسك فيها بالكتاب والسنة لانكار الخصم حقيتهما فيتمسك اذن بالمعقول الصرف وبجانب الهوى والبدعة الهوى ميلان النفس الى ما تستلذه من غير داعية الشرع والبدعة الامر المحدث في الدين الذى لم يكن عليه الصحابة والتابعون يعنى يتمسك بالكتاب والسنة بجانب الهوى نفسه وبجانب ما احده غيره في الدين مما لم يكن منه فلا يحمل الكتاب والسنة على ما هو واقعه ولا على ما يوافق ما بدعه غيره مثل ما قالت الرافضة المراد من الحجر والميسر والانصاب ابوبكر وعمر وعثمان ومن الظالم في قوله تعالى ويوم بعض الظالم على يديه ابوبكر ومن قوله لم اتخذ فلانا عمر ومثل

ما قلت المعتزلة في قوله تعالى ويفقر مادون ذلك لمن يشاء انه مشروط بشرط التوبة
ليستقيم قولهم بالتخليد في النار لاصحاب الكبار من المؤمنين ومثل جملهم المشية
في قوله تعالى تفضل من تشاء ونظائره على مشية القسر ليستقيم قولهم بعدم دخول
انشرور والقبائح تحت مشية الله تعالى وارادته ولزوم طريق السنة اى عقيدة الرسول والجماعة
اى عقيدة الصحابة ادركنا مشايخنا اى استاذينا والسلف جمع سالف من سلف يسلف سلفا
اذا مضى وعامة اصحابهم اى اكثرهم وانما قيد به لان بعضهم كان موسوما بالبدعة مثل بشر
ابن خياط المريسي واعلم ان غرض الشيخ من تقرير هذه الكلمات في اول هذا الكتاب ابطال
دعوى من زعم من المعتزلة ان باحنيفة رحمه الله كان على معتقدهم استدلالا بما نقل عنه انه
قال كل مجتهد مصيب ودفع طعن من طعن فيه من الشافعية وغيرهم من اصحاب النواهر انه كان
من اصحاب الراى وانه كان يقدم الراى على السنة فبدأ اولا بابطال دعوى المعتزلة فقال وقد
صنف ابو حنيفة في ذلك اى في علم التوحيد والصفات كتاب الفقد الاكبر سماه اكبر لان شرف
العلم وعظمته بحسب شرف المعلوم ولا معلوم اكبر من ذات الله تعالى وصفاته فلذلك سماه اكبر
وذكر فيه اثبات الصفات فقال لم يزل ولا يزال بصفاته واسماؤه لم يحدث له صفة ولا اسم
لم يزل عالما بعلمه والعلم صفة في الازل وقادر بقدرته والقدرة صفة في الازل وخالقا بتخليقه
والتخليق صفة في الازل وفاعلا بفعله وفعلة صفة في الازل فالفاعل هو الله سبحانه وفعله
صفته في الازل والمفعول مخلوق وفعلة الله تعالى غير مخلوق وصفاته ازيلية غير مخلوقة ولا محدثة
فن قال انها مخلوقة او محدثة او وقف فيها او شك فيها فهو كافر بالله تعالى واثبات تقدير الخير
والشر من الله غر وجل اى ذكر ذلك فيه ايضا فقال يجب ان يقول آمنت بالله وملائكته
وكتبه ورسله والقدر خيره وشره من الله تعالى وان ذلك كله بمشيته اى ذكر ذلك ايضا
فقال جميع افعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة والله تعالى خالقها وهى كلها
بمشيته وعلوه وقضائه وقدره والطاعات كلها بمحبته ورضائه والمعاصى كلها بتقديره وعلوه
وقضائه ومشيته لا بمحبته ورضائه وامامتنا الاستطاعة والاصلاح فاجدتهما في النسخ التي
كانت عندى من الفقه الاكبر وليس في كلام الشيخ ايضا ما يوجب انه قد ذكرهما فيه فانه
لم يعطف ذلك على ما تقدم حيث لم يقل واثبات الاستطاعة ولم يقل ايضا واثبت فيه الاستطاعة
ورد فيه القول بالاصلاح بل استأنف الكلام وقال واثبت الاستطاعة ورد القول بالاصلاح مطلقا
فلعله اثبتهما في موضع آخر او في مباحثه ونحو ذلك قوله (وقال فيه لا يكفر احد بدينه) اى
قال فيه قد ذكر في كتاب العالم والمتعلم ان المؤمن لا يكون لله عدوا وان ركب جميع الذنوب بعد
ان لا يدع التوحيد لانه حين يرتكب النظم من الذنوب فالحق احب اليه مما سواه فانه لو خير بين
ان يحرق بالنار وبين ان يفترى على الله من قبله لكان الاحتراق احب اليه من ذلك ولا يخرج
به من الايمان ذكر فيه ايضا قال المتعلم رحمه الله لما قولك في اناس رويوا ان المؤمن اذا ارى
يخلع عنه الايمان كما يخلع عنه القميص ثم اذا تاب اعيد اليه ايمانه انكذبهم في قولهم او تصدقهم

٢ واثبات تقدير الخير
والشر من الله وان
ذلك كله بمشيته
واثبت الاستطاعة
مع الفعل وان افعال
العباد مخلوقة بتخلق
الله تعالى اياها كلها
ورد القول بالاصلاح
وصنف كتاب العالم
والمتعلم وكتاب
الرسالة وقال فيه
لا يكفر احد بدينه
ولا يخرج به من
الايمان

فان صدقت قولهم فقد دخلت في قول الخوارج وان كذبت قولهم قالوا انت مكذب للنبي عليه السلام فانهم رووا ذلك عن رجال شتى حتى انتهى الى النبي عليه السلام قال العالم رحمه الله اكذب هؤلاء ولا يكون تكذيبهم تكذيباً للنبي صلى الله عليه وسلم بل يكون تكذيباً للرواية عنه فان الرجل اذا قال انا مؤمن بكل شيء تكلم به النبي عم غير انه لم يتكلم بالجور ولم يخالف القرآن كان هذا القول منه تصديقاً بالنبي وبالقرآن وتزيهاً له من الخلاف على القرآن وقد قال الله تعالى والذان يأتيناها منكم فقولهم منكم لم يعن به اليهود ولا النصارى وانما عني به المسلمون وذكر في الفقه الاكبر ايضا ولا تكفر مسلماً بدين من الذنوب وان كانت كبيرة اذا لم يستحلها ولا تزيل عنه اسم الايمان ونسبه مؤنحقة ويترجم له اي يدعي له بالرجعة يقال رحمه الله قال عليه السلام لعدي بن حاتم لو كان ابوك اسامياً لترجنا عليه اي لقلنا له رحمه الله وذكر فيه ايضا قال المتعلم اخبرني عن الاستغفار لصاحب الكبيرة اهو افضل ام الدعاء عليه باللعنة قال العالم رحمه الله الذنب على منزلتين غير الاشراك بالله فاي الذنوب ركب هذا العبد فان الدعاء له بالاستغفار افضل لانه مؤمن من اهل الشهادة والدعاء لاهل هذه الشهادة بالمغفرة افضل لحرمته هذه الشهادة اذ ليس شيء يطاع الله تعالى به افضل من الاقرار بهذه الشهادة وجميع ما امر الله تعالى من فرائضه في جنب هذه الشهادة اصر من بيضة في جنب السموات والارضين وما يدينه فكما ان ذنب الاشراك اعظم كذلك اجر هذه الشهادة اعظم * وكان في علم الاصول اماماً صادقاً اي اماماً على العميق والشيء اذا بلغ في وصفه يوصف بالصدق يقال للرجل الشجاع والفرس الجوادانه لذو صدق اي صادق الجملة وصادق الجري كأنه ذو صدق فيما يعدك من ذلك قال صاحب الكشف في قوله تعالى * قدم صدق * وفي اضافته الى صدق دلالة على زيادة فضل وانه من السوابق العظيمة وما يدل على تجرعه في ما روى يحيى بن شيبان عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال كنت رجلاً اعطيت جدلاً في الكلام فضي دهره اتردد وبه احاصم وعنه اناضل وكان اكثر اصحاب الخصومات بالبصرة فدخلتها نيفا وعشرين مرة اقيم سنة واقل واكثر وكنت قد نازعت طبقات الخوارج من الاباضية وغيرهم وطبقات المعتزلة وسائر طبقات اهل الاهواء وكنت بحمد الله اغلبهم واقهرهم ولم يكن في طبقات اهل الاهواء احداً جادل من المعتزلة لان ظاهراً كلامهم يمتدحهم يقبله القلوب وكنت ازيل تمويههم بمبداء الكلام واما الروافض واهل الارزاء الذين يخالفون الحق فكابوا بالكوفة اكثر وكنت قهرتهم بحمد الله ايضا وكنت اعد الكلام افضل العلوم وارضها فراجعت نفسي بعد ما مضى لي فيه عمر وتدبرت فقلت ان المتقدمين من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهم والتابعين واتباعهم لم يكن بغوتهم شيء مما ندركه نحن وكانوا عليه اقدر وبه اعرف واعلم بحقائق الامور ثم لم يتهاؤا فيه متنازعين ولا مجادلين ولم يخوضوا فيه بل امسكوا عن ذلك ونهوا اشد النهي ورأيت خوضهم في الشرايع وابواب الفقه وكلامهم فيه عليه تبحر السوا واليه دعوا وكانوا يطلقون الكلام والمنازعة فيه

ويترجم له وكان في علم الاصول اماماً صادقاً وقد صح عن ابي يوسف انه قال ناظرت ابا حنيفة في مسألة خلق القرآن ستة اشهر فاتفق رأيي ورأيه على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر وصح هذا القول عن محمد رحمه الله

ويتناظرون عليه وعلى ذلك مضى الصدر الاول من السابقين وتبعهم التابعون فلما ظهر لنا من امورهم ذلك تركنا المنازعة والخوض في الكلام ورجعنا الى ما كان عليه السلف وشرعنا فيما شرعوا وجالسنا اهل المعرفة بذلك مع اني رأيت من يتنحل الكلام ويجادل فيه قوما ليس سيماهم سيما المتقدمين ولا مهاجمهم مهاج الصالحين رأيتهم قاسية قلوبهم غليظة افئدتهم لا يبالون بخالفه الكتاب والسنة والسلف الصالح فهجرتهم والله الحمد كذا ذكر الامام ظهير الدين المرغيناني في مناقب الامام الاعظم ابي حنيفة رحمه الله قوله (ودلت المسائل المتفرقة الى آخرة) اعلم ان اهل الاهواء تفرقوا اولاً على ست فرق القسدية والجبرية والرافضة والخارجية والمشبهة والمرجئة ثم تفرقت كل فرقة على اثنتي عشرة فرقة فصارت الكل اثنتين وسبعين فرقة على ما عرفت في المسائل المذكورة في المبسوط والجامع الصغير وغيرهما دليل على انهم لم يميلوا الى شيء من هذه المذاهب فقالوا في قوم صلوا بجماعة في ليلة مظلمة بالبحر فوقع تحرى كل احد الى جهة ان من علم منهم بحال امامه فسدت صلواته لان امامه في زعمه مخطئ فلو كان كل مجتهد معصياً عندهم كما هو مذهب المعتزلة لما صح القول منهم بفساد الصلوة كالموصلوا كذلك في جوف الكعبة فان قيل انما حكموا بفساد الصلوة لان حقبة كل جهة مختصة بتحريمها اذ اجتهاد كل مجتهد حق في حق نفسه لا في حق غيره حتى لم يجز العمل باجتهاده لغيره من المجتهدين لكل المية ثابت في حق المضطرون وغيره بخلاف الصلوة في الكعبة فان كل جهة فيها حق بالنسبة الى جميع الناس قلنا اذا كان اجتهاد كل مجتهد حقاً بالنسبة اليه لا بد من ان يعتقد الغير الحقية بتلك النسبة لكل المية لما ثبت في حق المضطر لا بد من ان يعتقد غير المضطر الحل في حقه وان لم يثبت ذلك في حق غير المضطر وههنا اعتقده مخطئاً مطلقاً فواجب فساد الصلوة ولو كان الامر على ما قالوا لما وجب فساد الصلوة كالتوضي اذا اقتدى بالتيمم صح صلواته عند ابي حنيفة وابي يوسف وان كان جواز الاداء بالتيمم ثابتاً في حق الامام دون المقتدى لانه لم يفتد امامه على الخطاء وقال ابو حنيفة رحمه الله في ميراث قسم بين الفرء او الورثة لا آخذ كفيلاً من الغريم ولا من الوارث هو شيء احتاط به بعض القضاة وهو جور سمي اجتهاد ذلك البعض جوراً ولو كان كل مجتهد مصيباً عنده لما صح وصفه بالجور وقالوا فيمن حلف ان لم آتك غدا ان استطعت فكذا انه واقع على سلامة الاسباب والآلات للعرف فان قال عنيت به استطاعة القضاء صدق ديانة حتى لا يحنث وان لم يأتته مع عدم المانع فدل انهم قائلون بالاستطاعة مع الفعل على خلاف ما قاله المعتزلة وقالوا بجواز امامة الفاسق وان كانت مع الكراهية وفيه رد لمذهب الخوارج فانهم قالوا بكفر من ارتكب معصية وامامة الكافر لا تجوز ولمذهب الرافضة ايضا لانهم شرطوا الصحة الامامة الامام المعصوم وقالوا اذا قضى القاضي بشهادة الفاسق نفذ قضاءه لانهم مسلمون وفيه رد لمذهب الخوارج والاعتزال وقالوا بفرضية غسل الرجلين وفيه رد لمذهب الروافض وانفقوا على عدم جواز الدعاء بقوله اللهم اني اسئلك

ودلت المسائل المتفرقة من اصحابنا في المبسوط وغير المبسوط على انهم لم يميلوا الى شيء من مذاهب الاعتزال والى سائر الاهواء

بمقد العز من عرشك من القعود لانه يشير الى التمكن واختلقوا في جوازه بقوله بمقد العز
من المقد فقال ابو يوسف لا بأس به للمحدث الوارد فيه وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهم الله
لا يجوز له ان يوجب تعلق العز بالعرش ويوم حدوث هذه الصفة والله تعالى بجميع اوصافه
قديم ازل والحديث شاذ لا يجوز العمل به في مثل هذه الصورة وفيه رد لمذهب المشبهة
واختلفوا ايضا في الحلف بوجه الله فقال ابو يوسف يكون يمينا لان الوجه يذكر بمعنى
الذات قال تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقال ابو حنيفة وسجد لا يكون يمينا
وانه من ايمان السفلة اى الجهلة الذين يذكرونه بمعنى العضو الجارحة كذا في المبسوط وفيه رد
لمذهب المشبهة ايضا قالوا اذا ارتكب العبد ذنبا يوجب الحلف فاجرى عليه الحد لا يحصل
له التطهير من غير توبة وتتم للمحدث الوارد فيه اليه اشتر في سرقه المبسوط وفيه رد لمذهب
المرجئة فان عندهم لا يضر ذنب مع الايمان كما لا ينفع طاعة مع الكفر وبنوا مسائل لا تعد
ولا تخصى على اختيار العبد وفيها رد لمذهب المجرة ثبت انهم لم يعملوا الى شئ من
مذاهب اهل الاهواء وخص نفي الاعتزال عنهم بالذكر اولانهم عم نفي جميع الاهواء عنهم
لان المعتزلة هم المدعون انهم كانوا على مذهبهم لا غيرهم من اهل الاهواء قوله (وانهم
قالوا) بكسر الهمزة على انه كلام مستأنف لا يفتحها عطفًا على انهم لم يعملوا لانه لم يوجد
في المسائل ما يدل على حقيقة رؤية الله تعالى وحقيقة ما ذكره ولكنه ذكر في الفقه الاكبر
والله تعالى يرى في الآخرة براه المؤمنين وهم في الجنة باعين رؤسهم بلا شبيه
ولا كيفية ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة * وحقيقة عذاب القبر لمن شاء ذكر في الفقه
الاكبر واعداد الروح الى العبد في قبره حق وضغطة القبر حق كائن وعذابه حق كائن للكفار
كاهم اجمعين وبعض المسلمين ومن جاد بن ابي حنيفة انه قال سألت ابي عن عذاب القبر
أحق هو فقال هو حق انت به السنن وجاءت به الآثار * وحقيقة خلق الجنة والنار يعنى
اقرؤا بخلق الجنة والنار وبانها وجودتان اليوم كذا ذكر في الفقه الاكبر ايضا ان
الجنة والنار مخلوقتان لا تفنيان ابداً ولا تموت الحور ابداً ولا يفنى عذاب الله تعالى ولا ثوابه سرمداً
* حتى قال ابو حنيفة لجهنم بعد ما طال مناظرتهما وظهر مكابرتهم اخرج عنى يا كافر وهو جهنم
ابن صفوان رئيس الجبرية وكان من مذهبه انهم ليسوا بوجودين اليوم وانما خلقان يوم
القيامة كما هو مذهب المعتزلة كذا سمعت من بعض الثقات وعليه يدل سياق كلام الشيخ
ومن مذهبه ايضا انهما مع اهاليهما تفنيان وان الايمان هو المعرفة فقط دون الاقرار وانه
لا فعل لاحد على الحقيقة الا الله تعالى وان العباد فيما ينسب اليهم من الافعال كالشجرة تحركها
الريح والانسان مجبر في افعاله لا قدرة له ولا ارادة ولا اختيار كذا في المغرب والكفاية
وتسميته اياه كافرا اما باعتبار غلوه في هواه او على سبيل الشتم وقالوا بحقيقة سائر احكام الآخرة
من البعث بعد الموت وقرأة الكتب ووزن الاعمال والصراط والشفاعة كل ذلك مذكور
في الفقه الاكبر * على ما نطق به الكتاب والسنة مثل قوله تعالى وان الله يبعث من في القبور

وانهم قالوا بحقيقة
رؤية الله تعالى
بالابصار في دار
الآخرة وحقيقة
عذاب القبر لمن شاء
وحقيقة خلق الجنة
والنار اليوم حتى
قال ابو حنيفة لجهنم
اخرج عنى يا كافر
وقالوا بحقيقة سائر
احكام الآخرة على
ما نطق به الكتاب
والسنة وهذا فصل
يطول تعداده

قل يحييها الذي انشاها اول مرة فن اوتى كتابه بينه فاولئك يقرؤن كتابهم فاما من اوتى كتابه بينه فبقولها ثم اقرأوا كتابه والوزن يومئذ الحق ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقوله عليه السلام ان الصراط جسر معدود على وجه جهنم او على متن جهنم شفاعتي لاعل الكبار من اتي وهذا اي النوع الاول وهو علم التوحيد والصفات وما يتعلق به مما يجب الاعتقاد به قوله (والنوع الثاني علم الفروع) وهو الفقه سمي هذا النوع فرعاً لتوقف صحة الأدلة الكتابية فيه مثل كون الكتاب حجة مثلاً على معرفة الله تعالى وصفاته وعلى صدق المبلغ وهو الرسول علم السلام وانما يعرف ذلك من النوع الاول فكان هذا النوع فرعاً له من هذا الوجه اذ الفرع على ما قبل هو الذي يفتقر في وجوده الى الغير * وهو ثلاثة اقسام اي ثلاثة اجزاء بدليل قوله فاذا تمت هذه الالوجه كان قهها * علم المشروع بنفسه * اي علم الاحكام مثل الحلال والحرام والصحيح والفساد والواجب والمنهى والمندوب والمكروه * اتقان المعرفة * اي احكام العرفان ذلك المشروع * وهو اي ذلك الاتقان هو * معرفة النصوص بمعانيها * اي مع معانيها كقولات دخلت عليه يد باب السر اي * معاه واشترت الفرس بلجاءه وصرجه اي معناه او معناه * ملتبسة بمعانيها وكانت الجملة واقعة موقع الحال كما في قوله تعالى ثبت بالدهن اي ملتبسة بالدهن والمراد من المعاني المعاني اللغوية والمعاني الشرعية التي تسمى عللاً وكان السلف لا يستعملون لفظة العلة وانما يستعملون لفظة المعنى اخذاً من قوله عليه السلام لا يخل دم امرئ مسلم الا باحدى معان ثلاث اي علل بدليل قوله احدى بلفظة التأنيث وثلاث بدون الهاء * وضبط الاصول بفروعها اي الاصول المتضمنة بهذا النوع مع فروعها مثال ما ذكرنا ان يعرف ان قوله تعالى اوجاء احد منكم من الغائط كناية عن الحدث فهذا معرفة معناه اللغوي ويعرف ان المعنى الشرعي المؤثر في الحكم خروج التجاسة عن بدن الانسان الحي فاذا اتقن المعرفة بهذا الطريق عرف الحكم في غير السيلين ومثال ضبط الاسل بفروعه ان يعرف ان الشك لا يعارض اليقين فاذا شك في طهارته وقد يقن بالحدث وجب عليه الوضوء وبالعكس لا يجب * والقسم الثالث هو العمل به لانه هو المقصود من العلم لا نفسه اذا ابتلاه يحصل به لا بالعلم نفسه ولا يقال ان الشيخ قسم نفس العلم او لا ثم ادخل العمل في قسمه العلم وهو مخالف لحد العلم وحقيقته لاننا نقول انما ادخل العمل في التقسيم بالقييد الذي ذكرنا وهو ان المراد هو العلم المنهني والنجاة ليست الا في انضمام العمل اليه الان العمل في النوع الاول بالقلب وهو الاعتقاد وفي هذا النوع بالجوارح مع اننا لانسلم ان دخول العمل في التقسيم يضربه لانك اذا فسرت الحيوان مثلاً بانه حساس متحرك بالارادة وقسمته بانه انواع انسان و فرس وكذا وكذا ثم فسرت الانسان بانه حيوان ناطق فدخول النطق في التقسيم لا يضربه وان كان * فابرا الحيوانية حقيقة لوجود الحيوانية بكمالها مع زيادة قيد فكذا الشيخ قسم العلم بالنوعين ثم فسر احد النوعين وهو الفقه بانه العلم المنضم اليه العمل فكان صحيحاً

والنوع الثاني علم الفروع وهو الفقه وهو ثلاثة اقسام علم المشروع بنفسه والقسم الثاني اتقان المعرفة به وهو معرفة النصوص بمعانيها وضبط الاصول بفروعها والقسم الثالث هو العمل به حتى لا يصير نفس العلم مقصوداً فاذا تمت هذه الالوجه كان قهها

وقد دل على هذا

المعنى ان الله تعالى
سمى علم الشريعة
حكمة فقال يؤتى
الحكمة من بشاء
ومن يؤت الحكمة
فقد اوتى خيرا
كثيرا وقد فسر ابن
عباس رضى الله
عنه الحكمة في
القرآن بعلم الحلال
والحرام وقال ادع
الى سبيل ربك
بالحكمة والموعظة
الحسنة اى بالفقه
والشريعة والحكمة
فى اللغة هو العلم
والعمل فكذلك
موضع اشتقاق هذا
الاسم وهو الفقه
دليل عليه وهو العلم
بصفة الاتقان مع
انصال العمل به قال
الشاعر ارسلت فيها
قرماذا اقام * طبأ
فقهها بذوات الابلام
سما فقهها لعله بما
يصلح وبما لا يصلح
والعمل به فمن حوى
هذه الجملة كان فقيها
مطلقا والافهوقية
من وجه دون وجه
وقد ندب الله تعالى
اليه بقوله فاولا نفر

مستقيما ثم استدل على ما دعى فقال * وقد دل على هذا المعنى اى على ان الفقه هو الوجوه
الثلاثة انه تعالى سماه حكمة والحكمة لغة اسم للعلم المتقن والعمل به الا ترى ان ضده السفه
وهو العمل على خلاف موجب العقل وضد العلم الجمل و ذكر فى بعض النسخ الحكيم هو
الذى يمنع نفسه عن هواها وعن القايح ، أخوذ من حكمة الفرس وهى التى تمنعه عن
الحدة والجوحة وذكر فى الكشف والحكيم عند الله تعالى هو العالم العامل وفى عين المعاني
كنهها ما يرد العقل من الخوض فى معانى الربوبية الى المرافقة على مبائى العبودية فلان
يعود العقل معتزفا بقصوره اجدله من ان يتهم باربه فى اموره والتكبر فى قوله تعالى خيرا
كثيرا تكبر تعظيم كانه قال فقد اوتى اى خير كثير والموعظة الحسنة هى التى لا تخفى على من
تعظه اذك ناصحه بها وتقصد نفعه فيها و وصف الموعظة بالحسن دون الحكمة لان الموعظة
ربما آلت الى القبح بان وقعت فى غير موضعها ووقتها قال ابن مسعود رضى الله عنه كان
النبي عليه السلام يتخولنا بالموعظة مخافة السامة فلما الحكمة فحسنة انما وجدت اذهى
عبارة عن القول الصواب والفعل الصواب قوله (قال الشاعر) وهو روبة ارسلت
فيها اى فى النوق وكلمة فى لبيان موضع الارسال وعملها كما فى قوله تعالى ولقد ارسلنا
فيهم منذرين لالتعدي الى المفعول الثانى فانه تمضى اليه بالى * والقرم البعير المكرم
الذى لا يحمل عليه ولا يذلل ولكن يكون للفحلة ومنه قيل لاسيد قرم تشبها به * والاقحام
القاء النفس فى الشدة وفى تاج المصادر الاقحام در آوردن چیزى در چیزی بعنف والطب
هو الماهر بالضراب والابلام بفتح الهزة جمع بلمة يقال ناقه بها بلمة شديدة اذا اشتدت
ضبعها اى رغبتها الى القتل وبكسر الهزة مصدر ابلت الناقة اذا ورم حياؤها من
شدة الضبعة ووجه التمسك بالبيت هو ما ذكر الشيخ انه لما وجد فيه العلم والعمل اطلق
عليه اسم الفقيه فثبت ان الفقه اسم للجمع * فن حوى اى جمع * هذه الجملة اى الوجوه الثلاثة
* كان فقيها مطلقا اى كاملا تاما * والا اى وان لم يجمعها واقتصر على وجد او وجهين * فهو
فقيه من وجه دون وجه لوجود بعض اجزاء الحقيقة دون البعض ويسمى الشيخ هذا النوع
حقيقة قاصرة قوله (وقد ندب الله تعالى اليه) اى دعا يحوز ان يكون ابتداء كلام فى
بيان فضيلة الفقه ويحوز ان يكون من تمة الدليل على ان الفقه هو العلم والعمل وبانه
ان الشرح قد ورد بفضايا الفقه مطلقا فى غير آية وحديث ومعلوم ان تلك الفضائل
منفية عنه عند تجرده عن العمل بدليل النصوص المطلقة الواردة فى حق العلماء السوء مثل
قوله تعالى مثله كمثل الكلب وقوله عز اسمه كمثل الجار يحمل اسفارا وقوله جل ذكره
لم تقولون ما لا تفعلون وقوله عليه السلام وبلى الجاهل مرة وللعالم سبعين مرة وما روى
انه عليه السلام سئل عن شرار الخلق فقال اللهم غفرا حتى كرر عليه فقال هم العلماء
السوء الى غير ذلك من الاحاديث فثبت ان مطلقه واقع على العلم والعمل جميعا توضيحه
ان قوله عليه السلام فقيه واحد اشد على الشيطان من الف عابد ورد فبين يجمع بين

من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم

العلم والعمل كما اشار الشيخ اليه فاما من اقبل على العلم وترك العمل به فهو سفيرة
 الشيطان ومحبته فكيف يكون عمله اشد عليه من الف باء وذكرك الامام الغزالي
 رحمه الله في بيان تبديل اسمي العلوم ان الناس تصرفوا في اسم الفقه فخصوه بعلم
 الفتاوى والوقوف على دقائقها وعلاها واسم الفقه في العصر الاول كان منطلقا على
 علم الآخرة ومعرفة دقائق آفات النوس والاطلاع على الآخرة وحقارة الدنيا قال الله
 تعالى ليتقوهوا في الدين وليندروا قومههم والانداز بهذا النوع من العلم دون تعاريف السلم
 والاجارة وقال صلى الله تعالى عليه وسلم لا يفتقه العبد بكل الفقه حتى يمقت الناس في ذات الله
 وروى ايضا موقفا عن ابي الدر داء رضى الله عنه ثم يقبل على نفسه فيكون لها اشد
 مقنا وسأل فرقد السخى الحسن عن تى فاجابه فقال ان الفقهاء يخالقونك فقال الحسن
 ثكلتك امك فريدوه لرأيت فقها بيمينك انما الفقه هو الزاهد في الدنيا الراغب في الآخرة
 الصير بذبذبه المداوم على عبادة ربه الورع الكاف عن اغراض المسلمين فكان اسم الفقه
 متناولا لهذه العلوم وللفتاوى ايضا فخص بالفتاوى لا غير فجرد الناس له لاغراض الجاه
 والاستباج استرواحا بما جاء في فضيلة الفقه قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة اللام
 لتأكيد النقي ومعناه ان تغير الكافة عن اوطانهم لطلب العلم غير صحيح ولا يمكن وفيه انه
 لو صح وامكن ولم يؤد الى مفسدة لوجب لوجوب التفقه على الكافة ولان طلب العلم
 فريضة على كل مسلم ومسلمة فالولا يراى حين لم يمكن تغير الكافة ولم يكن فيه مصلحة فهلا
 نفر من كل فرقة طائفة اى من كل جماعة كثيرة جماعة قليلة يكفونهم الفقير ليتقوهوا في الدين
 ليتكفروا الفقهاء فيه ويتعشموا المشق في اخذها وتحصيلها وليندروا قومههم وليحصلوا
 غرضهم ومرمى همهم في التفقه انداز قومههم وارشادهم والتفجدة لهم لا ما يتخيه الفقهاء من
 الاغراض الحسيسة وتؤمونه من المقاصد الركيكة من التوسد والتوس والتسبط في البلاد
 والتشبه بالظلمة في ملابهم ومراكمهم ومنافسدة بعضهم بعضا وفشوداء الضرر اثر
 بينهم وانتقال حبالق احدهم اذا لمح بحصرة مدسة لاخر او شردمة جتوا بين يديه
 وتهالكه على ان يكون موطلا العقب دون الناس كاهم فابعد هؤلاء من قوله عز
 وجل لا يريدون علوا في الارض ولا فساد * لعلمهم يتعدون ارادة ان يتعدوا الله فيعملوا
 علا صالحا ووجه آخر وهو ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان اذا بعث بمثا
 بعد غزوة تبوك وبعد ما نزل في المخلفين من الايات الشداد استبق المؤمنون عن آخرهم
 الى النفر وانقطعوا جميعا عن استماع الوحي والتفقه في الدين فامروا ان ينفر من كل فرقة
 منهم طائفة الى الجهاد ويبقى اعقابهم يتفقون حتى لا يتعلموا عن التفقه الذى هو الجهاد
 الاكبر لان الجدال بالجمعة اعظم اثر من الجهاد بالسيف وقوله ليتقوهوا الضمير فيه للفرق
 الباقية بعد الطوائف النافرة من بينهم وليندروا قومههم وليندروا الفرق الباقية قومههم النافرين
 اذارجموا اليهم بما حصلوا في ايام غيبتهم من العلوم وعلى الاول الضمير للطائفة النافرة

وصفهم بالانذار
 وهو الدعوة الى العلم
 والعمل به وقال النبي
 صلى الله عليه وسلم
 خياركم في الجاهلية
 خياركم في الاسلام
 اذا فقهوا وقال اذا
 اراد الله بعبد خيرا
 يفقهه في الدين

الى المدينة لتفقه كذا في الكشف ولا يقال هذه الآية على الوجه الثاني . مارضة بقوله تعالى انقروا خفافا وثقالا لاناقول هذه الآية ناسخة للآيات التي توجب تفر الكلى وهو قول الحسن وابى بكر الاصم او هى نازلة حال كثرة المؤمنين وتلك في حال قلتهم او هى محمولة على غير حالة هجوم العدو وتلك على حالة الهجوم اليه اشير في شرح التأويلات والانذار هو الدعوة الى العلم والعمل لان المنذر اذا لم يعمل بما ينذره لا يلتفت اليه ولا الى كلامه اصلا كن اشار الى طعام لذيذ وقال لاناكلوه فانه مسموم ثم اخذ في اكله لا يلتفت الى كلامه اصلا ثبت انه لا بد للانذار من العمل به وقد وصف الله تعالى الفقهاء بالانذار بقوله ولينذروا قومهم فلا بد من ان يكونوا عاملين بما انذروا به ثبت ان الفقيه هو العالم العامل والفقه هو العلم والعمل الاترى انه تعالى ذم اقواما على الانذار بدون العمل بقوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وبقوله كبر مقتا عند الله ان تقولوا مالا تقولون وقد حترضهم ههنا عليه ثبت انه هو الدعوة الى العلم والعمل جميعا عن ابى هريرة رضى الله عنه قال سئل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اى الناس اكرم قالوا اكرمهم عند الله اتقاهم قالوا ليس عن هذا نسألك قال اكرم الناس يوسف نبي الله ابن نبي الله ابن خليل الله قالوا ليس عن هذا نسألك قال فمن معادن العرب تسالوننى قالوا نعم قال فخيركم في الجاهلية خياركم في الإسلام اذا فقهوا فقه الرجل بالكسر فقهافهم وفقه فقاها اذا صار فقهيا قوله (واصحابنا) اى اصحاب مذهبناهم ابو حنيفة رح واصحابه * هم السابقون اى المتقدمون * في هذا الباب اى الفقه ذكر ضمير الفصل ليدل على نوع تخصيص وحصر اى هم المختصون بالسبق فيد لاغيرهم لانه لم يتقدمهم احد في تخرج المسائل وتصحيح الاجوبة ولم يبلغ غايتهم في ترتيب الفروع على الاصول وبذل الجهود في تلك * ولهم الرتبة العليا اى المنزلة التي لا منزلة فوقها والعليا والقصوى تأنيث الا على والافصى وكان القياس ان تقلب واو القصوى ياء كواو العليا لانها من الصفات الجارية بحرى الاسماء وواو فعلى تقلب ياء في مثل هذا الموضع لانها جاءت بالواو ايضا في بعض اللمات على سبيل الشذوذ كما جاءت بالياء قال الامام عبد القاهر واذا كانت اللام واوا في فعلى فانها تقلب في الصفات الجارية بحرى الاسماء الى الياء من غير علة مثل الدنيا والعليا والقصيا وقد قالوا القصوى فجاء على الاصل كما جاء قود واستخوذ وذكر في الكشف القصوى كالقودى في مجيئه على الاصل وقد جاء القصيا الا ان استعمال القصوى اكثر كما اكثر استعمال استصوب مع مجيئ استصاب واغلبت مع غالت * الرباني في التأله العارف بالله تعالى كذا في الصحاح وفي الكشف الرباني الشديد التمسك بدين الله وطاعته وقيل هو الذى يرب الناس بصغار العلوم قبل كبارها وقيل هو الذى يرب الناس بعلمه وعمله بعمله وهو منسوب الى الرب بزيادة الالف والنون لاتعظيم كالحبياني والنوراني وقد جاء فيه ربي بفتح الراء وكسرها وضمها والقياس هو الفتح والباقي من تغيرات النسب * والقدة من الاقتداء

و اصحابنا هم
السابقون في هذا
الباب ولهم الرتبة
العليا والدرجة
القصوى في علم
الشريعة وهم
الربانيون في علم
الكتاب والسنة
وملازمة القدوة

كالاسوة من الایساء لفظا ومعنى ويقال فلان قدوة ای يقتدى به یعنی انهم كانوا يلزمون طريق الصحابة والتابعين رضى الله عنهم في اخذ الاحكام من الكتاب ثم من السنة ثم من الاجماع ثم القياس ويسلكون نهجهم ولا يخترعون من عند انفسهم ما يخالف طريقهم في استخراج الاحكام واستنباطها قوله (وهم اصحاب الحديث والمعاني) ولما طعن الخصوم في ابي حنيفة واصحابه رجعهم الله انهم كانوا اصحاب الراى دون الحديث بسوء به انهم وضعوا الاحكام باقتضاء آرائهم فان وافق الحديث رأبهم قبلوه والاقتدوا برأيهم على الحديث ولم يلتفتوا اليه رد عليهم طعنهم بقوله وهم اصحاب الحديث وقد حكي ان الشيخ المصنف رحمه الله ناظر امام الحرمين في او ان تحصيله بخارا باشارة اخيه الشيخ الانام سدر الاسلام ابي اليسر واخبره فلما تفرقوا قال امام الحرمين ان المعاني قد تيسرت لاصحاب ابي حنيفة ولكن لا ممارسة لهم بالحديث فبلغ الشيخ فردده في هذا التخصيف وقال وهم اصحاب الحديث والمعاني اما المعاني فقد سلم لهم العلماء اى سلوها لهم اجالا وتفصيلا اما اجالا فلانهم سموهم اصحاب الراى تعبيراً لهم بذلك وانما سموهم بذلك لاتقان معرفتهم بالحلال والحرام واستخراجهم المعاني من الخصوص لبناء الاحكام ودقة نظرهم فيها وكثرة تفرعهم عليها وقد عجز عن ذلك عامة اهل زمانهم فذهبوا انفسهم الى الحديث واما حنيفة واصحابه الى الراى والراى هو نظر القلب يقال راى رأيا بدليد وراى رؤيا بغير تنوين بخواب ديد وراى رؤية بنحشم ديد وفي المغرب الراى سائر تاء الانسان واعتقده واما تفصيلا فاروى من مالك بن انس انه كان يقول اجتمعت مع ابي حنيفة وجلسنا اوقاتا وكلمته في مسائل كثيرة فارأيت رجلا افقه منه ولا اغوص منه في معنى وجدة وروى انه كان ينظر في كتب ابي حنيفة رجعها الله وتعقبها وعن حرمة ايدى سمع الشافعى رحمه الله يقول من اراد ان يتبحر في الفقه فهو عيال على ابي حنيفة رح وعن ابي عبد القاسم ابن سلام من الشافعى انه قال من اراد النقد فليزلم اصحاب ابي حنيفة رح والله ما صدرت فقيها الا باطلاعى في كتب ابي حنيفة لو خلفته قد لارمت مجلسه وبلغ ابن سريج ان رجلا وقع في ابي حنيفة فدعاه وقال يا هذا اتقع في رجل سئل له جميع الامة ثلاثة ارباع العلم وهو لا يستلم لهم الربع قال كيف ذلك فقال العلم قسمان سؤال وجواب وانه وضع المسائل فاستلم له النصف ثم اجاب فيها ووافقه في النصف او اكثر فاستلم له الربع الآخر وانما خالفوه في الباقي وهو لا يستلم لهم ذلك فبقى الربع متنازعا فيسه بينه وبين الكل قوله (وهم اولى بالحديث اى بان يكونوا من اصحاب الحديث ايضا تفصيلا واجالا اما تفصيلا فلما روى عن يحيى بن آدم انه قال ان في الحديث ناهضا ومنسوخا كما في القرآن وكان النعمان جمع حديث اهل بلده كله فنظر الى آخر ما قبض عليه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فاخذ به فكان بذلك فقيها وعن نعيم بن عمرو قال سمعت ابا حنيفة رح يقول عجبنا للناس يقولون انا نقول بالراى وما اتى الا بالاثار وعن النضر بن محمد قال ما رأيت احدا اكثر اخذ الآثار

وهم اصحاب الحديث
والمعاني اما المعاني
فقد سلم لهم العلماء
حتى سموهم اصحاب
الراى والراى اسم
للفقه الذى ذكرنا
وهم اولى بالحديث
ايضا

عن أبي حنيفة ومن يحيى بن نصر قال سمعت أبا حنيفة يقول عندي صنديق من الحديث ما
 يخرج جنت منها إلا الذي ينفق به * وعن أحمد بن يونس قال سمعت أبي يقول كان أبو
 حنيفة شديد الاتباع للحديث الصحيح * وعن الفضيل بن عياض قال كان أبو حنيفة فقها
 معروف بالفتنة مشهور بالورع واسع المال صبوراً على تعليم العلم بالليل والنهار كثير الصمت
 هارياً من مال السلطان وكان إذا وردت عليه مسألة فيها حديث صحيح أتبعه وإن كان فيها
 قول من الصحابة والتابعين أخذ به والآقاس فاحسن القياس * وقيل لعبد الله بن المبارك المراد
 من الحديث الذي جاء (أصحاب الرأي أعداء السنة) أبو حنيفة وأمثاله فقال سبحانه الله أبو حنيفة
 يجهل جهده أن يكون عمله على السنة فلا يفارقها في شيء منه فكيف يكون من أهدى السنة
 إنهم أهل الأهواء والخصومات الذين يتركون الكتاب والسنة ويتبعون أهوائهم * وأما
 أجمالاً فذكر الشيخ في الكتاب * والمرسل المطلق وهو في اصطلاح المحدثين ما يرويه التابعي
 عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يذكر من بينه وبين الرسول كما يفعل ذلك سعيد بن المسيب
 والنخعي والجنس * والمراسيل اسم جمع له كالما كير للتكرار كذا في المغرب * تمسك بالسنة والحديث
 السنة اعم من الحديث لأنها تناول الفعل والقول والحديث مختص بالقول * وقيل إنما جمع
 بينهما كالأشواجم أن ذلك العام قد خص منه فأكده بذكر الحديث والأظهر أنهما مترادفان
 ههنا ورأوا أي اعتقدوا أن العمل به أي بالمرسل مع صفة الإرسال أول من رأى أي من العمل به
 * كثير من السنة * فأنهم جمعوا المراسيل فبلغ دفتر أقربا من خمسين جزءاً أو أقل أو أكثر *
 * وعمل بالفرع * وهو القياس * بتعطيل الأصل * أي ملتبساً به يعني عمل بالقياس معطلاً للأصل
 وهو الحديث ومن شرط صحة العمل بالفرع أن يكون مقررراً للأصل لا معطلاً له وقد مراراً رواية
 المجهول وهو الذي يشتبه برواية الحديث ولم يعرف إلا برواية حديث أو حديثين على القياس *
 حتى قدموا رواية معقل بن سنان على القياس في مسألة المفوضة وقدموا قول الصحابي لاحتمال
 السماع من الرسول على ما يعرف كل واحد مما ذكرنا في موضعه من أقسام السنة وأبواب النسخ
 وإذا ثبت ما ذكرناه من مذهبه كيف يظن بهم أنهم كانوا يفتون على الرأي على الحديث الصحيح الثابت
 المتن ومع ذلك قدموا قول الصحابي ورواية المجهول على القياس فلو زعم أحد أنهم خالفوا
 الحديث في صورة كذا وكذا فذلك لمعارضه حديث آخر ثابت عندهم يؤيده القياس أو لدلالة
 آية أو نحو ذلك على ما بين في لكتب الطوان فإما أن يكون الرأي عندهم مقدماً على السنة
 كما ظنه الطاعن فكل قوله (لا يستقيم الحديث إلا بالرأي) أي باستعمال الرأي فيه بأن يدرك
 معانيه الشرعية التي هي مناط الأحكام ولا يستقيم الرأي إلا بالحديث أي لا يستقيم العمل بالرأي
 والأخذ به إلا بانضمام الحديث إليه * مثال الأول أنه سئل واحد من أهل الحديث عن صبيين
 ارتضعا لبن شاة هل ثبتت بهما محرمة الرضاع فأجاب بأنها تثبت عملاً بقوله عليه السلام كل صبيين
 أجمعا على ثدي واحد حرم أحدهما على الآخر فخطأ لقوات الرأي وهو أنه لم يتأمل أن
 الحكم متعلق بالجزئية والبعضية وذلك إنما ثبت بين الآدميين لا بين الشاة والآدمي وسمعت

الأتري أنهم جوزوا
 نسخ الكتاب بالسنة
 لقوة منزلة السنة
 عندهم وعلموا
 بالمراسيل تمسكاً
 بالسنة والحديث
 ورأوا العمل به مع
 الإرسال أولى من
 الرأي ومن رد
 المراسيل فقد رد
 كثيراً من السنة
 وعمل بالفرع تعطيل
 الأصل وقد مراراً
 رواية المجهول على
 القياس وقد مراراً
 قول الصحابي على
 القياس وقال محمد
 رحمه الله تعالى في
 كتاب أدب القاضي
 لا يستقيم الحديث
 إلا بالرأي

عن شيخى رحمه الله انه قال كان واحدا من اصحاب الحديث يوتر بعد الاستنجاء عملا بقوله عليه السلام من استنجى فليوتر * ونظير الثاني ان رأى يقتضى ان لا ينتقض الظاهر بالقهقهة في الصلوة لانها ليست بخارجة نجسة كما هي ليست بمحدث خارج الصلوة لكن ثبت بحديث الاعرابي انها حدث فوجب تركه به * وكذلك الاستقاء في الصوم لا يكون ناقضا بمقتضى رأى لانه خارج وليس بداخل والصوم انما يفسد بما يدخل لكن ثبت بالحديث انه مفسد للصوم فيترك الرأى به ثبت ان كل واحد لا يستقيم بدون الآخر * ولا يخالف في وهمك ما وقع في وهم بعض الطلبة ان قوله لا يستقيم الحديث الا بالرأى ولا الرأى الا بالحديث مقتضى للدور فيكون باطلا لان معنى الدور ان يجعل كل واحد منهما في وجوده مقتضيا الى الآخر كالقول لا يوجد الحجر الا بالغيب ولا الغيب الا بالحجر فيبطل وليس الامر كذلك ههنا لان الرأى ليس بمفتقر في وجوده الى الحديث ولا الحديث الى الرأى ولكن افتقار كل واحد الى الآخر في امر آخر وهو اثبات الحكم الشرعى في الحادثة كملة ذات وصفين يفتقر كل وصف الى الآخر في اثبات الحكم وليس هذا من الدور في شئ وهو كما يقال لا يصير السكر سكرنا الا بالخل ولا يصير الخل كذلك الا بالسكر فكان توقف كل واحد منهما على الآخر في سيرورته سكرنا لا في وجوده فكذا ههنا فصار معنى الكلام لا يستقيم الحديث الا بالرأى لا يثبت الحكم الشرعى ولا الرأى الا بالحديث لا يثبت الحكم ايضا وليس فيه دور كما ترى * يقال استراح فلان يزيد عن عمر واى طلب راحة نفسه بالاشتغال بزيد والاعراض عن عمر ومنه الحديث مستريح او مستراح منه * فن استراح بظاهر الحديث * اى كنى به واعرض من بحث المعانى * ونكل عن ترتيب الفروع * اى اعرض من نكل عن العدو وعن اليمين اذا جبن * ليسان النصوص بمعانيها * اى مع معانيها الدالة على الاحكام مثل الخصوص والعموم والحقيقة والجاز الى تمام الاقسام المذكورة * وتعريف الاصول بفروعها * يعنى بين فيه الاصول ثم بنى على كل اصل فروعه مما يليق ذكره فيه * على شرط الاختصار والاختصار قد صنف الشيخ في اصول الفقه كتابا اطول من هذا الكتاب وبسطا فيه الكلام بسطا وكان في مطالعة شيخى رحمه الله فوجد ان هذا التصنيف او جز منه * وما توفيقى * من باب اضافة المصدر الى المفعول القائم مقام الفاعل فان التوفيق ههنا مصدر وفق المبنى للمفعول لا مصدر وفق اى وما كوني موافقا لاصابة الحق فيما قصدت من تصنيف هذا الكتاب ووقوعه موافقا لرضا الله الامعونه وتأيدته والمعنى انه استوفى ربه في امضاء الامر على سنته وطلب منه التأيد في ذلك * والتوفيق جعل الشئ موافقا لشيء * وتوفيق الله تعالى للعبد ان يعمل افعاله النابعة موافقة لوامره مع بقاء اختياره فيها وان يعمل بآيات قلبه موافقة لما يتبعه * اليه اشير في حصص الاتقياء * والتوكل تفويض الامر الى الله تعالى والاعتماد عليه مع رعاية الاسباب * والانابة الاقبال اليه * وقيل التوبة الرجوع عن المصيبة الى الله والعودة الرجوع عن الطاعة اليه بان لا يعتمد على طاعته بل على فضله وكرمه والانابة

(الرجوع)

ولا يستقيم الرأى
الا بالحديث حتى ان
من لا يحسن الحديث
او علم الحديث ولا
يحسن الرأى فلا
يصلح للقضاء و
القنوى وقد ملاه
كتبه من الحديث
ومن استراح بظاهر
الحديث عن بحث
المعاني ونكل عن
ترتيب الفروع على
الاصول انتسب
الى ظاهر الحديث
وهذا الكتاب لبيان
النصوص بمعانيها
وتعريف الاصول
بفروعها على شرط
الايجاز والاختصار
ان شاء الله تعالى وما
توفيقى الا بالله عليه
توكلت واليه انيب
حسبنا الله ونعم
الوكيل

الرجوع اليه في جميع الاحوال فكانت اعم من الاولين * وفي تقديم عليه واليه على الفعل
اشارة الى التخصيص كما في اياك نعبد اى اخصه بتقويض الامر اليه والاعتماد عليه واخصه
بالاقبال اليه في جميع الامور والاحوال فوله (اعلم ان اصول الشرع ثلاثة الى قوله * ان
هذه الاصول) اعلم كلمة تذكر في ابتداء الكلام تنبيه السامع على ان ما ياتي اليه من القول
كلام يلزم حفظه ويجب ضبطه في نفسه السامع له وبصغي اليه ويحضر قلبه وفهمه ويقبل
عليه بكليته ولا يضيع الكلام فحسن * وقعد في مثل هذا الموضع كما حسن موقع واستمع في
قوله تعالى واستمع يوم ينادى النادى * وهو كما يروى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال
سبعة ايام لمعاذ رضى الله عنه اسمع ما يقول لك ثم حدثه بعد ذلك * والاصول ههنا الادلة
اذ اصل كل علم ما يستند اليه لتحقيق ذلك العلم ويرجع فيه اليه ومرجع الاحكام الى هذه
الادلة * والشرع الاظهار في اللغة وهو اما بمعنى الشارع كالعدل والزور بمعنى العدل
والزائر فيكون المعنى ادلة الشارع اى الادلة التى نصبها الشارع على المشروعات اربعة
ويكون اللام للهدى والمقصود من الاضافة تعظيم المضاف كقوله بيت الله وناقته الله * او
بمعنى المشروع كالضرب بمعنى المضروب والخلق بمعنى المخلوق فيكون المعنى ادلة
المشروع اى الادلة التى تثبت المشروعات اربعة ويكون اللام للمجنس والمقصود من
الاضافة تعظيم المضاف اليه كقوله استاذى فلان وكقولنا الله الهنا ومحمد نبينا اى
المشروعات التى تثبت بمثل هذه الادلة معظمة يلزم رعايتها ويجب تلقيها بالقبول * ثم المشروع
يتناول العلل والاسباب والشروط كما يتناول الاحكام فان كان المراد منه الجميع ومن المعلوم
ان القياس لا مدخل له في اثبات ماسوى الاحكام فالعنى بمجموع الادلة التى تثبت بها المشروعات
اربعة من غير نظر الى ان كل واحد يثبت الجميع او البعض * وان كان المراد منه الاحكام
لا غير وهو الظاهر فالعنى الادلة التى تثبت بكل واحد منها الاحكام اربعة * او هو اسم لهذا
الدين المشتمل على الاصول والفروع وغيرهما كالشريعة يقال شرع محمد كما يقال شريعته *
وكأنه انما عدل عن لفظ الفقه الى لفظ الشرع مخالفا لسائر الاصوليين لان الاضافة تقيد
الاختصاص وهذه الادلة سوى القياس لا تختص بالفقه بل هى حجة فيما سواه من اصول
الدين ولفظ الشرع اعم ويطلق على اصول الدين كاطلاقه على فروعه قال تعالى شرع
لكم من الدين ما وصى به نوحا الآية فيكون اضافة الاصول الى الشرع اعم فائدة واكثر
تعظيما للاصول * ثم قدم الكتاب على الجميع لانه في الشرع اصل مطلق من كل وجه وبكل
اعتبار * واعتقه بالسنة لان كونها حجة ثابت بالكتاب كما ستعرف * واخر الاجماع
عنهما لتوقف وجوبيته عليهما ولكن الثلاثة مع تفاوت درجاتها جميعا وجبة للاحكام
قطعا ولاتتوقف في اثبات الاحكام على شئ فقد تمت على القياس الذى توقف في اثبات الحكم
على المقيس عليه * ولهذا افرد بالذكر بقوله والاصل الرابع لانه لما توقف في اثبات الحكم
على المقيس عليه ولم يمكن اثبات الحكم به ابتداء كان فرماله * والى هذه القرعية اشار

اعلم ان اصول الشرع
ثلاثة الكتاب
والسنة والاجماع

بقوله المستنبط من هذه الاصول وان كان فيه احتراز عن القياس العقلي ايضا * ولما يمكن الحكم ثابتا في محل القياس بدونه كان اصلا للحكمه واليه اشار بقوله والاصل الرابع فلما كان اصلا من وجه دون وجه لا يدخل تحت المطلق لانه يتناول الكامل الذي موجود من كل وجه او افردة بالذكر لانه ظني في الاصل وقطعية بعارض وما سواه من الاصول على العكس من ذلك وبمداكونه ثلثا اثره في تغيير وصف الحكم من الخصوص الى العموم لاني اثبات اصله واثر ما سواه من الاصول في اثبات اصل الحكم فلماذا وجب تمييزه عنها * والاستنباط استخراج المساء من العين يقال بطل الله من العين اذا خرج والنبت المساء الذي يخرج من البئر اولد ما تحفر وسمى النبت بهذا الاسم لاستخراجهم مياه القننى فاستعير لما يستخرج من الرجل بفرط ذهنه من المعاني والتدابير فيما يعصل ويهم فكان في العدول عن لفظ الاستخراج الى لفظ الاستنباط اشارة الى الكلفة في استخراج المعنى من النصوص التي بها عظمت اقدار العلماء وارتفعت درجاتهم فانه * لو لا المشقة ساد الناس كاهم * والى ان حياة الروح والدين بالعلم والفوص في بحاره كان حياة الجسد والارض بالمال قال تعالى فسقناه الى بلد ميت فاحييناه الارض بعد موتها * فاحييناه بلدة ميتا * وقال جل ذكره أو من كان ميتا فاحييناه اى كافرا فهديناه * واليه وقعت الاشارة النبوية في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الناس كاهم موتى الالعالمون الحديث * ثم مثال الاستنباط من الكتاب انتفاض الطهارة في الخارج من غير السيلين بكونه سارجا نجسا قياسا على الخارج من السيلين الثابت حكمه بقوله تعالى اوجاه احد منكم من الغائط * ومن السنة جريان الربوا في الجص والنورة والحديد والصفير بالقدر والجلس قياسا على الاشياء الستة المنصوص عليها في قوله عليه السلام الخنطة بالخنطة مثل مثل الحديث * ومن الاججاع سقوط تقوم منافع المنصوب بعلة انها ليست بمحرزة قياسا على سقوط تقوم منافع البدل في ولد المرقور الثابت بالاججاع لانهم لما اوجبوا قيمة الولد وسكتوا عن تقوم منافع البدن سارا جاعا منهم على سقوط تقومها لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان * قد قيل في وجه انتصار الاصول على الاربعة ان الحكم اما ان يثبت بالوحي او بغيره والاول اما ان يكون متناويا وهو الذي تعلق بنظمه الاعجاز وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الحائض والجنب ولم يكن والاول هو الكتاب والثاني هو السنة * وان ثبت بغيره فاما ان يثبت بالرأى الصحيح او بغيره والاول ان كان رأى الجميع فهو الاججاع وان لم يكن فهو القياس والثاني الاستدلالات الفاسدة * وافعال النبي داخله فيها * وبعض اصحاب الشافعي حصرها بوجه آخر فقال الدليل الشرعى اما ان يكون واردا من جهة الرسول ولم يكن والاول ان كان مثلتا فهو الكتاب وان لم يكن فهو السنة ويدخل فيها اقوال النبي وافعاله * والثاني ان شرط فيه عصمة من صدر منه فهو الاججاع وان لم يشترط فهو القياس * ولكن الاولى ان يضاف ذلك الى الاستقراء الصحيح لان الدلائل الموجبة للإصالة لم تقم الا على هذه الاربعة لان العقل يوجب حصرها على الاربعة

والاصل الرابع
القياس بالمعنى
المستنبط من هذه
الاصول

اما الكتاب فالقرآن

قوله (اما الكتاب فالقرآن) اعلم ان الحد ونعني به المعروف لشيء لفظي ورسمي وحقيقي * فاللفظي هو ما انبأ عن الشيء بلفظ اظهر عند السائل من اللفظ المستول عنه مرادف له كقولنا العقار الحجر والفضنفر الاسد لمن يكون الحجر والاسد اظهر عنده من العقار والفضنفر * والرسمي هو ما انبأ عن الشيء بلازم له مختص به كقولك الانسان ضاحك منتصب القامة عريض الانفكار بادي البشرة * والحقيقي ما انبأ عن ماهية تمام الشيء وحقيقته كقولك في جد الانسان هو جسم نام حساس متحرك بالارادة ناطق * فالاولان مؤنثهما خفيفة اذا المطلوب منهما تبديل لفظا بلفظ او ذكر وصف يتميز به الحدود عن غيره * واما الحقيقي فمن شرائطه ان يذكر جميع اجزاء المحدث من الجنس والفصول وان يذكر جميع ذاتياته بحيث لا يشذ واحد وان يقدم الاعم على الاخص وان لا يذكر الجنس البعيد مع وجود الجنس القريب وان يحتز من الالفاظ الوحشية الغريبة والمجازية البعيدة والمشاركة المترددة وان يحتهد في الایجاز فان اتى بلفظ مستعار او مشترك وعرف مراده بالتصريح او بالقرينة فلا يستعظم ذلك ان كان قد كشف عن الحقيقة بذكر جميع الذاتيات اذ هو المقصود وغيره ترينيات وتحسينات فلا يبالى بتركها لكن من شرط الجميع الاطراد وهو انه متى وجد الحد وجد الحدود والانكاس وهو انه اذا عدم الحد عدم الحدود لانه لو لم يكن مطردا لما كان مانعا لكونه اعم من الحدود ولولم يكن منفكسا لما كان جامعا لكونه اخص من الحدود وعلى التفسيرين لا يحصل التعريف * اذا عرف هذا فنقول ماذا ذكر الشيخ رحمه الله تعالى ليس بمحدث حقيقي سواء اراد به تعريف مجموع الكتاب من حيث هو مجموع او تعريف ما يطلق عليه لفظ الكتاب في الشرع حقيقة او مجازا حتى دخل فيه الكل والبعض لانه تعرض فيه للكتابة في المحقق والنقل وهما من الموارس التي ترى انه في زمن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان قرآنا بدون هذين الوصفين ولم تعرض للايجاز وهو معنى ذاتي لهذا الكتاب المحدود * ثم قيل هو محد رسمي واحسن الحدود الرسمية ما وضع فيه الجنس الاقرب واتم بالاوزام المشهورة فلا جرم قاله لقرآن وهو مصدر كالقراءة قال الله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه * اي قرأته وانه بمعنى المقر وهما فيتناول جميع ما يقرأ من الكتب السماوية وغيرها * فاحترز بقوله المنزل عن غير الكتب السماوية وعن الوحي الذي ليس بمتلو لان المراد من المنزل ما نزل نظمه ومعناه والوحي الذي ليس بمتلو لم ينزل الا معناه * وبقوله على رسول الله عما نزل على غيره من الانبياء عليهم السلام من التورية والانجيل والزبور ونحوها * وبقوله المكتوب في المصاحف عما لم تحت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشجر والشيخة اذا زينا فارجوهما البتة نكالا من الله * وبقوله المنقول عنه نقل متواترا عما اختص بمثل مصحف ابي وغيره مما نقل بطريق الآحاد نحو قوله فعدة من ايام اخره متابعات * وبقوله بلاشمة عما اختص بمثل مصحف ابن مسعود رضي الله عنه مما نقل بطريق الشهرة وهذا على قول الجصاص ظاهر فانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر وعلى قول غيره يكون قوله نقل متواترا احترازا عنهما وقوله بلاشمة تأكيد وهذا

الموضع صالح للتأكيد لقوة شبه المشهور بالتواتر * فعلى هذا القول يكون هذا تعريف الكتاب بالمعنى الثاني فيدخل فيه الكل والبعض وانما لم يتعرض للاعجاز لانه يدل على صدق الرسول لا على كونه كتاب الله تعالى اذ تصور الاعجاز بما ليس بكلام الله تعالى اليه اشير في التقويم ولان بعض الآية ليس بمجوز وهو من الكتاب كذا قيل ولان اصله للاحكام وكونه حجة فيها لا يتعلق بصفة الاعجاز وانما يتعلق بما ذكر من الاوصاف * وقيل هو حد لفظي لان القرآن اسم علم للنزل على الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم من الوحي المتلو كالنوراة اسم للنزل على موسى والانجيل اسم للنزل على عيسى عليهم السلام قال الله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا * والدليل عليه ما ذكر في الميزان اما الكتاب فهو المسمى بالقرآن وانه وان اطلق على المعنى القائم بذات الله تعالى بالاشتراك او بطريق المجاز وهو المراد من قولنا القرآن غير مخلوق لكنه مع هذا الاطلاق او وضع من لفظ الكتاب لانه لا يطلق الاعلى هذين المعنيين بخلاف الكتاب فلهذا افسره به * ثم قيده بالنزل على رسول الله احترازاً عن المعنى القائم بذات والمكتوب احترازاً عن المنسوخ تلاوته لاعن الوحي الغير المتلو كما ظنه البعض لانه ليس بداخل ليجب الاحتراز عنه والباقي على ما فسرنا فعلى هذا الطريق المنزل على الرسول قيد واحد بخلاف الطريق الاول ويكون هذا تعريفاً للكتاب بالمعنى الاول فلا يدخل فيه البعض لانه ليس القرآن حقيقة وعلى قول من جعل اسم القرآن حقيقة للبعض كما هو حقيقة للكل يحتمل ان يكون هذا تعريفاً لغنياً للكتاب بالمعنى الثاني ان كان المشترك عموم عنده * قال ابن الحاجب هذا قيد بلاشئ بما يتوقف تصوره على ذلك الشئ لان الوجود الذهني للمصحف فرع تصور القرآن فيكون دورا وهو باطل * قلت ليس الامر كما زعم لان الاصحاح لغة جمع الصحائف في شئ لا جمع صحائف القرآن لا غير يقال اصحاف اي جمعت فيه الصحف كذا في الصحاح والمصحف حقيقة جمع الصحف وعلى هذا لا يتوقف معرفته على تصور القرآن فان معرفته كانت ثابتة لهم قبل كتابة القرآن في المصحف بل قبل انزال القرآن ولكون مناه معلوما مسموه مصحفاً لانه كان متفرقا في صحائف او لا يجمعوه بين الدفتين وسموه به ويجوز ان يسمى غيره بهذا الاسم اذا وجد هذا المعنى واني قد رأيت دفاتر من الجامع الصحيح البخاري مكتوباً عليها المصحف الاول المصحف الثاني فعلى هذا يكون قوله المكتوب في المصاحف احترازاً عما لم يكتب من القرآن اصلاً ان جاز الاحتراز عنه مثل ما ارتفع بالنسيان قبل الكتابة فانه روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة والاول ان يحمل المصحف على اليهود وان يمنع لزوم الدور على هذا الحد فانه تعريف للكتاب وتوقف وجود المصحف في الذهن على تصور القرآن لا يمنع صحته لان القرآن معلوم عند السامع متصور في ذهنه وان لم يكن الكتاب معلوماً ولو لم يكن القرآن معلوماً لما صح جعل القرآن مطلع الحد وانما يلزم الدور المذكور على تعريف القرآن بمثل هذا الحد كما نقل عن بعض الاصوليين انه قال القرآن ما نقل اليها بين دفقات المصاحف مع انه يمكنه التخصيص عنه ايضا بان يقول المراد من المصاحف ما جمعت الصحابة من الوحي المتلو في المصحف فيندفع

النزل على رسول
الله المكتوب في
المصاحف المتقول
عن النبي عليه
السلام فقلا متواترا
ملا شبهة

الدور * فان قيل يلزم على المراد هذا الحد التسمية سوى التي في سورة النمل فانها دخلت تحت الحد وليست بقرآن ولم يتعلق بها جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الخائض والجنب ومن انكرها لا يكفر وانتفاء الوازم يدل على انتفاء الملزوم * قلنا الصحيح من المذهب انها من القرآن ولكنها ليست من كل سورة عندنا بل هي آية منزلة للفصل بين السور كذا ذكر ابو بكر الرازي ومثله روى من محمد رجة الله عليه ايضا ولهذا علماؤنا رجعهم الله في المصلي يعمو ذباله من الشيطان الرجيم ثم يفتح القراءة ويخفى بسم الله الرحمن الرحيم ففصلوها عن اثنائه ووصلوها بالقراءة وذلك يدل على انها عندهم من القرآن والامر بالاخفاء يدل على انها ليست من الفاتحة وانها تقرأ تبركا كالقراءة في الاخرين والدليل على انها من القرآن انها كتبت مع القرآن بامر الرسول صلى الله عليه وسلم فقد قال ابن عباس رضي الله عنهما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف ختم سورة وابتداء اخرى حتى ينزل عليه جبريل عليه السلام بسم الله الرحمن الرحيم في اول كل سورة وتداولت اليانين دفات المصاحف مع انهم كانوا يالفون في حفظ القرآن حتى كانوا ينعون من كتابة اسمي السور مع القرآن ومن التشهير والقط كيلا يختلط بالقرآن غيره فلو ابدع لاستحال في العادة سكوت اهل الدين عنه مع تصلبهم في الدين لاسيما ورأس السور يكتب بخط يتميز عن القرآن بالحجرة او الصفرة عادة والتسمية تكتب بخط القرآن بحيث لا يتميز عنه فيحيل العادة السكوت على من يبدعها لولائه بامر الرسول صلى الله عليه وسلم ولكن النقل المتواتر لما ثبتت انها من السورة لم يثبت ذلك وقد اختلف الفقهاء وائمة القراءة في كونها من السورة وادنى احوال الاختلاف المعتبر ايراث الشبهة فلهاذا لا يثبت كونها من كل سورة وحديث التسمية وهو معروف دليل ظاهر على ما قلنا * وانما يكفر من انكر كونها من القرآن لانهم انزلت وكتبت لتبين بها كما تكتب على صدور الكتب وتذكر عند كل امر ذي خطر لالكونها من القرآن والتمسك بمثله يمنع الاكفار * واما عدم جواز الصلوة فقد ذكر الترمذي في شرح الجامع الصغير انه لو اکتفى بها يجوز الصلوة عند ابي حنيفة رحمه الله ولكن الصحيح انها لا تجوز لان في كونها آية تامة شبهة اذ الصحيح من مذهب الشافعي رحمه الله انها مع ما بعدها الى رأس الآية آية تامة فاورث ذلك شبهة في كونها آية فلا يتأدى بها الفرض المقطوع به * واما جواز قرائتها للحائض والجنب فذلك عند قصد التبيين كما جاز لهما قراءة الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر فاما عند قصد قراءة القرآن فلا لان من ضرورة كونها آية من القرآن حرمة قرائتها عليهما قوله (وهو النظم والمعنى جميعا) الى قوله على ما يعرف في موضعه اى المبسوط * اراد بالنظم العبارات والمعنى مدلولاتها * ثم في العدول عن ذكر اللفظ الذي معناه الرمي يقال لفظ النوى اى رماء ولفظت الرمي بالدقيق اى رمت به الى ذكر النظم الذي يدل على حسن الترتيب في انفس الجواهر رعاية للادب وتعظيم لعبارات القرآن * وفي تعريف الخاص وغيره ذكر اللفظ لان ذلك تعريف له من حيث هو خاص لا من حيث انه خاص القرآن

وهو النظم والمعنى
جميعا

فلا يجب فيه رعاية الادب * والمراد من عامة العلماء جمهورهم ومعظمهم * ومنهم من اعتقد انه اسم للمعنى دون النظم * ورغم ان ذلك مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى بدليل جواز القراءة بالفارسية عنده في الصلوة بغير عدد مع ان قراءة القرآن فيها فرض مقطوع به فرد الشيخ رح ذلك وأشار الى مساده بقوله وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة عندنا اي المختار عندي ان مذهب مثل مذهب العامة في انه اسم للنظم والمعنى جميعا * واجاب عما استدله الزاعم بقوله * الا انه اي الحكم الماحضة * لم يجعل النظم كسائر الامانة قال مبي النظم على التوسعة لانه غير مقصود خصوصا في حالة الصلوة ادهى حالة المباحة وكذا مبني فرضية القراءة في الصلوة على التيسير قال تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن * ولهذا تسقط عن المقتدي بحمل الامام صدنا وبحرف ووساير الكه ع مخالفنا بخلاف سائر الاركان فيجوز ان يكسني فيه بالركن الاسلي وهو المعنى بوضعه انه رل اول اللغة فريش لانها افسح اللغات فلما نعت ثلاثوته تلك اللغة على سائر العرب رل تخفيف بسؤال الرسول صلى الله عليه وسلم وادن في ثلاثوته سائر لغات العرب وسقط وجوب رعاية تلك اللغة اسلا واتسع الامر حتى حاز لكل فريق منهم ان يقرأ بلعته ولعنهم ولعن غيرهم واليد اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ازل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف فلما جاز للعربي ترك لغته الى لغة غيره من العرب حتى جاز للقرشي ان يقرأ بلغة تميم مثلا مع كل قدرته على لغة نفسه جاز لغير العربي ايضا ترك لغة العرب مع قصور قدرته عنها والاكتفاء بالمعنى الذي هو المقصود * فصار الحاصل ان سقوط لزوم النظم عنده رخصة اسقاط كسبح الخلف والسلم وسقوط شرط صلوة المسافرين حتى لم يبق الا زوم اسلا فاستوى فيه حال النجم والقدرة * وفي قوله خاصة تنصيص على ان في اسواء من الاحكام وجوب الاعتقاد حتى يكفر من انكر كون النظم منزلا وحرمة كتابة المحفف بالفارسية وحرمة المداومة والاصياد على القراءة بالفارسية النظم لازم كالمعنى * ولا يلزم عليه وجوب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية وحرمة مس محفف كتب بالفارسية على غير المتطهر وحرمة قراءة القرآن بالفارسية على الجنب والحائض على اختيار بعض المشيخ منهم شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله لانه لم يرو عن المتقدمين من اصحابنا فيها رواية منصوصة وما ذكرنا حواب المتأخرين فالشيخ رحمه الله بنى على اصلهم لاعلى مختار المتأخرين وانما بنوه على ان النظم ان فالت معنى الذي هو المقصود قائم فيثبت هذه الاحكام احتياطا لاعلى ان العلم ليس بلام للقرآن * والدليل عليه انهم لم يذكروا فيها اختلافا بين اصحابنا ولولم يكن طريق ثبوت هذه الاحكام ما ذكرنا لم يستقيم هذا الجواب على قولهما لان النظم لازم عندهما كالمعنى * وبؤيد ما ذكر الامام المحبوبي في شرح الجامع الصغير جواز الصلوة حكم يختص بقراءة القرآن فيتملق بالمنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم قياسا على قراءة القرآن في حق الجنب والحائض بمعنى حرمة التلاوة تتعلق بالنظم والمعنى حتى لو قرأ الجنب والحائض بالفارسية جاز * واجيب ايضا عن سجدة التلاوة بانها ملحقة بالصلوة لان لسجدة من اركان

في قول عامة العلماء
وهو الصحيح من قول
ابي حنيفة صدنا الا
انه لم يجعل النظم
ركناً لازماً في حق
جواز الصلوة
خاصة على ما يعرف
في موضعه

وجعل المعنى ركناً
لازماً والنظم ركناً
يحتل السقوط
رخصة بمنزلة
التصديق في الإيمان
أنه ركن أصلي
والاقرار ركن زائد
على ما يعرف في
موضعه أن شاء الله
تعالى

الصلوة وبين سجدة التلاوة مشاركة في المعنى وهو مطلق السجود فيجوز أن
تلحق بالصلوة بواسطتها وركنية النظم قد سقطت في الصلوة فتسقط فيما لحق بها *
ومن المستلزمين بأن المكتوب أو المقروء بالفارسية كلام الله تعالى وأن لم يكن قرآناً فيحرم
منه تغير المتطهر وقرائه للمخاض والجنب كالنوراة والإنجيل والاول احسن واشمل *
ثم الخلاف فيمن لا يهتم بشئ من البدع وقد تكلم بالفارسية في الصلوة بكلمة أو أكثر
غير مأولة ولا محتملة للمعنى وزاد بعضهم ولم يخل نظم القرآن زيادة اختلال بأن قرأ مكان
قوله تعالى معيشة ضحكا معيشة تنكا أو مكان جزء بما كسبا سزاه أو الموقرأ تفسير القرآن
فلا يجوز بالاتفاق * ومن الإمام أبي بكر محمد بن الفضل أن الخلاف فيما إذا جرى على
لسانه من غير قصد أو من نسي ذلك فيكون مجنوناً أو زنديقاً والمجنون يداوى والزنديق
يقتل * وقيل الخلاف في الفارسية لأنها قربت من العربية في الفصاحة فلما القرائة
بغيرها فلا يجوز بالاتفاق وقد صرح رجوعه إلى قول العامة روى أبو نوح بن أبي مريم
عنه ذكره المصنف في شرح المبسوط وهو اختيار القاضي الإمام أبي زيد وعامة
المحققين وعليه الفتوى قوله (وجعل المعنى ركناً لازماً) إلى قوله يعرف في موضعه
أي جعل أبو حنيفة رحمه الله المعنى لازماً في حالة القدرة لا في حالة العجز والنظم
ركناً قابلاً للسقوط رخصة في جميع الأحوال كما جعل التصديق في الإيمان لازماً في جميع
الأحوال والاقرار ركناً زائداً يحتل السقوط عند العذر فالخاصل أن المقصود
إظهار التفاوت بين الركنين في إحدى الحالتين في صورتين لأنه لا يمكن إظهار التفاوت
بينهما في الحالة الأخرى فيهما لأن النظم والمعنى لا يفترقان في السقوط حالة العجز بالاتفاق كما
لا يفترق التصديق والاقرار في الزوم حالة الاختيار فلماذا وجب إظهار التفاوت بين النظم
والمعنى حالة القدرة كما وجب في الاقرار والتصديق حالة الاضطرار * ثم الغرض من إعادة
قوله والنظم ركناً يحتل السقوط بعدما ذكرناه لم يجعل النظم ركناً لازماً لتحقيق كونه زائداً
بتمام تشبيه الركنين بالركنين كما ذكرنا * وتسمية الاقرار ركناً مذهب الفقهاء فلما عند المتكلمين
فهو شرط إجراء الأحكام على ما يعرف في موضعه من هذا الكتاب * ولا يستبعد تسمية النظم
ركناً مع جواز تركه حالة القدرة كما لا يستبعد تسمية ما هو زائد على أصل الغرض في أركان
الصلوة ركناً بعدما صار موجوداً مع جواز تركه في الابتداء * فان قيل لما جاز الاكتفاء بالمعنى
عنده في الصلوة من غير عذر لابد من أن يكون ذلك قرأناً إذ لا جواز للصلوة بدون القرآن
بالاجماع وحينئذ لا يكون الحد المذكور متناولاً له لعدم إمكان كتابة المعنى المجرد في المصحف
ونقله بالتواتر وما تعلق المعنى به من العبارة الفارسية مثلاً ليس بمكتوب في المصحف ولا
منقول بالتواتر أيضاً فلا يكون الحد جامعاً أو لا يكون المعنى بدون النظم قرأناً فينبغي أن لا
يجوز الصلوة * قلنا انما جاز الاكتفاء عنده بالمعنى أما لقيام المعنى المجرد في حالة الصلوة
قيام النظم والمعنى أو لقيام العبارة الفارسية الدالة على معنى القرآن مقام النظم المنقول كما

قال ابو يوسف ومحمد في حالة العذر فيكون النظم المكتوب المنقول موجودا تقديرا وحكما
فيدخل تحت الحد ويكون الحد بما ويفسر قوله المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا
وتواتر بالكتابة والنقل حقيقة او تقديرا او نقول هو بسم الله المعنى بدون النظم ليس بقرآن
ولكنه لا بسم الله ان جواز الصلوة متعلق بقراءة القرآن المحمود بل هو متعلق بمعناه ويحمل قوله
تعالى فافروا ما تيسر من القرآن على ان المراد وجوب رعاية المعنى دون النظم لادليل لاحله
فلا يرد الاشكال قوله (واما يعرف احكام الشرع) اى لا يعرف احكام الشرع الثابتة
بالقرآن او احكام شريعة محمد اثنائه بالقرآن الا بمعرفة اقسام النظم والمعنى فيجب معرفة اقسام
لتحصل معرفة الاحكام * وذلك * اى المذكور وهو اقسام النظم بالمعنى * فيما يرجع الى
معرفة احكام الشرع احتراز عما يتعلق به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم
وغيرها اذ هو بحر عميق لا تنضى بمغايته ولا تنهى غرائبه * ولا يقال ليس شئ من القرآن بما
لا يتعلق به حكم من احكام الشرع فان وجوب اعتقاد الحقية وجواز الصلوة وحرمة الفرائد
على الجنب والخالص من احكام الشرع وهى متعلقة بجميع عبارات القرآن فكيف يصح هذا
الاحتراز * لا نقول هذه الاحكام وان تعلقت بالجميع لكنه لم تثبت معرفتها بالجميع بل تثبت
بعض النصوص من الكتاب او السنة فيصح هذا الاحتراز قوله (الاول فى وجوه النظم)
وجده الشئ طريقه يقال ما وجد هذا الامر اى ما طريقه * وقدم النظم لان التصرف فى اللفظ
الموضوع للمعنى وقدم على التصرف فى المعنى طبعيا يقدم وضما وكذا قدم المفرد على المركب
لهذا * صبغة ولغة * قيل لكل لفظ معنى لغوى وهو ما يفهم من مادة تركيبه ومعنى
صبغى وهو ما يفهم من هيئته اى حركاته وسكناته و ترتيب حروفه لان الصبغة اسم من الدسوخ
الذى يدل على التصرف فى الهيئة لافى المادة فالمفهوم من حروف ضرب استعمال آله التأديب
فى محل قابل له ومن هيئته وقوع ذلك الفعل فى الزمان الماضى وتوحد المسد اليه وتذكيره وغير
ذلك ولهذا يختلف كل معنى باختلاف ما يدل عليه كفتح ويضرب الآن فى بعض الالفاظ يختص
الهيئة بمادة فلا تدل على المعنى فى غير تلك المادة كما فى رجل مثلاً فان المفهوم من حروفه قد ذكر من بنى
آدم جاوز حد البلوغ ومن هيئته كونه مكبرا غير مصغر وواحدا غير جمع وغير ذلك ولا تدل
هذه الهيئة فى اسد ونمر على شئ وفى بعضها كلاهما يدل على معنى واحد * هى الحروف ثم
فيما نحن فيه دلالة اللفظ والصبغة فى الخاص دلالة حروف اسد مثلاً تدل على الهيكل
المعروف ودلالة هيئته تدل على توحيده وكونه مكبرا وغير ذلك ولا يخرج الخاص عن الخصوص
بالعرض لمثل هذه العوارض فافهم * وفى العام دلالة حروف اسد على ذلك ودلالة هيئته
على تكثره وعمومه * وفى المشترك دلالة حروف القرء على الخيض او الطهر ودلالة الهيئة
على التوحد ولكن الظاهر انهما ترادف والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه فى نفس الامر لا
باعتبار المنكلم والسامع فالشيخ اجل قدرا من ان يلتفت الى مثل هذه التكلمات التى لا تاقى
بهذا الفن * القسم الاول فى تقسيم النظم نفسه بحسب توحيده معناه وتعدد * والثانى فى تقسيم

و اما يعرف احكام
الشرع بمعرفة اقسام
النظم والمعنى وذلك
اربعة اقسام فيما يرجع
الى معرفة احكام
الشرع القسم الاول
فى وجوه النظم صبغة و
لغة * والثانى فى وجوه
البيان بذلك النظم *
والثالث فى وجوه
استعمال ذلك النظم
وجريانه فى باب
البيان

بعد التركيب بحسب ظهور المعنى للسامع وخفائه عليه لان المراد من البيان ههنا اظهار المعنى او ظهوره للسامع وذلك إما يكون بعد التركيب وهو المراد من قوله البيان بذلك النظم *
والثالث في تقسيم النظم بحسب استعمال المتكلم لان اللفظ بسبب الاستعمال يتصف بكونه حقيقة او مجازاً لا بالوضع و اشار الى جانب المتكلم بقوله في استعمال ذلك النظم والى جانب اللفظ واتصافه بالحقيقة والمجاز بقوله وجريانه في باب البيان * والرابع في وجوه الوقوف اى وقوف السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام * وقيل الاقسام الثلاثة اقسام النظم وهذا قسم المعنى بدليل ان الشيخ ذكر النظم في الاقسام الثلاثة فقال في وجوه النظم في وجوه البيان بذلك النظم في استعمال ذلك النظم وذكر المعاني في هذا القسم وكون الدلالة والاقتضاء من اقسام المعنى ظاهر وكذا كون العبارة والاشارة لان العبارة وان كانت نظماً الا ان نظر المستدل الى المعنى دون النظم اذا حلحكم انما ثبت بالمعنى دون النظم نفسه فان اباحة قول المشركين مثلاً ثبت بالمعنى الثابت بقوله تعالى فاقتلوا المشركين لا يعين النظم الا ان المعنى لما كان مفهوماً من النظم والعبارة سمي الاستدلال به استدلالاً بالعبارة * ولكنه في الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فصالح ان يكون من اقسام المعنى بهذا الطريق * ويجوز ان يكون جميع الاقسام للنظم والمعنى جميعاً على ان يكون بعض الاقسام للنظم وبعضها للمعنى من غير ان يعين القسم الرابع له فيكون الدلالة والاقتضاء راجعين الى المعنى والباقي اقسام النظم * ويحتمل ان يكون النظم والمعنى داخلين في كل قسم اذ هو في بيان اقسام القرآن الذي هو النظم والمعنى جميعاً فكان الخاص اسم النظم باعتبار معناه وكذا العام وسائر الاقسام وعلى هذا الوجه يمكن ان يجعل الدلالة والاقتضاء من اقسام النظم والمعنى ايضاً لان المعنى فيهما لا يفهم بدون اللفظ ايضاً وهذه الواجهة كلها لا تخلو عن تكلف والله اعلم بحقيقة مراد المصنف * ثم ان الشيخ جعل معرفة وجوه الوقوف على المعاني من جملة اقسام الكتاب وفيه تساهل وتسامح لان المعاني هي التي دخلت في اقسام الكتاب دون معرفة وجوه الوقوف عليها ولكن لما لم تعد المعاني بدون الوقوف عليها جعل معرفة وجوه الوقوف عليها من اقسام الكتاب تسامحاً ثبت بما ذكرنا من الاقسام الثلاثة ان للكلام معنى بحسب الوضع ومعنى بحسب التركيب وتقرراً على المعنى الوضعي او تجاوزاً عنه بحسب ارادة المتكلم واستعماله فاذا قلت زيد منطلق مثلاً لكل واحد منهما معنى بحسب الوضع ولهما جميعاً معنى بحسب التركيب وهو اسناد الانطلاق الى زيد وكل واحد منهما حقيقة بحسب ارادة المتكلم وتقريره اياهما في موضوعهما فبقوله المراد اشار الى هذا القسم وبقوله والمعاني الى القسمين الاولين * الوسع والامكان * مترادفان ههنا الى قدر طاقة العبد * واصابة التوفيق * من الله تعالى واليه اشار قوله جل جلاله انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها * قيل الماء القرآن * نزل لحياة الجنان * كالماء للابدان * والودية القلوب يختلف في ضيقها وسعتها واصلها وصفتها * فيقدر فيها بقدر اقرارها اليقين * وتوفيق ربها والتلقين * ما هو اصنى من الماء المعين * ومنه قيل (شعر) جميع العلم في القرآن لكن *

والرابع في معرفة
وجوه الوقوف على
المراد والمعاني على
حسب الوسع
والامكان واصابة
التوفيق *

تقاصر عنه افهام الرجال * وانما يحقق قدينا كد معرفة الشيء بذكر مقابله ونستفيد به زيادة وضوح وان كانت ثابتة في نفسها ولهذا قيل * وبضدها تبين الاشياء * ثم في هذا القسم للم يخالف بعضه بعضا لان الكل يلهو ولكن بعضه اعلى من بعض بخلاف غيره اذا خلاص يخالف العام والحقيقة تخالف الجواز اختصه بذكر ما يقابله في قسم آخر على حدة دون غيره * واعلم انه ذكر في عامة الشروح في انحصار هذه الاقسام وجوه واحسنها ما ذكره وهو ان المفهوم من النظم لا يتخلو من ان يكون راجعا الى نفس النظم فقط او الى غيره فالاول هو القسم الاول * والثاني لا يتخلو من ان يكون راجعا الى تصرف المتكلم او الى غيره * فالاول امان يكون تصرفه تصرف بيان اي الفاء معنى الى السامع وهو القسم الثاني او غير ذلك وهو القسم الثالث والثاني هو القسم الرابع ثم القسم الاول وهو نفس النظم لا يتخلو من ان يدل على مدلول واحد وهو الخلاص او اكثر بطريق الشمول وهو العام او بطريق البذل من غير ترجيح البعض على الباقي وهو المشترك او مع ترجمه وهو المأول * ولا يفيد تقييد الترجيح بالدليل الظني احترازا عن المفسر كما قيده البعض فقال من غير ترجيح البعض بدليل ظني وهو المشترك او مع ترجمه به وهو المأول لانه يبقى حينئذ داخلا في قسم المشترك بل الاول ترك التقييد ومنع الترجيح في المفسر لانه انما ثبت فيما سبق فيه احتمال غيره وفي المفسر بطل بجانب المرحوح بالكلية حتى صار كاخلاص بل اقوى فلا يدخل فيما نحن فيه * والقسم الثاني وهو ان يكون راجعا الى بيان المتكلم لا يتخلو من ان يكون ظاهرا المراد للسامع او لم يكن والاول وان لم يكن مقرونا بقصد المتكلم فهو الظاهر وان كان مقرونا به فان احتمل التخصيص والتأويل فهو النص والا فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو الحكم * وان لم يكن ظاهرا المراد فاما ان كان عدم ظهوره لغير الصيغة او لنفسها والاول هو الخفي والثاني ان امكن دركه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجو فيه فهو الجمل وان لم يكن مرجوا فهو المشابه * والقسم الثالث وهو ان يكون راجعا الى الاستعمال لا يتخلو من ان يكون اللفظ مستملا في موضوعه وهو الحقيقة اولا وهو الجواز وكل واحد منهما ان كان ظاهرا المراد بسبب الاستعمال فهو الصريح والا فهو الكناية * والقسم الرابع وهو قسم الاستعمال لا يتخلو من ان يستدل في اثبات الحكم بالنظم او غيره والاول ان كان مسوقا له فهو العبارة وان لم يكن فهو الاشارة والثاني ان كان مفهوما لفظه فهو الدلالة وان كان مفهوما مشرعا فهو الاقتضاء وان لم يكن مفهوما لفظه ولا مشرعا فهي التمسكات الفاسدة * ولكن الاولى ان تضرب عن مثل هذه التكاليف صفيحا لان بعض هذه الانحصارات غير تام يظهر بادي تأمل بل يتسك فيه بالاستقراء التام الذي هو حجة قاطعة لان الكتاب ما يمكن ضبطه في حق هذه التقسيمات والاستقراء فيما يمكن ضبطه بجهة قطعية قوله (معرفة مواضعها) اي ما اخذ اشتقاق الالفاظ التي هي اسماء للاقسام الكتاب فهذا يرجع الى اسماء للاقسام وقوله صيغة ولغة الى نفس ذلك القسم فان قوله المؤمنون

اما القسم الاول
فاربعة اوجه
الخاص والعام
والمشترك والمأول *
والقسم الثاني اربعة
اوجه ايضا الظاهر
والنص والمفسر
والحكم وانما يحقق
معرفة هذه الاقسام
باربعة اخرى في
مقابلتها وهي الخفي
والمشكل والجمل
والتمشابه والقسم
الثالث اربعة اوجه
ايضا الحقيقة والجواز
والصريح والكناية
والقسم الرابع اربعة
اوجه ايضا
الاستدلال بعبارة
وباشارته وبدلته
وباقضاءه وبعد
معرفة هذه الاقسام
قسم خامس وهو
وجوه اربعة ايضا
معرفة مواضعها

من لا يدل على مسميين موصوفين بالآيمان صيغة ولغة ثم سمي هذا اللفظ بالعام فأخذ اشتقاق هذا القسم العموم وقس عليه * وترتيبها * أي تقديم بعضها على البعض عند التعارض كما في النص مع الظاهر أو في الوجود كما في العام مع الخاص * ومعانيها * أي حقائدها وحدودها في اصطلاح الأصوليين * واحكامها * أي الآثار الناتجة بها من نبوت الحكم بها قطعاً وظناً وجوب التوقف وغير ذلك * قال عامة الشارحين لما انقسم ما يرجع الى معرفة احكام الامر من الكتاب عشرين قسماً ثم انقسم كل واحد منها باعتبار هذا القسم اربعة اقسام صار اقسام الكتاب ثمانين قسماً * ولكنه مشكل لان التقسيم على انواع * تقسيم الجنس الى انواعه بان يؤخذ من فوق بزيادة قيد قيد وهو التقسيم المصطلح بين اهل العلم ولا بد فيه من ان يكون مورداً للتقسيم مشتركاً بين الاقسام فانك اذا قسمت الجسم الى جاد وحيوان كان كل واحد منهما جسماً واذا قسمت الحيوان الى انسان وفرس وطير كان كل واحد منهما جسماً وحيواناً * وتقسيم الكل الى اجزائه كتقسيم الانسان الى الحيوان والناطق * ولا يستقيم فيه اطلاق اسم الكل على كل قسم بطريق الحقيقة فان اسم الانسان لا يطلق على الحيوان والناطق بل يطلق على المجموع * وتقسيم الشيء باعتبار اوصافه كتقسيم الانسان الى عالم وكاتب وابيض واسود ولا بد فيه من اشتراك مورداً للتقسيم ايضاً ومن ان يوجد في الجميع من يوصف بالكتابة دون العلم وبالبياض دون السواد وبالعكس لتمييز كل قسم من غيره في الخارج * وليس مانعاً بصده من قبيل الاول لعدم اشتراك * ورد التقسيم فيه بين الاقسام اذ لا يمكن ان يحكم على مأخذ العام مثلاً بأنه عام ولا على مأخذ المجازاته مجاز بل لا يمكن ان يحكم على ما ذكرناه من الكتاب واصل مورداً للتقسيم الكتاب * ولا من قبيل الثاني لان معرفة موضع الاشتقاق ليس من اجزاء الخاص وكذا معرفة معناه وحكمه وترتيبه وقس عليه سائر الاقسام * ولا من قبيل الثالث لان مورداً للتقسيم ليس بمشترك ولان معرفة مأخذ اشتقاق لفظ الخاص ليس وصفاً لحقيقة الخاص وهو لفظ اللواف أو الركوع والسجود مثلاً كما ان معرفة مأخذ اشتقاق لفظ الانسان لا يكون وصفاً لحقيقة الانسان وكذا معرفة معناه وحكمه وترتيبه ليست من اوصافه فلا يستقيم التقسيم بهذا الاعتبار ايضاً كما لا يستقيم ان يقال الانبياء اقسام قسم منه ان مأخذ اسم الانس وقسم منه ان معناه حيوان ناطق وقسم منه انه مقدم على الفرس في الشرف * ولئن سلمنا المعاني المذكورة من اوصاف كل فرد باعتبار تعلقها به اذ صحت ان يقال الخاص الذي مأخذ اشتقاق اسمه كذا او معناه كذا او حكمه كذا لا يستقيم ايضاً اذ لا بد من ان يتميز كل قسم من غيره بما يخصه ليظهر فائدة التقسيم ويمكن القول بان الخاص اربعة اقسام والعام كذلك الى آخر الاقسام وقد عذر ذلك هنا لان المعاني المذكورة لازمة لكل فرد من افراد كل قسم اذ ما من خاص الا ولا سمه مأخذ وله معنى وحكم وترتيب فكيف يتميز خاص من خاص باعتبار هذه المعاني وهذا كما يقال الانسان قسمان قسم منه عريض الاظفار وقسم منه مستوى القامة وفساده ظاهر لان المعنيين من لوازم كل فرد فيهم

ومعانيها وترتيبها
واحكامها

يتميز احد القسمين عن الآخر * ولا يقال التميز بين المسمين ثابت في العقل فيكون ذلك لصحة
التقسيم * لاننا نقول ذلك ساقط الاعتبار في التقسيم اذ التكافؤ الى هذا الحد في التقسيم ليس
من عادة اهل العلم وانك لا تجد تقسيما في نوع من العلوم خصوصا في العلوم الاسلامية بهذا
الاعتبار فثبت ان تقسيم الكتاب على ثمانين قسما غير متفصح بل الاقسام عشرون كما ذكره
الشيخ ولكن لكل قسم معنى وحكم وترتيب ولا يسم مأخذ على ان في كونها عشرين قسما
كلما ايضا * واعلم بان الشيخ رحمه الله لم يرد بقوله قسم خامس انه قسم الاقسام الاربعة
المتقدمة لانه لا يستقيم لما ذكرنا بل اراد ان معرفة تلك الاقسام متوقعة على هذا القسم
فكانه قسم خامس لها وهو كما يقال المفصل هو السبع الثامن من الكشاف لتوقف معرفة
الكشاف عليه لانه منه حقيقة * قوله (واصل الشرع هو الكتاب والسنة) تخصهما
بالذكر لان هذه الاقسام توجد فيهما دون الاجماع * ولان اكثر الاحكام تثبت بهما * ولان
كل واحد منهما اصل للباقي على ما قيل لان الحكم لله تعالى وحده وقول الرسول ليس بحكم
بل هو مخبر عن الله جل جلاله والكتاب هو كلام الله تعالى فيكون هو اصل الكل من هذا
الوجه لكننا لانعرف كلام الله تعالى الا بقول الرسول عليه السلام لاننا لا نسمع من الله تعالى
ولا من جبرائيل عليه السلام فيكون معرفة كلام الله تعالى متوقعة على قول الرسول فيكون هو
الاصل من هذا الوجه واما الاجماع ففرع لهما ثبتا من كل وجه وان كان في اثبات الاحكام
اصلا مطلقا * ثم قال فلا يعمل لاحد ان يقصر في هذا الاصل * اي الكتاب ولم يقل في هذين
الاسمين مع سبق ذكر الكتاب والسنة لانه الآن في بيان الكتاب دون السنة فلهذا
افترده بالذكر * ومحافظة النظم يجوز ان يكون عبارة عن الحفظ الذي هو ضد النسيان
اي يحفظه ويضبط اقسامه ومعانيه ويجوز ان يكون عبارة عن المحافظة التي هي ضد
الترك والتضييع اي يجعله نصب عينه وامام نفسه بجاهدا في معرفة اقسامه ومعانيه غير
يجاوز عن حدوده * وقوله مفتقرا مستعينا راجيا احوال عن الضمير المنسوب في يلزمه
قوله (اما الخاص الى آخره) فقوله كل لفظ عام يتناول جميع المستعملات والمهمات
وما يكون دلالة بالطبع كاخ على الوجود واح على السهال وهو جار مجرى الجنس بالنسبة الى
ما ذكرنا * فبقوله وضع لمعنى * خرج غير المستعملات من الحد * والمراد بالوضع وهو
تخصيص اللفظ بازاء المعنى او تعيين اللفظة بازاء معنى بنفسها لازمة وهي الدلالة على المعنى
الناشئة من جهة الوضع فيدخل فيه الحقيقة واتجاز * وبقوله واحد خرج * المشترك لانه
موضوع لاكثر من واحد على سبيل البدل وخرج المطلق ايضا على قول من لم يجعل المطلق
خاصا لا تاما هو قول بعض مشايخنا وبعض اصحاب الشافعي رحمه الله لان المطلق ليس
بمعرض للوحدة ولا للكثرة لانهما من الصفات وهو معرض للذات دون الصفات * وبقوله
على الانفراد * خرج العام فانه وضع لمعنى واحد شامل للانفراد اذ المراد من قوله على
الانفراد كون اللفظ متناولا لمعنى واحد من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له

واصل الشرع هو
الكتاب والسنة
فلا يعمل لاحد ان
يقصر في هذا
الاصل بل يلزمه
محافظة النظم و
معرفة اقسامه و
معانيه مفتقرا الى
الله تعالى مستعينا به
راجيا ان يوفقه
بفضله
اما الخاص فكل لفظ
وضع لمعنى واحد
على الانفراد

في الخارج افراد او لم تكن * وقوله وانقطاع المشاركة * تأ كيد للانفراد وبيان للزامه وبينهما نوع تغاير لان الانفراد بالنظر الى ذاته وانقطاع المشاركة بالنظر الى غيره * ولوقيل المراد بالوضع حقيقته وهو الوضع الاول لكان احسن لان الحقيقة او المجاز انما يثبت بالارادة لا باصل الوضع والخصوص والعموم انما يثبت كل واحد منهما بالنظر الى اصل الوضع فلا يكون الحقيقة او المجاز داخلا فيه بهذا الاعتبار بل انما يصير الخاص او العام حقيقة او مجازا اذا انضم اليه ارادة موضوعه او غير موضوعه الا ترى ان المشترك الذي هو من هذا القسم انما يكون مشتركا اذا اعتبر مجردا عن الارادة فانه اذا انضم اليه ارادة لم يبق مشتركا لان ارادة الجميع لا يصح وبارادة البعض لم يبق الاشتراك ولكن الاشتراك بالنظر الى الوضع وصلاحيه اللفظ لكل واحد على السواء * ولا يلزم عليه المأول فانه مع انضمام الارادة اليه من هذا القبيل لان الارادة لم يثبت بقينا فلم نخرجه من الاشتراك مطلقا بخلاف المفسر * فان قيل ان كان المراد من الوضع الوضع الاول فلا حاجة الى الاحتراز عن المشترك لانه عارض لم يكن في الوضع الاول * وان كان مطلق الوضع فقد حصل الاحتراز عنه بقوله لعني لانه صيغة فرد كرجل فلا يدل على اكثر من معنى واحد كما لا يدل رجل على اكثر من معنى واحد * قلنا المعنى في الاصل مصدر يقال عني يعني عناية ومعنى وان كان بمعنى المفعول ههنا فيجوز ان يراد به المأخوذ من جهة واحدة ومن جهتين فصاعدا لان المصدر جنس قال الله تعالى لاتدعوا اليوم ثورا واحدا وادعوا ثورا كثيرا وزوال معنى المصدرية بارادة المفعول منه لا يمنع ما ذكرنا فان رتقا في قوله تعالى كانتا رتقا لم يثن وان كان بمعنى مرتوتين لبقاء صيغة المصدر فلما كان كذلك وجب تأكيده بالواحد قوله (وكل اسم) انما ذكر الاسم ههنا دون اللفظ لان ما يدل على الشخص المعين وهو المراد من المسمى المعلوم لا يكون الا اسما بخلاف القسم الاول لان الدلالة على المعنى تحصل بالافعال والحروف ايضا * وقوله على الانفراد هنا احتراز عن المشترك بين الشخصات لانه بالنسبة الى كل واحد اسم وضع لمسمى معلوم ولكن لا على الانفراد ثم المراد بالمعنى في قوله وضع لعني ان كان مدلول اللفظ يدخل فيه الشخصات وغيرها فيكون الحد تاما متناولا لخصوص الجنس والنوع والعين ويكون افراد خصوص العين بالذكر لقوة التمايز بينه وبين غيره اذ لا شركة في مفهومه اصلا بخلاف غيره من انواع الخصوص وهذا كتخصيص اولي العلم بالذكر في قوله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات بعد دخولهم في قوله الذين آمنوا لقوة التفاوت بينهم وبين صامة المؤمنين في الدرجة والشرف وتخصيص جبريل وميكائيل بالذكر في قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكائيل بعد دخولهم في عموم قوله وملائكته لقوة نزولهما وشرفهما عند الله تعالى * وان كان المراد منه ما هو كالعالم والجهل وهو الظاهر يكون هذا امر يفاقمى الخاص الاعتباري والحقيقي لا تعريف

وانقطاع المشاركة
وكل اسم وضع
لمسمى معلوم على
الانفراد وهو
مأخوذ من قولهم
اختص فلان بكذا
اي انفرده وفلان
خاص فلان اي منفرد
به والخاصة اسم
للمحاجة الموجبة
للالنفراد عن المال
وعن اسباب نيل المال
فصار الخصوص
عبارة عما يوجب
الانفراد ويقطع
الشركة

الخاص من حيث هو خاص * وقيل تعريفه على هذا الوجه قوله ففسار الخصوص عبارة عما يوجب الانفراد * وبؤيده ما ذكره صدر الاسلام ابو اليسر الخاص اسم لفرد كالرجل والمرأة * والعرض من تحديد كل قسم بمحد على حدة بيان ان الخصوص يجري في المعاني والسميات جميعا بخلاف العموم فانه لا يجري الا في السميات فيكون في هذا تعقيب اننى العموم من المعاني ولهذا ذكر في حد المشترك هو ما اشترك فيه معاني او اسام ليكون اشارة الى ان الاشتراك يجري في القسمين كالخصوص بخلاف العموم * ثم ذكر ههنا معنى واحد وذكر شمس الأئمة رحمه الله معنى معلوم مكان واحد فعلى ما ذكره هنا يكون الجمل داخل فيه لان اللفظ خاص سواء كان معلوما او مجهولا لان خصوصية اللفظ بالنسبة الى الواقع لا بالنسبة الى القائل والسماع فلا يشترط فيه العلم * وعلى ما ذكر شمس الأئمة رحمه الله لا يدخل وهو الاصح لان الشيخين اتفقا في بيان حكم الخاص انه لا يعمل التصرف فيه بيانا لانه يبين بنفسه والجمل لا يعرف الا بالبيان فيكون خلاف الخاص * ويمكن ان يقال الجمل لا يدخل في الحد على ما ذكره المصنف ايضا لانه لما تعرض للوحدة بقوله واحد والجمل لا يعرف وحدة مفهومه وكثرته فلا يمكن الحكم عليه بالوحدة كما لا يمكن بالكثرة فلا يدخل وبعد يلحق بالبيان به ومعرفة وحدة معناه لم يبق شيئا فلا يدخل قوله (فاذا اريد خصوص الجنس قيل انسان) الجنس اعلى من النوع اصطلاحا * وتسمية الانسان جنسا والرجل نوعا على لسان اهل الشرع واصطلاحهم لانهم لا يعتبرون التفاوت بين الذاني والعرضى الذى اعتبره الفلاسفة ولا يلتفتون الى اصطلاحاتهم ولهذا لم يذكروا حدودهم في تعصيفهم وانما يذكرون تعريفات توقف بها على معنى اللفظ ويعمل بها التمييز تركا منهم للتكلف واحترازا عما لا يعنيه حصول مقصودهم دونها * قال السيد الامام ناصر الدين السمرقندى رحمه الله فى اصول الفقه هذا كتاب فقهى لا نستعمل فيه بصناعة التوحيد فى كل لفظ بل نذكر ما يعرف معانيها ويدل على حقايقها واسرارها بالكشوف والرسوم * وقال فيه فى موضع آخر ونحن لا نذكر الحدود المطابقة وانما نذكر ربوما شرعية يوقف بها على معنى اللفظ كما هو اللابى بالفقه * واذا كان كذلك لم ينتفتوا الى استبعادهم ذكر كلمة كل فى الحدود بانها لاحاطة الافراد والتعريف الحقيقية لا الافراد ولا الى استبعادهم كون الرجل نوعا للانسان بان الانسان نوع الانواع اذ ليس بعده نوع عندهم فحكموا تارة على الرجل والمرأة باختلاف الجنس نظرا الى نفس التفاوت بينهما فى المقاصد والاحكام فقالوا لو اشترى عبدا فظهر انه امة لا ينقد البيع بخلاف البهايم مع أن اختلاف النوع لا يمنع الانعقاد وحكموا تارة بكونهما نوعى الانسان نظرا الى اشتراكهما فى الانسانية واختلافهما فى الذكورة والانوثة * فهذا بيان اللغة والمعنى اى ما ذكرنا بيان معنى الخاص لغة وبيان معناه فى اصطلاح اصوليين فاما بيان ترتيبه وحكمه فسيأتى

فاذا اريد خصوص الجنس قيل انسان لانه خاص من بين سائر الاجناس واذا اريد خصوص النوع قيل رجل واذا اريد خصوص المعنى قيل زيد وعمر وهذا بيان اللغة والمعنى

قوله (ثم العام بعده) أى بعد الخاص فى الوجود لا عند التعارض لأن المفرد مقدم على المركب وجودا فى الذهن * كل لفظ فتخصيص اللفظ بالذكر إشارة الى أن العموم من عوارض الالفاظ دون المعانى * والمراد اللفظ الموضوع على التفسير الذى ذكرناه بقرينة مورد التقسيم فيخرج منه ما يدل بالطبع * وقوله ينتظم * أى يشمل احتراز عن المشترك فإنه لا يشمل معنيين بل يحتمل كل واحد على السواء + وقوله جمعا * احتراز عن التثنية فإنه ليست بعامة بل هى مثل سائر أسماء الأعداد فى الخصوص + وأما من قال حد العام هو اللفظ الدال على الشئين فصاعدا فقد احتراز عنها أيضا بقوله فصاعدا * وعن اشتراط الاستغراق فإنه عند أكثر مشايخ ديارنا ليس بشرط * وعند مشايخ العراق من أصحابنا وعامة أصحاب الشافعى وغيرهم من الأصوليين هو شرط وحد العام عندهم هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد واحتزوا بقولهم المستغرق لجميع ما يصلح له عن النكرات فى الإثبات وحدانا وتثنية وجعلا أن رجلا يصلح لكل ذكر من بنى آدم لكنه ليس بمستغرق وقس عليه رجلين ورجالا * وبقولهم بحسب وضع واحد عن اللفظ المشترك أو الذى له حقيقة ومجاز إذا دعى كالعيون والأسود فإنه لا يتناول فهو به معاهة فالحاصل أن الاستغراق شرط عندهم والاجتماع عندنا ويظهر فائدة الخلاف فى العام الذى خص منه فعندهم لا يجوز التمسك بعمومه حقيقة لأنه لم يبق عاموا عندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار الجمعية * ولهذا ظن بعض الناس أن العام لا يتناول جميع الأفراد عند عدم المانع لقوله جمعا من الأسماء وهو نكرة فى الإثبات فيتناول جمعا من الجوع لا الكل وليس كذلك فإن الشيخ قد نص فى باب الفاظ العموم أنه شامل لكل ما يطلق عليه إلا أنه لما يشترط حقيقة العموم تناول الكل قال جمعا من الأسماء قوله (ومعنى قولنا من الأسماء يعنى من المسميات * فقوله يعنى لم يقع موقعه إلا أن يأول بمعنى أى لأنه يستعمل فى محل التفسير ككلمة أى فيكون معناه أى من المسميات ويدل عليه عبارة شمس الأئمة فإنه قال ونعنى بالأسماء ههنا المسميات * ثم قبل تفسير الأسماء بالمسميات مع أن الاسم والمسمى واحد عندنا احتراز عن التسميات لأن الاسم يذكر ويراد به التسمية كفى قوله تعالى ولله الأسماء الحسنى أى التسميات وقواه عليه السلام أن لله تعالى تسعة وتسعين اسما ويقال ما سمك أى ما تسميتك فإذا احتل الاسم التسمية احتز عنها وأكد بقوله من المسميات * والأظهر أنه احتراز عن المعانى فإن الاسم كإبدال على الشخص يدل على المعنى وقد اختار أن اللفظ الواحد لا ينتظم جمعا من المعانى كما سيأتى فلذلك فسر الأسماء بالمسميات قوله (لفظيا) أى صيغته تدل على الشمول كصيغ الجوع مثل زيدون ورجال * أو معنى أى عمومه باعتبار المعنى دون الصيغة كمن وما والجن والأنس فإنها عامة من حيث المعنى حيث تناولت جمعا من المسميات دون الصيغة لأنها ليست باسم جمع كذا قال أبو اليسر رحمه الله * ولا يقال الحد المذكور ليس بجامع لأن النكرة المنفية ونحوها عامة كإنص عليه فى هذا

ثم العام بعده وهو
كل لفظ ينتظم جمعا
من الأسماء لفظيا
أو معنى * ومعنى قولنا
من الأسماء المسميات
هنا ومعنى قولنا لفظيا
أو معنى هو تفسير
للاتنظام يعنى أن
ذلك اللفظ إنما ينتظم
الأسماء مرة لفظيا
مثل قولنا زيدون
ونحوه أو معنى مثل
قولنا من وما ونحوهما
والعموم فى اللغة هو
الشمول يقال مطر
عام أى شمل الأمكنة
كلها وخصب عام
أى عم الأحيان ووسع
البلاد

الكتاب وسائر الكتب ولم يتناولها هذا الحد اذ هي ليست بلفظ موضوع لانتظام
 جمع من السميات بل عمومها ضروري كما عرف * لانا نقول الحدود لبيان الحقائق
 وعمومها يجازى لصدق حد المجاز عليه فان رجلا في قوله ما رأيت رجلا لفظ اريد به غير
 ما وضع له لعلاقة بين المحلين اذا الرجل وضع للفرد واريد به غير موضوعه وهو العموم
 ههنا بقرينة النفي كما اريد بالاسد الشجاع في قوله رأيت اسدا برمي بقرينة الرمي للعلاقة بينهما *
 وقد نص على مجازيته في شرح اصول الفقه لابن الحاجب واذا كان كذلك لا يمنع عدم
 دخولها في الحد صحة * على انا ان سلطان عمومها حقيقي لا يقدح ذلك في صحة الحد ايضا
 لان الحد المذكور لبيان العام صيغة ولفظ بدلالة مورد التقسيم للمطلق العام وعموم
 النكرة المنفية لم يثبت بالصيغة بل بالضرورة والحد المذكور جامع مانع للعام السبغى
 فيكون صحيحا * ولولم يشترط الوضع في اللفظ بان اجزى على اطلاقه ولم يلتفت الى
 مورد التقسيم لكان الحد متنا ولاها اذ هي لفظ ينتظم بجما من السميات معنى قتين
 بما ذكرنا ان الحد جامع كانه مانع قوله (ونحلة عجيبة اى طويلة) قيل لما كانت
 اجزاؤها كثيرة شملت الهواء اكثر من غيرها * وقيل لما طالت تشعبت اكثر مما اذا لم
 تطل * والقراءة اذا توسعت انتهت الى صفة العمومة * فالول درجات القراءة البتة
 ثم الابوة ثم الاخوة ثم العمومة فيها تنهى وتوسع وليس بعدها قراءة اخرى اذ سائر
 القربات بعده هذه الاربعة فرع لهذه الاربعة ولهذا انتهت المحرمة التي هي من احكام
 القراءة الى العمومة ولم تعد الى فروعها * ولم تعرض الشيخ للقول لان الاصل
 قراءة الاب اذ النسب الى الآباء * واعلم ان القاضى الامام ابازيد رحمه الله عرف العام
 كما عرفه الشيخ لكنه فسر الاسماء بالسميات كذا قال صاحب الميزان والانتظام لفظا ومعنى
 بطريق آخر فقال واما العام فانه ينتظم بجما من الاسماء لفظا او معنى كقوله الشئ فانه
 اسم لكل موجود ولكل موجود اسم على حدة والانسان اسم عام في جنسه لان جنسه
 يشتمل على افراد ولكل فرد اسم على حدة * ونقول مبطل عام اذا عم الامكنة فذكون
 عاما بمعناه وهو الحلول بالامكنة لاسماء يحتملها المطر * فسياق كلامه هذا يشير الى
 ان مراده من الاسماء التسميات لان قوله ولكل موجود اسم على حدة ولكل فرد اسم
 على حدة يدل عليه ويشير ايضا الى ان الانتظام لفظا ان يشتمل اللفظ اسماء مختلفة كالشئ
 فانه يشمل الارض والسماء والجن والانس وغيرها والانتظام معنى ان يشمل المعنى محال
 كثيرة فمدخل المحال المختلفة تحت العموم بواسطة المعنى كعنى المطر لما حلت محال كثيرة
 دخلت المحال تحت لفظ المطر دخول الموجودات تحت لفظ الشئ لكن بواسطة
 معناه وهو حلوله بها لا بلفظه لانه لا دلالة له على المحال بخلاف الشئ فان لفظه يدل
 على ما انتظمه * فالشيخ رحمه الله لما رأى ان انتظام اللفظ لدلالات الاسماء لالاسماء
 وأن دخول المحال تحت لفظ المطر بطريق الالتزام ولا مدخل له في التعريفات فسر
 الاسماء بالسميات والانتظام اللفظى والمعنوي بما ذكر في الكتاب احترازا عما اختاره

ونحلة عجيبة اى طويلة
 والقراءة اذا توسعت
 انتهت الى صفة
 العمومة

القاضي الامام واختيار الاصوب ووافقه شمس الائمة وصدر الاسلام ابو اليسر وغيرهما *
 قالشي والانس والجن ونحوها عام لفظي في اختيار القاضي الامام وعام معنوي
 في اختيارهم قوله (وهو كالشيء هذا من نظائر العام المعنوي والغرض من ايراده
 بعدما اورد نظير المعنوي مرة ان بين انه عام معنوي لالفظي كائنه القاضي وانه
 عام لا مشترك كاذهيب اليه بعض المتكلمين من اهل السنة فانهم لما تمسكوا في مسألة
 خلق الافعال بمموم قوله تعالى الله خالق كل شيء وقالوا الشيء اسم عام يتناول
 كل موجود فيدخل فيه الاعيان والاعراض اعترض الخصوم وقالوا قد خص منه
 ذات الله تعالى وصفاته فلا يجوز الاحتجاج به بعدالخصوص لخروجه عن كونه حجة
 او لصيرورته ظنيا * فاجاب بعض المتكلمين عن هذا الاعتراض باننا لانسلم انه عام
 بل هو مشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحقايق ولئن اعتبر معنى الوجود فذلك ايضا
 مختلف لانه يطلق على ذات الله تعالى وهو واجب الوجود وعلى غيره وهو جائز
 الوجود والاختلاف بين الوجودين اكثر من الاختلاف بين الشمس والذئبوع والباصرة
 لجواز المساواة بينهما في كثير من المعاني واستعمالها فيما نحن فيه فاذا اريد به المحدث
 يمنع دخول القديم تحتها كما في سائر الاسماء المشتركة * والعامه سلوا عمومهم وقالوا
 انه عام باعتبار مطلق الوجود فانه متحد واختلاف الحقايق لا يمنع الدخول تحت
 امر عام فان لفظ العرض يتناول الازداد وكذا لفظ اللون يتناول السواد والبياض
 بمعنى اعم منهما فلا يلزم منه الاشتراك وهذا معنى قوله وان كان كل موجود يعرف
 باسمه الخاص * ولكن بعضهم منعوا التخصيص فيه وقالوا التخصيص انما يجري
 فيما يوجب ظاهر الكلام دخول التخصيص فيه لولا التخصيص وهذا الكلام
 لا يوجب دخول الخطاب فيه فان من قال دخلت الدار وضربت جميع من فيها
 واخرجتهم منها لا يوجب ذلك دخوله في عموم كلامه ليصير ضاربا نفسه
 ومخرجا لها فلا يعد هذا تخصيصا وكذا في الاحكام اذا قال الرجل لامرأته طلقني من
 نسائي من شئت وله اربع نسوة لا يدخل الخطاب في هذا الخطاب حتى لو طلقت
 نفسها لا يقع فكذلك هذا * وحاصل هذا الجواب ان دليل العقل لا يصلح
 مخصصا لان التخصيص لاخراج ما يمكن دخوله تحت اللفظ وخلاف العقول
 لا يمكن ان يتناول اللفظ * ولان التخصيص يكون متأخرا متصلا او منفصلا
 وهذا سابق * واكثرهم سلوا كونه مخصوصا لان دليل العقل يصلح مخصصا
 عند طامة الفقهاء والمتكلمين ولكنهم لم يسلموا صيرورته ظنيا بمثل هذا التخصيص
 لان ذلك في تخصيص يقبل التعليل او التفسير كما سنعرف فاما فيما لا يقبله فلا ترى ان
 العام بالاستثناء وهو من دلائل التخصيص عندهم كدليل العقل لا يخرج من القطع
 الى الظن لانه لا يقبل التعليل فكذلك هذا * وهو به وان كان كل موجود يتعلق بقوله

وهو كالشيء اسم عام
 يتناول كل موجود
 عندنا ولا يتناول
 المعدوم خلافا للمعتزلة
 وان كان كل موجود
 ينفرد باسمه الخاص

يتناول كل موجود عندنا * وقوله ولا يتناول المعلوم معترض بينهما وفيه احتراز
عن مذهبهم * وقوله عندنا احتراز عن القول بالاشتراك لاعن قول المعتزلة فافهم قوله
(وهذا سهو منه أي قوله أو المعاني سهو منه وفي ذكر السهو دون الخطأ رعاية الأدب
اذ لا يصح في السهو للانسان والسهو ما يتنبه صاحبه بادنى تنبيه والخطأ ما لا يتنبه صاحبه
او يتنبه بعد اتعاب كذا قال صاحب المفتاح * ثم معنى قوله سهو أو مأول انه لا يتخلو من ان
اراد من قوله جمعا من المعاني تعددها حقيقة او مجازا * فان اراد الاول فلا يمكن تصحيح
كلامه لان تعدد المعاني حقيقة لا يكون بتعدد افرادها في الخارج بل بتعدد المعاني في الذهن
وذلك لا يكون الا بعد اختلافها فانك اذا رأيت انسانا وثبت في ذهنك معناه ثم
رأيت آخر وآخر لا يثبت معنى آخر في ذهنك وان كان انسانية زيد في الخارج غير
انسانية عمرو وخالد ولكن اذا رأيت اسدا او ذئبا او فرسا او غيرها يثبت معنى آخر
في ذهنك غير الاول فثبت ان تعدد المعاني انما يكون عند اختلافها وحينئذ لا يتناولها
لفظ واحد على سبيل الشمول لان افراد العام لا بد من ان تكون متفقة فاذا اختلفت
المعاني اختلفت افراد العام فلا يدخل تحت لفظ واحد الا بطريق البدل وذلك يسمى
مشتراكا ولا عموم له عنده ايضا * ولا يلزم على هذا لفظ العرض او الاعراض بانه
يشمل المعاني المختلفة على سبيل الحقيقة لان تناوله ليس لكونها معاني مختلفة في ذاتها
بل لكون كل واحد منها عرضا وهذا معنى واحد لا ترى انه لا يتناول البياض والسواد
او الحركة او السكون لانه سواد او بياض او حركة او سكون بل لكون كل واحد
منها مستحيل البقاء فيكون كالشيء يتناول كل موجود بمعنى الموجود لا غير * توضيحه
انه لم يوضع بازاء السواد او البياض فانه لو فسر معناه بانه السواد او البياض او نحوه
يخطأ لفظ * وقوله اختلافها وتغايرها ترادف ههنا وان كان الاختلاف في نفس
الامر اخص من التغاير لاستلزامه التغاير من غير عكس * وان اراد الثاني امكن
تصحيحه لان المعنى الواحد يجوز ان يسمى معاني مجازا لتعدد المعاني في الخارج بسبب تعلقه
بالحال المتعددة كالخصب بوصف بالعموم مجازا لما ذكرنا * ولا بد للعام من معنى متحد
يشترك فيه افراد العام ليصح شموله اياها به وهو معنى قولنا افراد العام متفقة الحدود
وذلك كلفظة مسلمون مثلا فانه لا يتناول الاشخاص الداخلة تحتها الا بمعنى الاسلام
ثم ذلك المعنى لما كان متعددا في الخارج فان اسلام زيد غير اسلام عمرو وان كان متصفا
حقيقة سماء معاني مجازا فيصير ما ذكر على هذا التأويل موافقا لما ذكرنا في التحقيق ولكن
كان ينبغي ان يقول والمعاني بالواو التي هي لملق الجمع ليصح هذا التأويل ويصير
تقدير كلامه العام ما يتناول جمعا من التسميات مع المعنى الذي به مسارت متفقة
ولكنه سماء معاني مجازا وهذا هو تفسير العام عندنا ايضا * قال شمس الأئمة
رحمه الله وهكذا رأيت في بعض النسخ من كتابه أي بالواو لكن قوله أو أي أبي هذا

وذكر الجصاص
رحمه الله ان العام
ما ينظم جمعا من
الاسماء او المعاني
وقوله او المعاني سهو
منه او مأول لان
المعاني لا تعدد الا
عند اختلافها
وتغايرها وعند
اختلافها وتغايرها
لا ينظمها لفظ واحد
بل يحتمل كل واحد
منها على الاثر
وهذا يسمى مشتركا
وقد ذكر بعد هذا
ان المشترك لا عموم له
فثبت انه سهو او
مأول وتأويله ان
المعنى الواحد لما
تعدد محله يسمى
معاني مجازا لا اجتماع
محاله لكن كان ينبغي
ان يقول والمعاني

التأويل لان او لاحد الشئين والاسم يشمل كليهما فلا يصح هذا التأويل الا ان
يحمل او بمعنى الواو وفيه بعد فلهذا قال والصحيح انه سهو * هذا معنى كلام الشيخ
رحمه الله وحاصله انه لم يجوز ان يشمل اللفظ معاني مختلفة لتلازم القول بمعوم
المعاني وجعل المعاني مجازا عن معنى واحد ولكن اخاه صدر الاسلام ابا اليسر رحمه
الله ذكر في اصول الفقه ان الجصاص بقوله او المعاني لم يرد عموم المعاني ولكن يحتمل انه
اراد بقوله من الاسماء او المعاني ما ينظم جمعا من الاعيان او الاعراض فانه اذا
قال المسلمون هم المسلمين اجمع واذا قال الحركات هم الحركات كلها وهي المعاني فحمل ابا اليسر
المعاني على حقيقته وهذا اصح لانه يجوز ان يتناول اللفظ الواحد معاني مختلفة
بمعنى اعم منها كما في قولنا المعاني والعلوم والاعراض ونحوها فان كلا
منها عام على الحقيقة لكونه موضوعا لجمع من مدلولاته ولكن بمعنى متحدد يشمل
الكل وهو مطلق المعنى والعلم والعرض كما اشترنا اليه الا ترى ان الشئ يتناول
المعاني المختلفة بمعنى الموجود كما يتناول الاعيان فيجوز ان يتناول لفظ آخر
معاني مختلفة بمعنى يشملها فعلى هذا يكون العام قسما ما يتناول الاعيان
بمعنى واحد وما يتناول المعاني بمعنى يعمها فيصح قوله او المعاني ويكون حده
متعرضا لقسمين فيكون جامعا ولا يتعرض حد المصنف الا لقسم واحد فلا يكون
جامعا الا ان يكون المراد من السمي مفهوم اللفظ حينئذ يتنا ولها وعن هذا قيل في
تحديد العام هو لفظ ينتظم جمعا من المفهومات بالوضع ولكن طعنه على ابي بكر
الجصاص ياتي هذا الحمل فانهم * ولا يلزم مما ذكرنا القول بمعوم المعاني لان العموم
وصف للمشتمل لا للمشتمل عليه اذا العام نعمت فاعل كما في قولنا الرجال فانه هو الموصوف
بالعموم لا الافراد الداخلة تحته وههنا الشامل هو اللفظ سواء اشتمل على اعيان
او على معان فيجوز وصفه بالعموم بالاتفاق * فاما المعنى اذا شمل اشياء من غير
ان يدل لفظه على التعمول كعنى المطر او الخصب اذا شمل الامكنة والبلاد فهذا هو
معنى لاف فعند العامة لا يوصف بالعموم الا مجازا وعند البعض يوصف به حقيقة
وما نحن فيه ليس من ذلك الباسب في شئ * ولا يقال حده ليس بمانع لان قوله
ما ينظم يتناول المعنى كما يتناول اللفظ والمعنى لا يوصف بالعموم حقيقة ولهذا تعرض
المصنف للفظ فقال كل لفظ * لانا نقول يجوز عنده وصف المعنى بالعموم حقيقة
فانه ذكر ان اطلاق لفظه بالعموم حقيقة في المعاني كما هو في الالفاظ يقال عنهم
الخصب باعتبار المعنى من غير ان يكون هـ : . كذا ذكر شمس الاثمة رحمه الله
قوله (واما المشترك) اى المشترك فيه لان المفهومات مشتركة والصفة مشتركة
فيها * وقوله احتمل كذا اى بالوضع عرف ذلك بمورد التقسيم لان هذا تقسيم نفس اللفظ
ودلالته على المعنى من غير نظر الى ارادة المتكلم والمجاز لا يثبت الا برادته * وقوله

والصحيح انه سهو
واما المشترك فكل
لفظ احتمل معنى من
المعاني المختلفة

من المعاني أو الاسماء يوهم ان عدد الثلاث شرط في الاشتراك كما هو شرط في العموم وليس كذلك بل الاشتراك يثبت بين المعنيين أو الاسمين ايضا كالقرء ولهذا قيل في حده هو اللفظة الموضوعية لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعها أولا من حيث هما مختلفتان * فاحترز بالموضوعية لحقيقتين مختلفتين عن الاسماء المفردة * وبقوله وضعها أولا عن المنقول * وبقوله من حيث هما مختلفتان عن مثل الشيء فإنه يتناول الماهيات المختلفة لكن لا من حيث انها مختلفة بل من حيث انها مشتركة في معنى واحد * وقوله أو اسما من الاسماء على اختلاف المعاني أو معنى من المسميات المختلفة المعاني باعتبار اختلافها لا باعتبار معنى يتعلها بخلاف العام فإنه قد يشمل المسميات المختلفة المعاني لكن للاختلاف في ذواتها بل بمعنى يشعلها كما ذكرنا * واعلم ان ذكر كلمة أوفى التحديد ان كان يؤدي الى تقسيم الحد فهو باطل لعدم حصول المنصوص وهو التعريف * وان كان يؤدي الى تقسيم المحدود لال تقسيم الحد فهو جائز لعدم الاختلال في التعريف * ثم ان تناول القسمين لفظ من الفاظ الحد فهو تقسيم المحدود والاف هو تقسيم الحد كما لو قيل الجسم ما يتركب من جوهرين أو أكثر يكون تقسيما للمحدود لتناول التركيب اياهما ولو قيل الجسم ما يتركب من جوهرين أو ماله ابعاد ثلاثة يكون تقسيما للمحدود لدخولهما تحت لفظ من الفاظ الحد فيفسد فقوله أو اسما من الاسماء من قبيل تقسيم المحدود لا من تقسيم الحد لدخولهما تحت قوله كل لفظ احتمل فيكون معناه المشترك ما احتمل واحدا من مفهومات اللفظ كما ان قوله في تحديد العام لفظا أو معنى تقسيم للمحدود لدخولهما تحت قوله ينظم * وقوله على اختلاف حال من قوله من الاسماء * وعلى معنى مع كافي قوله تجر فلان في العلوم على صفر منه أي مع * والعامل فيه الفعل المقدر في الفرف * ومحل الفرف النصب على الصفة لاسما * واللام في المعاني بدل من الاضافة * وتقدير الكلام احتمل اسما مستقر هو من الاسماء مختلفة معانيها * وقوله على وجه حال من المعاني ومن الاسماء جميعا بمعنى الشرط * والعامل فيه احتمل * واللام في الجملة بدل من الاضافة * والتقدير احتمل معنى من المعاني أو اسما من الاسماء بشرط ان لا يثبت الإواحد من المعاني أو الاسماء أي واحد من مفهوماته * ومرادا تمييز * والضمير في بد راجع الى اللفظ * ثم المراد من المعاني ان كان مفهومات الالفاظ فالمراد من الاسماء الالفاظ الدالة عليها ولهذا قال شمس الأئمة الكردي رحمه الله تعالى ان لفظ العين ان كان موضوعا بازاء لفظ الشمس والنبوع والذهب فهو نظير اشتراك الاسماء وان كان موضوعا بازاء مفهومات هذه الالفاظ فهو نظير اشتراك المعاني * وان كان المراد ههنا المعاني الذهنية كالعلم والجهل وهو الظاهر فالمراد من الاسماء المسميات أي الاعيان فالعين على هذا نظير الاسماء وكذا المولى والقرء ولهذا قال بعده من الاسماء ونظير المشترك في المعاني الاخفاء للاظهار والسر والنهل للرى والعطش ولفظ بان بمعنى انفصل وظهر وبعد * وقوله

أو اسما من الاسماء
على اختلاف المعاني
على وجه لا يثبت
الا واحد من الجملة
مراد به مثل العين
اسم لعين الناظر وعين
الشمس وعين الميزان
وعين الركبة وعين
الماء وغير ذلك
ومثل المولى

من الاسماء قيل يتعلق بالقرء اى مثل القرء الذى هو بمعنى الحيز والطهر فانه من الاسماء الجامدة وهو المشترك دون القرء الذى بمعنى الجمع والانتقال * والاوجه انه يتعلق بالجموع اى هذه النظائر من الاسماء لامن المعاني كما بينا * قوله وغير ذلك فانه اسم ايضا للدينار والمال النقد والجاوس والديدان والمطر الذى لا يقلع وولد البقر الوحش وخيار الشئ ونفس الشئ يقال هو هو بعينه والناس القليل يقال بلد قليل العين اى قليل الناس وماء عن عين قيلة العراق يقال نشأت صحابة من قبل العين وحرف من نحروف المعجم وعيب في الجلد يقال في الجلد عين * واعاد لفظة مثل في المولى لثلاثتهم عطفه على مفهومات العين فيفسد المعنى اذا ولان المفارقة بين الشئتين قد تكون على وجه يكون بينهما غاية الخلاف كالضدين وقد لا تكون كذلك ولا يبعد ان يذهب الوهم الى ان اللفظ اذا دل على شئ لا يجوز ان يدل على ضده لغاية البعد بينهما بخلاف القسم الآخر الا ترى انه لا يقبل العموم بالاتفاق فالشيخ ازال ذلك الوهم بايراد هذين النظيرين وبين ان الاشتراك ثبت في النوعين جميعا * ثم لما بين ان لعموم المشترك اورد نظيرا من هذا الجنس وهو الصريم توضيحا لما ادماه اذ هو اشد دلالة على انتفاء العموم لان احدا لم يقل بالعموم في مثل هذا المشترك كما سمينه ولهذا قال على الاحتمال لاعلى العموم * واعلم ان الاشتراك خلاف الاصل والمراد به ان اللفظ اذا دار بين الاشتراك وعدمه كان الاغلب على النقص وعدمه لان الاشتراك يخل بالفهم في حق السامع لتردد الذهن بين مفهوماته وقد يتعذر عليه الاستكشاف امالية المتكلم اول الاستكشاف من السؤال فيحمله على غير المراد فيقع في الجهل وربما ذكره لغيره فيصير ذلك سببا لجهل جمع كثير ومن هذا قيل السبب الاعظم في وقوع الاغلاط حصول اللفظ المشترك وكذا في حق القائل لانه يحتاج في تفسيره الى ان يذكره باسم خاص فيقع تلفظه بالمشارك مبثا * ولانه ربما نل ان السامع تبني للقرينة الدالة على المراد مع ان السامع لم يتنبه لها فيتضرر ركن قال لبعده اعط فلانا عينا واراد به نخيرا او شيئا آخر من الاعيان فاعطاه ديناراً فيتضرر السيد * فهذا يقتضى امتناع الوضع كاذب اليه جاعة ولكن وقوعه لما في ذلك بقى اقتضاء المرجوحية وهو المعنى بكونه غير اصل * يوضح ما ذكرنا ان لكل فرد من افراد المشترك اسما خاصا آخر به بصير اللفظ المشترك مراد فالذلك المعنى من غير عكس ولكنه انما وقع اما لغلظة من الواضع ان كانت اللغات اصطلاحية كما ذهب اليه ابو هاشم واتباعه بان نسي وضعه الاول وقد اشتهر في قوم فوضعه ثانيا لمعنى آخر واشهر في آخرين ثم تراضى الكل على الوضعين او لاختلاف الواضعين بان ما وضعه واضع لمعنى وضعه آخر لاخر ثم اشتهر كلاهما بين الاقوام او القصد الى تعريف الشئ لغيره بجملا غير فصل اذ هو مقصود في بعض الاحوال كالتفصيل في عامة الاحوال الا ترى ان ابا بكر رضى الله تعالى عنه كيف اجل على الكافر الذى سأل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت ذهابهما

والقرء من الاسماء
وهو مأخوذ من
الاشتراك

الى النار وقال من هو فقال هو رجل يهديني السبيل * وان كانت توقيفية كاذب
اليه الاشعري وابن فورك فلا يتلأ كما في ازال التشابه فيلزم بما ذكرنا ان لا يدل على
كلا المعنيين بالوضع خلافا لقوم لما سذك * واعلم ان النزاع فيما اذا اريد به كل واحد
من معنييه لا المجموع من حيث هو مجموع فانه غير متنازع فيه والفرق بينهما ثابت اذ من
شرط الارادة الخطور بالسال ويجوز ان يكون مريدا لهذا ولذلك ويكون غافلا عن
المجموع من حيث هو مجموع لفقلته عن الهيئة الاجتماعية التي هي احدا جزاء المجموع من
حيث هو مجموع * ويتضح الفرق بان في اعتبار الجمعية يصير كل واحد من المعنيين جزء
المعنى وبدون هذا الاعتبار يصير كل واحد كانه هو المعنى بتمامه الا ترى انك لو قلت كل
من دخل دارى فله درهم يستحق كل داخل درهم ولو قلت جميع من دخل دارى فله
درهم يستحق جميع الداخلين درهم او احدا * واذا عرفت هذا فاعلم انه يجوز عند الشافعي
وابي بكر الباقلاني وجاعة من المعتزلة كالجبايئ وعبد الجبار وغيرهم ان يراد بالمشارك كل
واحد من معنييه او معانيه بطريق الحقيقة اذا صح الجمع بينهما كاستعمال العين في الباصرة
والشمس لا كاستعمال القرء في الخيض والبلهر معا واستعمال افعل في الامر بالشيء والتهديد عليه
لانه يمنع الجمع بينهما عند الشافعي وابي بكر متى تجرد المشترك عن القرائن الصارفة الى احد
معنييه وجب حمله على المعنيين كسائر الالفاظ العامة وعند الباقرين لا يجب ففسار العام عندهما
فحين قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها * وعند بعض المتأخرين يجوز اطلاقه عليهما مجازا
لاحقيقة * وعند اصحابنا وبعض الحققين من اصحاب الشافعي وجميع اهل اللغة وابي هاشم
وابي عبد الله البصري لا يصح ذلك حقيقة ولا مجازا * فن يجوز ذلك حقيقة تمسك بقوله
تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال
والشجر والدواب وكثير من الناس فقل اريد بالسجود وهو لقنا واحد معنيان مختلفان
لان سجد الناس وهو وضع الجبهة غير سجد الدواب وهو الخشوع والاسل في الاطلاق
الحقيقة والدليل على ان المراد من سجد الناس وضع الجبهة لان الخشوع تخصيص كثير
من الناس بالسجود دون من عداهم ممن حق عليه العذاب مع استوائهم في السجود بمعنى
الخشوع * وبقوله عز ذكره ان الله وملائكته يصلون على النبي اريد به معنيان مختلفان
لان الصلوة من الله تعالى رجة ومن الملائكة استغفار مع ان الاصل في الاطلاق الحقيقة *
ومن يجوز ذلك مجازا لا حقيقة قال لا يسبق المجموع الى الفهم عند اطلاق المشترك بل
يسبق احدهم فمفهومه على سبيل البديل فيكون حقيقة في احدهم معنييه فلو اطلق عليهما كان
مجازا لكونه مستملا في غير ما وضع له لعلاقة مخصوصة وهي تسمية الكل باسم الجزء وفيه
تقليل الاشتراك الذي هو خلاف الاصل لانه لو كان حقيقة فيهما صار مشتركا بين ثلاثة
معان * واما العامة فقالوا لوجاز استعماله فيهما معا يلزم الجمع بين المتنافيين لكون المستعمل
مريدا لاحدهم ومهمة خاصة ضرورة كونه مريدا لهما غير مريدا لياهما ايضا لاستعماله في المفهوم

الآخر المستلزم لعدم ارادة الاول باعتبار اصل الوضع فيكون كل واحد من مفهوميه مراداً وغير مراد* يوضحه ان اللفظ بمنزلة الكسوة للعاني والكسوة الواحدة لا يجوز ان يكتسبها شخصان كل واحد يكما لها في زمان واحد فكذلك لا يجوز ان يدل اللفظ الواحد على احد مفهوميه بحيث يكون هو تمام معناه ويدل على المفهوم الآخر كذلك ايضا في ذلك الزمان نعم انما يجوز ذلك لو كان كل واحد من مفهوميه جزء المعنى فيكون دلالة على المجموع من حيث هو مجموع وقد اتفقوا انه ليس كذلك* ولانه لا يتحقق مقصود الواضع لانه ما وضعه الا لفرد من افراد مفهوماته فقط ولا يحصل الابتلاء ولا التعريف الاجالى ايضا لانه يصير معلوماً من كل وجه* واما تمسكهم بالآية الاولى فضعيف لان المراد من السجود هو الخشوع والانقياد على ما قيل وهو يعنى الجميع فلا يختلف المعنى* والاوجه ان قوله تعالى وكثير مرفوع بفعل مضمر يدل عليه يسجد الاول اي ويسجد له كثير من الناس سجد طاعة وعبادة فيكون يسجد الاول بمعنى الانقياد والخشوع والثاني بمعنى العبادة فيختلف المعنى لاختلاف اللفظ* وكذا تمسكهم بالآية الثانية لان المراد من الصلوة هو العناية بامر الرسول انظروا لشرفه فيعم الرحمة والاستغفار* او تقديرا لآية ان الله يصلي وملائكته يصلون* واما قولهم يجوز ذلك مجازا تسمية لكل باسم الجزء ففاسد لان اطلاق اسم الجزء على الكل وعكسه انما يجوز للضرورة بينهما اذ الجزء مستلزم للكل من حيث هو جزء والكل مستلزم للجزء من كل وجه فان الوجه مستلزم للذات والذات مستلزمة له ايضا فيجوز ذكر الوجه وارادة لازمه وعكسه فاما ما نحن فيه فليس من هذا الباب لان الذبوع الذي هو من مفهومات العين لا يستلزم الشمس ولا الباصرة ولا الذهب بوجه وكذا العكس وكيف يستلزمها ولا اتصالها بها بوجه لان حيث الوجود ولا من حيث كونه مفهوم اللفظ لان كونه من مفهومات العين لا يتوقف على كون الباقي مفهوم مائة فلا يكون بينهما علاقة بوجه فلا يجوز اطلاقه عليهما مجازا كما لا يجوز حقيقة لان المجاز ذكر الملزوم وارادة اللازم وقيل انه يعنى في النفي دون الاثبات كالنكرة والجامع ان كل واحد منهما يتناول واحداً من الجملة غير عين وقيل لا يتم فيه ايضا لما ذكرنا* والجواب عن الاعتبار بالنكرة ان عمومها في النفي انما يثبت ضرورة صدق خبره لا بموجب اللفظ ومثل تلك الضرورة لم يوجد في المشترك فانك لو قلت مارأيت هنا وارادت به الذبوع دون سائر مفهوماته لكنت صادقا وان تعم في ذلك المفهوم بخلاف قولك مارأيت رجلا كذا في الميزان ولا يلزم عليه ما لو حلف لا يكلم موابه حيث يتناول يمينه الاعلى والاسفل وفيه تعميم المشترك في النفي لان ذلك ليس لوقوعه في موضع النفي بل لان المعنى الذي دعاه الى اليمين وهو بغضه اياهم غير مختلف فيها فلا يتحقق فيه الاشتراك بل اللفظ في هذا الحكم بمنزلة العام فان اسم الشيء يتناول الموجودات كلها باعتبار معنى واحد وهو صفة الوجود فكان منتظما لكل كذا هذا هكذا ذكر شمس الائمة ربه الله في اصول الفقه ومال الى القول الاول في المبسوط وشرح الجامع قوله (وهذا يفارق الجمل) انما

ولا عموم لهذا اللفظ
وهو مثل الصريم
اسم ليل والصبح
جميعا على الاحتمال
لا على العموم وهذا
يفارق الجمل

ذكر هذا لان بعض من صنف في هذا الفن جعل الكتاب قسمين متشابهين او جعل كل كلام فيه ظهور من انواع الحكم وجعل كل كلام فيه خفاء من اقسام التشابه وجعل المشترك من انواع الجمل وجعل الجمل بما يعرف بالتأمل في القرائن اذا المذهب عنده ان التشابه مع جميع اقسامه مما يمكن ان يعلمه الراشح في العلم فالعصف رجه الله في ذلك وفرق بينهما بما ذكر كذا سمعت من شيخى قدس الله روحه * فان قلت هذا تقسيم معقول سهل المأخذ موافق للكتاب وهو قوله تعالى * هو الذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات * فن ابن وقع هذه التقاسيم المعضلة المخالفة لظاهر الكتاب التى ذكرتموها * قلت كم من شئ يترأى انه هو الصواب فاذا كشف عنه الغلاء بالتأمل ظهر ان الحق غيره فانم النظر ان الاقسام المذكورة هل هى * ووحدة في الكتاب ام لا فاذا وجدتها فلا بد من القبول اذ ليس الخبر كالمعاينة ثم اذا اشتبه عليك النص فتأمل فيه هل هو مقتضى لقصر الكتاب على القسمين ام لا ولعمري انه لا يقتضى ذلك لان قوله تعالى منه آيات محكمات معناه بعضه آيات محكمات وقوله واخر سفة لحذوف دل عليه الظاهر وهو آيات وتقديره والله اعلم ومنه آيات اخر متشابهات فهذا يدل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه ولا يدل على ان ليس فيه غيرهما كيف ولم يوجد من طرق القصر وهى العطف كقوله زيد شاعر لا منجم او الالف والاستثناء كقوله ما زيد الاشاعر او انما كقوله انما زيد ذاهب او التقديم كقوله تميمى انا في هذا المقام شئ * الا ترى انه لو عطف عليه وآيات اخر مفسرات وآيات اخر شجلات لا مقام ولو اقتضى الكلام الاول القصر على القسمين لم يستقم العطف عليه كما لو قيل * منه آيات محكمات والباقي متشابهات * واجيب عنه ايضا بان الله تعالى قال * وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم * والحكم لا يحتاج الى البيان والتشابه لا يرجح بيانه فلا بد من ان يكون فيه قسم آخر يتوقف على بيان الرسول عليه السلام ليصح اسناد البيان اليه في قوله تعالى * لتبين للناس ما نزل اليهم * فثبت انه ليس بمقتصر على القسمين * ولغايل ان يقول ليس المراد من البيان ما زعمت بل المراد منه التبليغ اذ هو بيان ايضا الا ترى انه عليه السلام امر ببيان ما نزل اليه والبيان الذى اضيف الى جميع ما نزل ايسر الاتبليغ فاما بيان الجمل فهو بيان لبعض ما نزل لالئكه * والاولى ان يقال ان في الكتاب قسمين يتوقف معرفته على بيان الرسول كالصلوة والربوا والتشابه لا يرجح بيانه والحكم لا يتوقف معرفته معناه على البيان فثبت انه لم يقتصر على القسمين وحاصله حينئذ يرجع الى ما ذكرته اولا * وبيان الفرق من وجهين * احدهما ان المشترك قسمان قسم يمكن ترجيح بعض وجوهه بالتأمل في معناه لغة من غير بيان آخر وقسم لا يمكن الترجيح فيه الا بالبيان فهذا القسم الاخير من اقسام الجمل دون الاول كما زعم المخالف * والثاني ان المشترك هو ما يمكن الوقوف على المراد منه بالتأمل من غير بيان فاذا لم يمكن ذلك لا يسمى مشتركا بل هو من اقسام الجمل فعلى الوجه الاول يسمى القسم الاخير مشتركا مع كونه شجلا وعلى

لان المشترك يشتمل
الادراك بالتأمل في
معنى الكلام لعدة

الثاني لا يسمى مشتركا أصلا * والوجه الأول أصح وإن كان ظاهر كلام المصنف يشير إلى الوجه الثاني لدخول هذا القسم في حد المشترك ولولم يجعل هذا القسم من المشترك لم يكن الحد مانعا * والباء في التأمل للاستعانة وفي برجان للسببية وكلاهما يتعلق بالادراك * ولغة تمييز للمعنى في قوله معنى الكلام من باب ملاء الأثناء أصلا * وقوله لغة بعده تمييز عن النسبة * ونظير ما يحتمل الادراك بالتأمل في معناه لغة قوله تعالى * ثلاثة قروء * فإن أصحابنا تأملوا في معنى القراء فوجدوه دالا على الجمع والانتقال في أصل اللغة وذلك في الحيض دون الطهر لأن المجتمع هو الدم والانتقال يحصل بالحيض إذ الطهر هو الأصل * وتأملوا في لفظ الثلاثة فوجدوه دالا على الأفراد انكاملة وذلك في الحمل على الحيض فحملوه عليه * ولقائل أن يقول معنى الجمع يدل على الطهر لا على الحيض لأن الطهر هو الجامع والدم ليس بجامع بل هو مجتمع فوله (معنى زائد) ثبت شرعا كالربوا فإنه اسم للزيادة وهي بنفسها ليست بمرادة لأن البيع وضع للاسترباح وكالصلوة فإنها اسم للدعاء أو تحريك الصلوتين وليس ذلك بمراد بنفسه * أو لانسداد باب الترجيح لغة كالنهل للعطشان والريان والصريم للصبح والهيل وكالواوصى بثلاث ماله لمواليه وله موال اعتقوه وموال اعتقهم ومات قبل أن يبين بطلت الوصية لأن المولى مشترك يتناول الأعلى والأسفل حقيقة واستعمالا ولا يمكن ادخالهما جميعا في الانتخاب لاختلاف المعنى لأن الأعلى منهم والأسفل منهم عليه ولا يمكن التعمين لأن مقاصد الناس مختلفة فمنهم من يقصد الأعلى بالوصية مجازاة وشكرا لانعامه ومنهم من يقصد الأسفل اتماما للانعام فلا يوقف على مراد الموصى وربما يؤدي التعمين إلى إبطال مراده فلذلك بطلت الوصية * وقال زفر رجه الله أن الوصية للفريقين وجعله قياسا مالحف لا يكتم مواله حيث يتناول يمينه الأعلى والأسفل * ولكن الفرق بينهما أن المقصود في الإيصاء مختلف فاما المقصود في الين فلا يختلف فيمكن أن يجعل كلامه مجازا عن أحدهما بالنظر إلى اتحاد المقصود ويتمم باعتبار هذا الجواز * وعن أبي يوسف رجه الله أنه أجاز الوصية وسرفها إلى الموال الذين اعتقوه لأن شكر الانعام واجب وتمامه مندوب فصار صرفها إلى أداء الواجب أولى * والجواب أن هذا الوجوب لا يدخل في الحكم فلا يصح اعتباره في الحكم * وعن محمد رجه الله أنه قال إذا اصطلموا على أحده صح لأن الجهالة تزول به كافي مسألة الإقرار لأحد هذين كذا في جامع المصنف وشمس الأئمة رجهما الله * والحاصل أن الحمل قسمان ما ليس له ظهور أصلا كالصلوة والزكاة والربوا وماله ظهور من وجه كالمشترك الذي انسب فيه باب الترجيح فإنه ظاهر في أن المتكلم أراد هذا أو ذاك ولم يرد شيئا آخر ولكنه يحمل في تعيين ما أراده من المعنيين فقوله لمعنى زائد ثبت شرعا إشارة إلى القسم الأول وقوله أو لانسداد باب الترجيح لغة إشارة إلى القسم الثاني قوله (واما المأول فكذا) قيد بقوله من المشترك وبغالب الرأي وهما ليسا

برجان بعض
الوجوه على البعض
فقبل ظهور الرجان
سمى مشتركا فاما
المحمل فلا يدرك
لغة لمعنى زائد ثبت
شرعا أو لانسداد
باب الترجيح لغة
فوجب الرجوع فيه
إلى بيان المحمل على
ماتين أن شاء الله
تعالى واما المأول
فاترجم من المشترك
بعض وجوهه
بغالب الرأي

بلازمين فان صاحب الميزان ذكر فيه ان الخفي والمشكل والمشكل والمجمل اذ الحقها
 البيان بدليل قلعي يسمى مفسرا واذا زال الاشكال اى الخفاء بدليل فيه شبهة كخبر
 الواحد والقياس يسمى مأولا * وذكر في التقويم بعد ذكر المأول وتفسيره كما
 فسر الشيخ هنا وكذا المراد من الكلام متى خفي لدقته فوضح بالرأى كان مأولا *
 وقال صدر الاسلام المأول اسم لمشارك تناول بعض ما دخل تحت بدليل غير مقطوع
 به من القياس ونحوه ثبت بما ذكرنا ان القيد ليس بلازمين فعلى هذا يكون المراد
 من قوله من المشترك ما فيه نوع خفاء ومن غالب الرأى ما يوجب الظن فيكون تفسير
 الكلام المأول ما ترجح بمافيه خفاء بعض وجوهه بدليل ظني فقوله ما ترجح بعض وجوهه
 بمنزلة الجنس فدخل فيه المفسر بقوله بدليل ظني احتراز عنه * وقوله بمافيه خفاء
 ليس بلازم ايضا لان الظاهر والنص يقبلان التأويل اينما قال شمس الأئمة المفسر
 فوق الظاهر والنص لان احتمال التأويل قائم فيهما منقطع في المفسر * فالاول ان
 يجعل قوله من المشترك زائدا لاعتبار عافيه خفاء او يعمل بمعنى المحتمل اى المأول
 ما ترجح من اللفظ المحتمل بعض احتمالاته ليتناول الجميع ولكنه خلاف الظاهر فان
 سياق كلامه يدل على ان المراد هو المشترك الذى سبق ذكره فان المعرفة اذا اعيدت
 معرفة كانت الثانية عين الاولى * وقيل في حد التأويل هو اعتبار احتمال بعضه
 دليل يصير به اغلب على الظن من المعنى الذى دل عليه الظاهر * ثم قيل انما دخل
 المأول في اقسام النظم لان الحكم بعد التأويل يضاف الى الصيغة واللغة لان اضافة
 الحكم الى الدليل الاقوى اولى ولهذا كان الحكم في المنصوص عليه مضافا الى
 النص لا الى العلة لانه اقوى منها وان كان في غير محل النص مضافا الى العلة بخلاف
 المفسر لان التفسير اللاحق به مثله في القوة فيجوز اضافة الحكم الى المفسر وهذا
 كما لجمل اذ الحقه البيان بخبر الواحد يكون ذلك ثابتا قطعا وان كان خبر الواحد لا يوجب
 الحكم بنفسه قطعا لان بعد البيان يضاف الحكم الى المفسر لكونه اقوى لالى خبر
 الواحد الا ترى ان خبر الواحد وهو قوله عليه السلام اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد
 تمت صلوتك لما التحق بآنا بقوله تعالى * اقيموا الصلوة * ثبتت فرضية الفسدة الاخيرة
 لما ذكرنا * قال العبد الضعيف اصفح الله شانه اما قولهم المأول من اقسام النظم بالطريق الذى
 ذكرنا فمشكل لانه ان كان يستقيم فيما اذا ترجح بعض وجوه المشترك بالرأى فلا يستقيم فيما
 اذا ظهر المراد من الخفي او المشكل بالرأى ولا فيما اذا حل الظاهر او النص على بعض
 محتملاته بدليل ظني لانها ليست من اقسام الصيغة واللغة الا ان يجعل قوله من المشترك
 قيد الازم عند المنصف وفيه تعسف * واما قولهم الجمل اذ الحقه البيان بخبر الواحد
 يكون الثابت به قطعيا فليس كذلك لما ذكرنا ولان مثل هذا البيان لا يوجب الكشف
 لكونه ظنيا مثل القياس فكيف تثبت به الفرضية فانها لا تثبت الا بما هو قطعي الدلالة

وهو مأخوذ من
 آل يؤل اذا رجع
 واولته اذا رجعت
 وصرفته لانك لما
 تأملت في موضع
 اللفظ فصرفت اللفظ
 الى بعض المعاني
 خاصة

والثبوت فان خبر الواحد لا يثبت العرضية وان كان قطعي الدلالة وكذا العام المخصوص وان كان قطعي الثبوت واي فرق بين معرفة المراد من المشترك بالرأى الذى هو ظني وبين معرفة المراد من الجمل بخبر الواحد الذى هو ظني * وامامة دلالة بالعمدة ففاسد لاننا نسلم انها فرضية بل هي واجبة ولكن الواجب نوعان واجب في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رحمه الله حتى منع تذكر صحة الفجر كتذكر العشاء واجب دون الفرض في العمل فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى وجب سجود السهو بتركها ولكن لا تفسد السجدة فالعمدة من القسم الاول فذلك سمياها فرضا فاما ان يجب اعتقاد فرضيتها بحيث يكفر جاحداها او يضل فلا * الاترى اربابا بكر الاصم ومالك لم يكفرا بانكارهما فرضيتها ولم يكفر ابن عباس رضي الله عنهما بانكارهما الفرض مع حقوق البيان بأية الربو في الاشياء الستة * وأم يكفر من انكر تقدير فرض المصحح بالربع مع حقوق خبر المغيرة بآنا بجمل الكتاب وهو قوله تعالى واسمها برؤسكم حتى قال بعض اصحابنا بالتقدير بثلاثة اصابع والشافعي بالقلل ومالك بالاستيعاب وكيف يثبت الحكم قطعا بمثل هذا البيان وفي نبوته بآنا شبهة * اولته بضم التاء اذا رجعت وصرفته بفتح التائين * وصرار ذلك عاقبة الاحتمال اى احتمال اللفظ اياه * قال الله تعالى هل ينظرون الا تأويله * اى عاقبة امر الكتاب وما يزول اليه من تين صدقه وظهور صحة ما نطق به من الوعد والوعيد قوله (وليس هذا كالجمل) اى ليس الاول على التفسير الذى قلنا كالجمل الذى عرف عنه ببيان الجمل فان ذلك مفسر وليس بمأول وكذا الظاهر او النص او المشكل او غيرها اذا التحق به بيان قاطع فهو مفسر لا مأول فلا يكون ما ذكر مختصا بالجمل ولكن غرضه اثبات الفرق بين التفسير والتأويل لان الحديث المذكور يقتضى حرمة تفسير القرآن بالرأى بآكد الوجوه واجماع الامة من حيث العمل على استخراج معاني القرآن بالرأى يقتضى الجوار ولا بد من التوفيق ففرقوا بينهما وقالوا انتهى وارد عن التفسير دون التأويل * ثم اختلفوا في الفرق فقيل التفسير هو الاخبار عن شان من نزل فيه وعن سبب نزوله وذلك علم الصحابة رضي الله عنهم لانهم شهدوا ذلك فهم يقولون فيه بالعلم وغيرهم بالرأى والتأويل هو تبين ما يحتمل اللفظ من المعاني ولهذا قيل التفسير للصحابة والتأويل لانهم * وقيل التفسير بيان لفظ لا يثبت الاوجه واحد والتأويل توجيه لفظ توجه الى معان مختلفة الى واحد منها بما ظهر عنده من الاحالة * وقال الشيخ ابو منصور رحمه الله التفسير هو القطع على ان المراد باللفظ هذا بان قام دليل مقطوع به على المراد يكون تفسير اصحها مستحسننا وان قطع على المراد لا بدليل مقطوع به فهو تفسير بالرأى وهو حرام لانه شهادة على الله تعالى بما لا يأمن ان يكون كذبا * فاما التأويل فهو بيان عاقبة الاحتمال بالرأى دون القطع فيقال توجه اللفظ الى كذا وكذا وهذا الوجه او وجه لشهادة الاصول فلم يكن فيه شهادة على الله تعالى كذا في شرح التأويلات فالصنف اختار قول الشيخ ابي منصور رحمه الله قوله (مأخوذ من كذا) مدار تركيب السفيديل على الكشف لما ذكر * ومنه يقال سمرت البيت اى كنسته *

فقد اولته اليه وصرار
ذلك عاقبة الاحتمال
بواسطة الرأى قال الله
تعالى * هل ينظرون
الا تأويله * اى عاقبته
وليس هذا كالجمل
اذا عرفت بعض
وجوه ببيان الجمل
فانه يسمى مفسرا لانه
عرف بدليل قاطع
فسمى مفسرا اى
مكشورا فكشفا لاشبهه
مأخوذ من قولهم
اسفر الصبح اذا اضاء
اضاءة لاشبهه فيه
وسمرت المرأة عن
وجهها اذا كشفت
التقاب فيكون هذا
اللفظ مقلوبا من
من التفسير

ومنه السغير لانه يكشف مراد اثنين وسافر الرجل انكشف عن البنيان ومنه السغير لانه
يكشف عن اخلاق المرء واحواله فيكون هذا اللفظ اي التفسير مقلوباً من التفسير ومعناهما
واحد وهو الكشف والافهار على وجه لاشبه فيه فيكون من باب الاشتقاق الكبير
كجذب وجذب وطسم وطسم الا انه قيل السفر كشف الظاهر لما ذكرنا والفسر كشف
الباطن ومنه التفسير للقارورة التي يؤتى بها عند الطبيب لانها يكشف عن باطن العليل فسمى
كشف المعاني تفسيراً لانه كشف باطن الالفاظ قوله (وهذا معنى قول النبي) اي
ما ذكرنا ان التفسير هو الكشف بلا شبهة هو المراد من التفسير المذكور في الحديث *
وقوله عليه السلام فليتبوا امرىء الخبر اي فقد تبوا اي اتخذ النار مثلاً + قضى بتأويله
الباء للاستعانة والضمير في انه راجع الى الحاصل بالتأويل والاجتهاد اي حكم بان ما صرفت
اللفظ اليه واجتهدت في استخراجها هو مراد الله تعالى * وفي هذا اي الحديث ابطال قولهم
الذكر * وماروى عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال كل مجتهد مصيب اراد به في
حق العمل اي يجوز له العمل بما ادى اليه اجتهاده ويؤجر عليه وان كان خطأ عند
الله تعالى او اراد ان كل مجتهد مصيب في المقدمات ولكنه يقع في الخطأ بعد ذلك ان
اسباب الحق غيره قوله (الظاهر اسم لكذا) المراد من الظاهر هو المعطالع
اي الشيء الذي يسمى ظاهراً في اصطلاح الاسويين * ومن قوله مانظر الظهور
الغوى فلا يكون فيه تعريف الشيء بنفسه اذا الاول بمنزلة المسلم فلا يراعى فيه المعنى *
وقيل هو مادل على معنى بالوضع الاصلي او اللفظي ويشتمل فيه احتمالاً مرجوحاً
* وقيل هو مالا يفتقر في افادته لعناء الى غيره قوله (واما النص فكذا)
اعلم ان اكثر من تصدى لشرح هذا الكتاب والمختصر ذكروا ان قصد المتكلم اذا
اقرن بالظاهر صار نصاً وشرط في الظاهر ان لا يكون معناه مقصوداً بالسوق اصلاً
فرقا بين النص وبين النص * قالوا لو قيل رأيت فلان حين جاءني القوم كان قوله جاءني القوم ظاهراً
في مجيء القوم لكونه غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصاً في مجيء القوم
لكونه مقصوداً بالسوق * وهذا لان الكلام اذا سبق لمقصود كان فيه زيادة ظهور
وجلاء بالنسبة الى غير السوق له ولهذا كانت عبارة النص راجحة صلى اشارته *
قالوا واليه اشار المصنف بقوله بمعنى من المتكلم لاني نفس الصيغة وبقوله فازداد
وضوحاً على الاول بان قصده وسبق له * قلت هذا الكلام حسن ولكنك تخالف
لعامة الكتب فان شمس الأئمة رحمه الله ذكر في اصول الفقه الظاهر ما يعرف المراد
منه بنفس السماع من غير تأمل مثله قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم * وقوله جل
ذكره * واحل الله البيع * وقوله عز اسمه فاقطعوا ايديهم وهذا ونحوه ظاهر يوقف على
المراد منه بسماع الصيغة * وهكذا ذكر القاضي الامام ابو زيد في التوقييم وصدر الاسلام
ابو اليسر في اصول الفقه ايضا * ورأيت في نسخة اخرى من تصانيف اصحابنا

وهذا معنى قول النبي
عليه السلام: فسر
القرآن براهه فينبوا
مقده من النار اي
قضى بتأويله واجتهاده
على انه مراد الله
تعالى لانه نصب
نفسه صاحب وحى
وفي هذا ابطال قول
المعتزلة في ان كل
مجتهد مصيب لانه
يصير الثابت
بالاجتهاد تفسيراً
وقطعاً على حقيقته
مراداً وهذا باطل
واما القسم الثاني فان
الظاهر اسم لكل
كلام ظهر المراد به
للسامع بصيغته مثل
قوله تعالى فاتكبروا
مطاطب لكم من النساء
فانه ظاهر في الاطلاق
وقوله تعالى احل
الله البيع هذا ظاهر
في الاحلال واما
النص فما ازداد

وضوحا على الظاهر
بمعنى من المتكلم لا
في نفس الصيغة
ماخوذ من قولهم
نصصت الدابة اذا
استخرجت تكلفك
منها سيرافوق سيرها
العتاد وسمى مجلس
العروس منصة
لانه ازداد ظهورا
على سائر المجالس
بفضل تكلف اتصل
به ومثاله قوله تعالى
فانكحوا ما طاب
لكم من النساء مثني
وثلاث ورباع فان
هذا ظاهر في الاطلاق
نص في بيان العدد
لانه سبق الكلام
للعدد وقصده
فازداد ظهورا على
الاول بان قصده
وسبق له ومثاله قوله
تعالى * واحل الله
البيع وحرم الربوا *
فانه ظاهر لتحليل
والتحريم نص الفصل
من البيع والربوا
لانه سبق الكلام
لاجله فازداد
وضوحا بمعنى من
المتكلم لا بمعنى في
صيغته وحكم الاول

في اصول الفقه الظاهر اسم لما يظهر المراد منه بمجرد السمع من غير اطالة فكرة ولا
اجالة روية نظيره في الشرعيات قوله تعالى * يا ايها الناس اتقوا ربكم * وقوله تعالى * الزانية
والزاني * وذكر السيد الامام الاجل ابو لقاسم السمرقندي رحمه الله الظاهر ما ظهر
المراد منه لكنه يحتمل احتمالا بعيدا نحو الامر بفهمه منه الايجاب وان كان يحتمل التهديد
وكالهي يدل على التحريم وان كان يحتمل التنزيه فثبت بما ذكرنا ان عدم السوق في الظاهر
ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقا او لم يكن الا ترى كيف جمع شمس
الاثمة وغيره في اراد النظائر بين ما كان مسوقا وغير مسوق والاروى ان احدا
من الاصوليين لم يذكر في تحديده لظاهر هذا الشرط ولو كان منظورا اليه لما غفل عنه
الكل * وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا اذ ليس بين قوله
تعالى * وانكحوا الايامي منكم * مع كونه مسوقا في اطلاق النكاح وبين قوله تعالى * فانكحوا
ما طاب لكم * مع كونه غير مسوق فيه فرق في فهم المراد للسمع وان كان يجوز ان يثبت
لاحدهما بالسوق قوة يصلح للترجيح عند التعارض كالتجربين المتساويين في الظهور يجوز ان
يثبت لاحدهما منزلة على الآخر بالشهرة او التواتر او غيرهما من المعاني * بل ازدياده
بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه سببا او سياقا تدل على ان
قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كالفرقة بين البيع والربوا لم يفهم من ظاهر الكلام بل بسياق
الكلام وهو قوله تعالى * ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا * حرف ان الفرض اثبات
الفرقة بينهما وان تقدير الكلام واحل الله البيع وحرم الربوا فاني يتماثلان ولم يعرف
هذا المعنى بدون تلك القرينة بان قيل ابتداء احل الله البيع وحرم الربوا * يؤيد ما ذكرنا
ما قال شمس الاثمة رحمه الله واما النص فايزداد بسانا بقرينة تقترب باللفظ من المتكلم
ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة واليه اشار القاضي الامام في اثناء
كلامه وقال صدر الاسلام النص فوق الظاهر في البيان لدليل في عين الكلام * وقال الامام
اللامشي النص من فيه زيادة ظهور سبق الكلام لاجله واريد بالاسماع باقتران صيغة
اخرى بصيغة الظاهر كقوله تعالى * واحل الله البيع * نص في الفرقة بين البيع والربوا
حيث اريد بالاسماع ذلك بقرينة دعوى المسألة * واما قوله بمعنى من المتكلم لافي
نفس الصيغة فمعناه ما ذكرنا ان المعنى الذي به ازداد النص وضوحا على الظاهر
ليس له صيغة في الكلام يدل عليه وضعا بل يفهم بالقرينة التي اقترنت بالكلام انه
هو الفرض للبتكلم من السوق كما ان فهم الفرقة ليس باعتبار صيغة تدل عليه لغة
بل بالقرينة السابقة التي تدل على ان قصد المتكلم هو الفرقة ولو ازداد وضوحا بمعنى
يدل عليه صيغة بصير ففسرا فيكون هذا احترازا عن المفسر * يقال الماشطة تنض
العروس فتقعدها على المنصة بفتح الهمزة وهي كرسيا ترى من بين النساء قوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم * أي ما احل لكم من النساء لأن منهن ما حرم كاللاني في آية التحريم *

ثبوت ما انتظمه يقينا وكذلك الثاني الان هذا عند التعارض اول منه

وقيل مذهبها الى الصفة لأن ما سؤال عن الصفة كان من سؤال عن الذات ولأن الاناث من العقلاء يجرى مجرى غير العقلاء ومنه قوله تعالى * او ما لم يكن لهم * وثلاث ورباع * معدولة عن اعداد مكررة وانما صنعت التصريف لما فيها من العدلين عدلها عن صيغها وعداها عن تكررها وهي مكررات يعرفن بلام التعريف تقول فلان ينكح المتن والثلاث والرابع ويحلون العصب على الحال مما طاب تقديره فانكحوا الطيبات انكم معدودات هذا العدد ثنتين فثنتين وثلاثا ثلاثا واربعاً اربعا لدا في الكشف * وقيل ما طاب اي ما ادرك من طابت الثمرة اذا ادركت والوجه هو الاول لان نكاح الصغار جائز * ظاهر في الاطلاق اي في اباحة نكاح ما يستلبيه المرء من النساء لان ادنى درجات الاسراء اباحة * وقيل في اختياره لفظ الاطلاق اشارة الى ان الاسل في النكاح الحظر لان النكاح رق وكونها حرة ينافي صيرورتها بملوكة ولانها مكرمة بالتكريم الا كهي كما قال تعالى * ولقد كرما بني آدم * وصيرورتها موطوءة بحسبة لئلا يهين ينافي التكريم الا انه ابيح للضرورة على ما عرف في قوله الاطلاق اشارة الى ازالة هذه الحرمة * التفسير في لانه للشان * وقصده اي قصد العدد بالسوق * فزاد هذا الكلام وهو قوله تعالى * فانكحوا الى قوله رباع * وضوحا على الاول وهو قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء من غير ذكر عدد بسبب ان قصد العدد بالكلام وسيق الكلام للعدد وهذا المعنى لم يكن مفهوما من الاول قوله (وحكم الاول) وهو الظاهر ثبوت ما انتظمه يقيننا ما كان او خاصا وكذا الثاني وهو النص عاما كان او خاصا وهو مذهب مشايخ العراق من اصحابنا منهم الشيخ ابو الحسن الكرخي وابوبكر الجصاص واليه ذهب القاضي ابو زيد ومن تابعه وقامة المعتزلة وقال عامة مشايخ ديارنا منهم الشيخ ابو منصور رحمه الله حكيم الظاهر وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا لا قطعا ووجوب اعتقاد حقيقة ما اراد الله تعالى من ذلك وكذا حكم النص وبه قال اصحاب الحديث وبعض المعتزلة وهو بناء على ان العام الخالي من قرينة الخصوص يوجب العلم واهمل قطعنا عندنا وعندهم بخلافه لاحتمال الخسوس في الجملة وكذا كل حقيقة محتمل للجواز ومع الاحتمال لا يثبت القطع كذا في الميزان * وحاصله ان ما دخل تحت الاحتمال وان كان بعيدا لا يوجب العلم بل يوجب العمل عندهم كغير الواحد والقياس وعندنا لا عبرة للاحتمال البعيد وهو الذي لا تدل عليه قرينة لان الاشئ عن ارادة المتكلم وهي امر بان لا يوقف عليه والاحكام لاتعلق بالمعاني الباطنة كرخص المسافر لاتعلق بتيمة المشقة والنسب بالاعلاق والتكليف باعتدال العقل لكونها امورا باطنة بل بالسفر الذي هو سبب المشقة والفراش الذي هو دليل الاعلاق والاحتلام الذي هو دليل اعتدال العقل وسيأتي بيان هذا بعد ان شاء الله تعالى * وذكر الغزالي رحمه الله في المستقصى الظاهر هو الذي يحتمل التأويل والنص هو الذي لا يحتمله ثم قال النص يطلق في تعارف العلماء على ثلاثة اوجه * الاول ما أطلقه الشافعي فانه سمي الظاهر لنفسه فهو

وحكم الاول ثبوت
ما انتظمه يقيننا
وكذلك الثاني الا ان
هذا عند التعارض
اولى منه

منطلق على اللغة ولا مانع في الشرح والنص في اللغة بمعنى الظهور تقول العرب نصت
الظبية رأسها اذا رفعت واظهرت فعلى هذا حده حد الظاهر وهو اللفظ الذي يغلب
على الظن فهم معنى منه من غير قطع فهو بالاضافة الى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص
* الثاني وهو الاشهر هو ما لا يتفرق اليه احتمال اصلا لا على قرب ولا على بعد كالتخمين
مثلا فانه نص في معناه لا يَحْتَمِلُ شيئا آخر فكل ما كانت دلالاته على معناه في هذه الدرجة
سمى بالاضافة الى معناه نصا في طرفي الاثبات والنفي اعني في اثبات المسمى ونفي
ما لا ينطلق عليه الاسم فعلى هذا حده اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى فهو
بالاضافة الى معناه المقطوع به نص ويجوز ان يكون اللفظ الواحد نصا وظاهرا
وبمجلا لكن بالاضافة الى ثلاثة معان لا الى معنى واحد * الثالث التعبير بالنص بما لا يتفرق
اليه احتمال مقبول بعضه دليل اما الاحتمال الذي لا بعضه دليل فلا يخرج اللفظ عن
كونه نصا فكان شرط النص ما وضع الثاني ان لا يتفرق اليه احتمال اصلا وبالوضع
الثالث ان لا يتفرق اليه احتمال مخصوص وهو المعتضد بدليل ولا يجز في اطلاق النص
على هذه المعاني الثلاثة لكن الاطلاق الثاني اوجه واشهر ومن الاشتباه بالظاهر ابعد *
فظهر بهذا ان موجب الظاهر والنص على التفسير الذي اختاره مشايخنا ظني عند اصحاب
الشافعي فاما على التفسير الذي اختاروه فقطعي كالمفسر (وقوله الا ان هذا) اي النص
استثناء منقطع من المساواة التي دل عليها قوله وكذا الثاني فيكون بمعنى لكن * اولي
منه اي من الظاهر لان النص لما كان اوضح بآنا كان العمل به اولي ولان فيه جمعا بين
الدالين بخلاف العكس لا يمكن حل الظاهر على معنى يوافق النص من غير عكس ولا نا
انما لم تعتبر الاحتمال الذي في الظاهر لعدم دليل بعضه فلما تأيد ذلك الاحتمال بممارسة
النص وجب حله عليه * ونظير التعارض بين الظاهر والنص من الكتاب قوله تعالى
* وآحر لكم ما وراء ذلكم * مع قوله تعالى * فتكفوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث
ورباع * فان الاول ظاهر عام في اباحة نكاح غير المحرمات فيقتضي بعمومه واطلاقه جواز
نكاح ما وراء الاربع والثاني نص يقتضي اقتصار الجواز على الاربع فيتعارضان فيما وراء
الاربع فيرجح النص ويحمل الظاهر عليه * ومن السنة قوله عليه السلام لا صلوة الا بفتحمة
الكتاب مع قوله عليه السلام من كان له امام فقرأه الامام له قراءة فالاول ظاهر في نفي
الجواز عام في كل صلوة لان لا هذه لنفي الجنس فيتناول صلوة المقتدى والمنفرد والثاني
نص لانه اشد وضوحا في افادة معناه من الاول لان استعماله لنفي الفضيلة واستعمال العام
في بعض مفهوماته شايع ذابغ فيتعارضان في حق المقتدى فيعمل بالنص ويحمل الاول على
المنفرد اذ على نفي الفضيلة قوله (واما المفسر فما ازداد) اي فكلام ازداد وضوحا على
النص لان احتمال التأويل منقطع فيه بخلاف النص فان احتماله قائم فيه * سواء كان
ذلك الموضوع بسبب معنى في النص * بان كان اي النص مجملا وهو تسامح في العبارة

واما المفسر فما ازداد
وضوحا على النص
سواء كان بمعنى في
النص او بغيره بان
كان مجملا فلحقه بيان
قاطع

لان النص لا يكون مجملا بالنسبة الى معنى واحد وانما اراد به اللفظ او الكلام ههنا *
وقوله بان كان مجملا بدل من قوله بمعنى في النص بتكرير العامل * فلحقه بيان قاطع
احتراز عما ليس يقاطع ثبوت او دلالة حتى لا يصير الجمل مفسرا بتجرب الواحد وان كان قطعي
الدلالة ولا بيان فيه احتمال وان كان قطعي الثبوت بل هو بعد في حيز التأويل وان كان
خرج من حيز الاجال * ولهذا قال فانسده باب التأويل نتيجة لقوله بان قاطع اي بيان
قاطع لا يحتمل الكلام التأويل بعد لحوقه به * وان كان النص اي اللفظ عاما وهو بيان
لقوله بغيره على طريقة اللفظ والنشر ومن حقه ان يعاد حرف الجر ويقال او بان كان عاما
الان الشيخ لم يلتفت الى ذلك نظرا الى حصول فهم المعنى بدونه * وحاصله ان البيان
كما يتحقق بالكلام للتفسير يلحق به لانا كيد التقرير وبيان التفسير سببه معنى في نفس
الكلام وهو الاجال اما بيان التقرير فسيبه ارادة المتكلم لامعنى في الكلام لانه ظاهر في
افادة معناه لا يحتاج فيه الى بيان ولكنه يحتمل ان يراد به غير ظاهره وذلك انما يثبت
بارادة المتكلم فالتحق البيان به بقطع ذلك الاحتمال * وقيل معنى قوله بمعنى في النص
ان البيان يكون متصلا به كما في قوله تعالى * ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا
واذا مسه الخير منوعا فمفسر الهلوع الذي كان مجملا ببيان متصل به * مثل احدين يخبي
ما الهام فقال قد فسر الله ولا يكون تفسير ايتين من تفسيره وهو الذي اذا ناله شر انلهر
شدة الجزع واذا ناله خير يغفل به ومنه الناس وكافي النظير المذكور في الكتاب * ومعنى
قوله بغيره ان لا يكون بيانه متصلا به بل ثبت ذلك بكلام اخر كالصلوة والزكاة ثبت
تفسيرهما بقول النبي وافعله لا بيان متصل به فالتال المذكور في الكتاب على التفسير الاول
من القسم الثاني وعلى التفسير الثاني من القسم الاول والصلوة والزكاة على العكس من ذلك
والهلوع على التفسيرين من القسم الاول قوله (جمع) اي صيغة * عام اي معنى * وانما ذكرهما
لان صيغة الجمع قد يسلب عنها معنى العموم بدخول اللام كافي قوله لا تزوج النساء
وقد ذكر ويراد به الواحد بخلاف ما في قوله تعالى واذا قالت الملائكة يا مريم قبل المراد جبريل
عليه السلام * ويصلح هذا المثال نظيرا للاقسام الاربعة لأن قوله تعالى فوجد الملائكة
ظاهرا في سجود الملائكة وبقوله كما هم ازداد وضوحا على الاول فصار نصا وبقوله اجتمعون
انقطع الاحتمال بالكلية فصار مفسرا وهو اخبار لا يقبل النسخ فيكون محكما * وحكمه
الاجاب قطعا وهذا لا خلاف فيه لاحد من اهل العلم * (قوله بلا احتمال تخصيص
ولا تأويل) اشارة الى رجحانه على النص قال المصنف رحمه الله في شرح التوقيم وحكمه
اعتقدا في النص وانه لا يحتمل التأويل فيكون اولى من النص عند المقابلة * قال شمس
الائمة رحمه الله تعالى ما قال عاونا فيمن تزوج امرأة شهرا يكون ذلك متعة لانكاح الان
قوله تزوجت نصا لا سكاك ولكن احتمال المتعة فيه قائم وقوله شهرا مفسر في المتعة ليس فيه
احتمال النكاح فان النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمعا رجحنا المفسر وحلما النص

فانسده التأويل
او كان عاما فلحقه
ما انسده باب
التخصيص مأخوذا
عما ذكرنا وذلك مثل
قوله تعالى فوجد
الملائكة كما هم
اجمعون فان الملائكة
جمع عام محتمل
للتخصيص فانسده باب
التخصيص بذكر
الكل وذكر الكل
احتمل تأويل الفرق
فقطعه بقوله اجمعون
فصار مفسرا وحكمه
الاجاب قطعا بلا
احتمال تخصيص
ولا تأويل الا انه
يحتمل النسخ و
التبديل

على ذلك المفسر فكان متعة لانكاسا وذكر غيره نظير التعارض بينهما قوله عليه السلام
 المستحاضة بتوضاء لكل صلوة مع قوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة بتوضاء لوقت كل صلوة قال
 لأن الاول مسوق في مفهومه فكان نسوا ولكن لا يحتمل التأويل اذا اللام يستعار للوقت والثاني
 لا يحتمله فيكون مفسرا فيرجح ويحمل الاول عليه ولكن الاول ان يجعل هذا نظير تعارض
 الظاهر مع النص او المفسر لما بينا ان الاعتبار لازدياد الوضوح لا لسوق * الا انه اي
 المفسر يحتمل النسخ اي في نفس الامر لاهذا المثال فانه من الاخبارات والخبر لا يحتمل
 النسخ ونعني به المعنى القائم بالانطواء لانه يؤدي الى الكذب او الملقط وهو محال على الله
 تعالى فاما اللفظ فيجوز ان يجري فيه النسخ وان كان معناه محكما فانه يجوز ان لا يتعلق
 بهذا الظلم جواز الصلوة وحرمة القراءة للجنب وهو المراد من نسخ اللفظ وكذا يحتمل
 الاستثناء فان ابليس استثنى من قوله تعالى فسجد الملائكة لكن الشيخ لم يذكره لان هذا
 الاحتمال يتقطع بعد تمام الكلام لان الاستثناء لا يصح متراجعا فاما احتمال النسخ فيقال لانه
 لا يثبت الامتراجعا * فاذا ازداد اي المفسر قوة واحكم المراد به الباء يتعلق بالارادة
 وضمن احكم معنى امتنع او امن اي امتنع المعنى الذي اريد بالمفسر عن النسخ والتبديل وهما
 مترادفان ههنا * سمي تخكرا . فظهر بما ذكر انه لابد من ككون الكلام في غاية
 الوضوح في افادة معناه وكونه غير قابل للنسخ ليمسى محكما وهو قول عامة الاصوليين
 من اصحابنا * ومنهم من لم يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال هو ما لا يحتمل
 الاوجه واحد * وقيل هو ما في العقل بانه * وقيل هو النسخ وقيل هو ما وقف عليه
 ويفهم مراده * وقيل هو ما ظهر لكل احد من اهل الاسلام حتى لم يختلفوا فيه * والمتشابه
 على اضدادها * وقيل هو ما فيه الفرائض والحدود * وقيل ما فيه الحلال والحرام
 والاصح هو الاول لان ما اخذه يدل على انه لا يقبل النسخ يقال بناء محكم اي ما دون
 الانتقاض واحكم الصنعة اي امنتم نقضها وتبديلها * وقيل هو ما خوذ من قوله
 احكمتم فلانا من كذا اي منعه * قال الشاعر ابنى حنيقة احكموا سفهاءكم * اني اخاف
 عليكم ان اغضبوا * ومنه حكمة الفرس لانها تمنع من العشار والفساد فالمحكم بمنع من احتمال
 التأويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل ولهذا سمي الله تعالى بالمحكمات ام الكتاب اي
 الاصل الذي يكون المرجع اليه بنزلة الام لاولد وسميت مكة ام القرى لان الناس
 يرجعون اليها للجمع وفي اخر الامر والمرجع مابليس فيه احتمال التأويل ولا احتمال
 النسخ والتبديل لذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون
 له في ذاته بان لا يحتمل التبدل عقلا كالايات الدالة على وجود الصانع وصفاته
 جل جلاله وحدوث العالم ويسمى هذا محكما لغيره وقد يكون بانقطاع الوحي بوفات
 النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ويسمى هذا محكما لغيره قوله (تقابل هذه الوجوه)
 انما اختصار لفظا للمقابلة الذي هو اعم من التضاد الذي ذكره غيره ليكنه بيان تحقيق

فاذا ازداد قوة واحكم
 المراد به عن احتمال
 النسخ والتبديل
 سمي محكما من احكام
 البناء قال الله تعالى
 منه آيات محكمات هن
 ام الكتاب واخر
 متشابهات وذلك
 مثل قوله تعالى ان
 الله بكل شئ عليم
 واما الاربعة التي
 تقابل هذه الوجوه
 فالخفي اسم لكل

المقابلة ونهاية الخلاف بقوله بعارض غير الصيغة ولا يرد عليه من السؤال ما ورد على غيره فلا يحتاج الى جواب ضعيف لا يقبله السائل * (قوله ما أشبهه معناه وخفي مراده) قبل ما أشبهه معناه من حيث اللغة وخفي مراده أي الحكيم الشرعي كما ان معنى السارق لغته وهو اخذ مال الغير على سبيل الخفية أشبهه في حق الطرار والنباش وكذا حكمه وهو وجوب القتل خفي في حقهما * والأشبه بينهما بذاتهما عن معنى واحد بمنزلة المترادفين ولهذا لم يذكر الاول في المختصر والتقويم بعارض غير الصيغة أي خفي بسبب عارض لا ان يكون اللفظ خفيا في نفسه فان آية السرقة ظاهرة في كل سارق لم يعرف باسم آخر ولكنها خفية في الطرار والنباش لعارض اختصاصهما باسمين آخرين يعرفان بهما واختلاف الاسماء يدل على اختلاف المعاني فعدا بهذه الوساطة عن اسم السرقة فلهذا خفيت الآية في حقهما * وقوله لا يال الا بالطلب تأكيد * وفي قوله وذلك أي الخفي مثل الطرار والنباش تسامح لانهما ليسا بخفيين بل آية السرقة خفية في حقهما ولذا لم يحصل انقصاص وهو فهم المعنى لم يلتفت الشيخ الى جانب اللفظ * والاول اربقال وذلك مثل آية السرقة في حق الطرار والنباش كما ذكر هو في شرح التقويم وغيره في تصانيفهم * ونجوز ان يكون ذلك اشارة الى العارض أي العارض الذي صارت الآية خفية بسببه مثل اسم الطرار والنباش ولكن فيه بعد * وذكر شمس الأئمة بعارض في الصيغة مكان قول المصنف بعارض غير الصيغة وعنى به ان الخلفا في الصيغة وهو السارق مثلا بالعارض وهو ما ذكرنا لا ان يكون اصله خفيا فيكون موافقا لما ذكره الشيخ رحمه الله * وقيل المراد من الصيغة في كلام المصنف نظم الآية والمراد منها في كلام شمس الأئمة صيغة الطرار والنباش مثلا ولاختلاف اذا بين كلاميهما ولكن الوجه هو الاول (قوله هم المشكل) فيم اشارة الى تباعد رتبة المشكل في الخلفاء عن الخفي لانه في ادنى درجات الخلفاء وفوق المشكل (وفوائده وهو الداخل في اشكاله) اشارة الى مأخذه قال شمس الأئمة المشكل مأخوذ من قولهم اشكل على كذا أي دخل في اشكاله وامثاله وهو اسم لما يشبه المراد منه بدخوله في اشكاله على وجه لا يعرف المراد الا بدليل يتميز به من بين سائر الاشكال * وقال القاضى الامام هو الذي اشكل على السامع طريق الوصول الى المعاني لدقة المعنى في نفسه لا بعارض فكان خفاؤه فوق الذي كان بعارض حتى كاد المشكل يلحق بالعمل وكثير من العلماء لا يهتدون الى الفرق بينهما قوله (وهذا لعموم في المعنى) أي الاشكال انما يقع لعموم في المعنى * قيل نظيره قوله تعالى * وان كنتم جنبا فاطهروا * فانه مشكل في حق الفهم والانف لانه امر بفعل جميع البدن والبساطن خارج منه بالاجماع لتعذر فقي الظاهر مرادا والفهم والانف شبه بالظاهر حقيقة وحكما وشبه بالباطن كذلك على ما عرفنا في كل

ما أشبهه معناه وخفي مراده بعارض غير الصيغة لا يال الا بالطلب وذلك مأخوذ من قولهم اخفي فلان أي استتر في مصره بحيلة عارضة من غير تبديل في نفسه فصار لا يدرك الا بالطلب وذلك مثل النباش والطارر وهذا في مقابلة الظاهر ثم المشكل وهو الداخل في اشكاله وامثاله مثل قولهم احرم أي دخل في الحرم واشتد أي دخل في الشتاء وهذا فوق الاول لا يال بالطلب بل بالتأمل بعد الطلب ليميز عن اشكاله وهذا لعموم في المعنى

امرهما باعتبار هذين الشبهين فبعد الطلب الحقناهما بالظاهر احتياطاً ثم وجدنا داخل العين خارجاً من الوجوب مع ان له شبهاً بالظاهر وشبهاً بالباطن حقيقة وحكما أما حقيقة فظاهر وأما حكماً فلان الماء لو دخل عين الصائم او اكتمل لا يفسد صومه ولو خرج دم من قرحة في عينه ولم يخرج من العين لا يفسد وضوءه وان تجاوز عن القرحة فتأملنا فيه فوجدناه خارجاً للتعذر كالباطن لان اتصال الماء الى داخل العين سبب للممى وليس في اتصاله الى داخل الفم والانف حرج فيق داخل تحت الوجوب هذا هو معنى التأمل بعد الطلب * قلت هذا معنى فقهي لطيف الا ان ما ذكره لا يصلح نظيراً للمشكل لان المشكل ما كان في نفسه اشتباه وليس ما ذكره كذلك لأن معنى التطهر لغة وشرعاً معلوم ولكنه اشتبه بالنسبة الى الفم والانف كاشتبه لفظ السارق بالنسبة الى السرار والنسب فكان من نظائر الخفي لامن نظائر المشكل * وذكر شمس الأئمة الكردي رحمه الله ان من نظائره قوله تعالى * اية القدر خير من ألف شهر * ولا بد من ان توجد ليلة القدر في كل اثني عشر شهراً فيؤدي الى تفضيل الشيء على نفسه ثلاث وثمانين مرة فكان مشكلاً فبعد التأمل عرف ان المراد ألف شهر ليس فيها ليلة القدر لألف شهر على الولاء ولهذا لم يقل خير من أربعة أشهر وثلاث وثمانين سنة لانها توجد في كل سنة لا بحالة فيؤدي الى ما ذكرنا قلت ومثله قوله صلى الله تعالى عليه وسلم من قرأ يس يريد بها وجه الله غفر الله له واعطى من الاجر كأنما قرأ القرآن اثنتين وعشرين مرة وفي رواية من قرأ سورة يس كان كمن قرأ القرآن عشر مرات فبعد تفضيل الشيء على نفسه ايضا فبعد التأمل عرف ان معناه فكأنما قرأ القرآن عشر مرات او اثنتين وعشرين مرة بدونها لامعها * ومن نظائره قوله تعالى * فأتوا حرائكم اني شئتم * اشتبه معناه على السامع انه بمعنى كيف او بمعنى اين فعرف بعد الطلب والتأمل انه بمعنى كيف بقرينة الحث وبدلاله حرمة القربان في الاذى العارض وهو الحيض ففي الاذى اللازم اولى * واما نظير الاستعارة البديعة فقوله تعالى * قوارير من فضة * فالقوارير لا يكون من الفضة وما كان من الفضة لا يكون قوارير ولكن للفضة صفة كمال وهي نقاسة جوهره وبياض لونه وصفة نقصان وهي انها لانصفو ولا تشفى ولله ضرورة صفة كمال ايضا وهي الصفا والشفيف وصفة نقصان وهي خساسة الجوهر فعرف بعد التأمل ان المراد من كل واحد صفة كماله وان معناه انها مخلوقة من فضة وهي مع بياض الفضة في صفاء القوارير وشفيفها قوله عز وجل * فصب عليهم ربك سوط عذاب * فلا صوب دوام ولا يكون له شدة ولا سوط عكسه فاستعير العذب لدوام والسوط لاشدة اي ازل عليهم عذاباً شديداً دائماً * وقيل ذكر العذب اشارة الى انه من السماء اعني من عند الله وذكر السوط اشارة الى ان ما احل بهم في الدنيا من العذاب العظيم بالقياس الى ما اعد لهم في الآخرة كالسوط اذا فليس الى سائر

او لاستعارة بديعة
وذلك يسمى غريباً
مثل رجل اغترب
من وطنه فاختلط
بأشكاله من الناس
فصار خفياً بمعنى
زائداً على الأول.

ما يعذب به * وقوله جل ذكره * فاذا فها الله لباس الجوع والخوف * فاللباس لا يذوق ولكنه
يشمل التظاهر ولا يترك في الباطن والاذقة ازها في الباطن ولا يذوق لها فاستعيرت
الاذقة لما يصل من اثر الضرر الى الباطن واللباس استعمل فتكثرت قيل فاذا فها ما غشيم من
الجوع والخوف اي اثرهما واصل الى بواطنهم مع ترويه شاملهم * وبيان النظائر الثلاثة
منقول من العلامة شمس الأئمة الكركري رحمه الله * واعلم ان بمعنى الطلب والتأمل
ان ينظر اولا في مفهومات اللفظ جعلا فيضبطها ثم يتأمل في استخراج المراد منها كما اذا
نظر في كلمة اتى فوجدتها مشتركة بين معنيين لثالث لهما فهذا هو الطلب ثم تأمل فيهما
فوجدتهما بمعنى كيف في هذا الموقع دون اين فحصل المقصود وكما اذا نظر في قوله تعالى * ليلة القدر
خير من الف شهر فوجدناه اعلى مفهوما من احدهما ان يكون خيرا من الف شهر متواليه والثاني
ان يكون خيرا من الف شهر غير متواليه ولان الثالث لهما ثم تأمل فيهما فوجدناه بالمعنى الثاني لقصاد في
المعنى الاول فظهر المراد وقس عليه الباقي قوله (ثم اجعل) اي بعد الشكل الجميل ومعناه
فوقه لانه لا بد ان يدان ادنى درجات الخفاء ولا كان كل ما بعده اعلى رتبة منه في الخفاء وما زدت
في المعاني اي تدافعت بمعنى يدفع كل واحد سواء لانه يشمل معاني كثيرة * وقوله المعاني ليس
بشرط لصيرورته شجلا لان اللفظ المشترك بين معنيين بصير شجلا اذا انفد فيه باب الترجيع
كأمر * والمراد من المعنى ههنا مفهوم اللفظ والاولى ان يقال المراد من ازدحام
المعاني تواردها على اللفظ من غير رجحان لاحدها على الباقي كما في المشترك في اصل
الوضع الان النوار ههنا اهم منه في المشترك لانه في المشترك باعتبار الوضع فقط وههنا
باعتباره باعتبار غرابة اللفظ وتوحشه من غير اشتراك فيه وباعتبار ابهام التشكك الكلام وهذا
لان الجميل انواع ثلاثة نوع لا يفهم معناه لغة كالموع قبل التفسير ونوع معناه مفهوم لغة ولكنه
ليس بمراد كالربوا والصلوة والزكوة ونوع معناه معلوم لغة الا انه متعدد والمراد
واحد منها ولم يمكن تعيينه لانسداد باب الترجيع فيه ككلمة في القسم الاخير توارد
المعنى باعتبار الوضع وفي القسمين الاولين باعتبار غرابة اللفظ وابهام التشكك * وقيل
قوله ما زدت في المعاني زائد في التحديد اذ كيفيه ان يقول هو ما اشبهه المراد
اشتباهها لا يدرك الا بالاستفسار كما قال شمس الأئمة هو لفظ لا يفهم المراد منه الا باستفسار
الجميل * وقال القاضي الامام هو الذي لا يعقل معناه اصلا ولكنه احتمل البيان *
وقال آخر هو ما لا يمكن العمل به الا ببيان يقتزن به * قلت لما حصل المقصود وهو فهم
المعنى لا ضير في ترك التكلف وبيان سبب الاشتباه * واعلم ان البيان الاحق بالجميل
قد يكون بسانا شافيا وبصير الجميل به مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد يكون غير شاف
وبصير الجميل به مأولا كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة ولهذا قال غير
رضي الله تعالى عنه خرج النبي عليه السلام من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا *
وهذا النوع من البيان قد يحتاج فيه الى الطلب والتأمل لان الجميل يشتمل هذا البيان

ثم الجميل وهو ما
ازدحت فيه المعاني
واشبهه المراد
اشتباها لا يدرك
بنفس العبارة بل
بالرجوع الى
الاستفسار ثم الطلب
ثم التأمل وذلك مثل
قوله تعالى وحرم
الربوا فانه

يخرج عن حيز الاجال الى حيز الاستكمال بخلاف الاول * والى ما ذكرنا اشار القاضي
الامام ابو زيد رحمه الله في التوقييم بذوله ثم بعد البيان يلزم ما يلزم بالمفسر او الظاهر
على حسب افتراء البيان به * فالشيخ لما اراد توضيح الفرق بينه وبين المشكل قال
لا بد فيه من الاستفسار اولاً ثم قد يحتاج فيه الى ما يحتاج اليه في المشكل وهو الطلب
والتأمل ولهذا قدم نظير المجهل الذي يحتاج الى الطلب والتأمل بعد البيان وهو الربوا
على المجهل الذي لم يحتاج الى امر آخر بعد البيان كالصلوة والزكاة * وبين ما قلنا
انه يصير مشكلاً بعد البيان ان الربوا مع اجاله اسم جنس محلي باللام فيستغرق جميع انواعه
والنبي عليه السلام بين الحكم في الاشياء الستة من غير قصر عليها بالاجماع فيقول الحكم فيما
وراء الستة غير معلوم كما كان قبل البيان فينبغي ان يكون مجعلاً فياسواها الا انه لما احتل
ان يوقف على ما وراءها بالتأمل في هذا البيان نسيه مشكلاً فيه لا بمجلا وبعد الادراك
بالتأمل والوقوف على المعنى المؤثر صار ماؤلاً فيه ايضاً فصارت تقدير الكلام لا بد من الرجوع
الى الاستفسار في كل انواعه ثم الطلب والتأمل في البعض * قبل معنى الطلب طلب
المعنى المؤثر والتأمل هو التأمل في صلاحه للتعدية والظاهر ان المراد هو الطلب والتأمل
في اللفظ لازالة الخلق كما في المشكل لان الطلب والتأمل كما ذكرنا لا يختصان بالمجهل بل
يكونان في المفسر والنص ايضاً قوله (لا يدرك بمعنى اللغة بحال) فان مطلق الزيادة
التي يدل عليه لفظ الربوا واذل الدعة والثناء اللذان يدل عليهما لفظا الصلوة والزكاة لم
يقيا مرادين يقين ونقلت هذه الالفاظ الى معان اخرى شرعية امام مع رعاية المعنى اللغوي
او بتدويرها فلا يوقف عليه الا بالتوقيف كما في الوضع الاول * انقطع به اي بالاعتزال اثره فلا
يوقف عليه الا بعد الاستفسار * وذكر في نسخة وانه على مثال رجل غاب عن بلده
ودخل بلدة اخرى لا يعرفه اهل تلك البلدة بالتأمل فيه بل بالرجوع الى اهل بلده حتى
لو شهد لا يحل للقاضي ان يقضي بشهادته ولا للزكي ان يعده الا بالرجوع الى اهل بلده حتى
لتعرف حاله * فان طريق دركه متوهم اي مرجو من جهة المجهل وطريق درك المشكل قائم
اي ثابت بدون بيان يلحق به بل يعرف بالتأمل في مواضع اللغة قوله (الا التسليم)
استثناء منقطع من لا طريق * قبل الاصابة اي قبل يوم القيامة فان التشابهات تنكشف
يوم القيامة * وهذا اي ما ذكرنا من تفسير التشابه وهو الذي لا طريق لدركه اصلاً
قوله (وعندنا لاحظ للراشدين الا التسليم استثناء متصل من لاحظ اي ليس له
موجب سوى اعتقاد الحقيقة فيه والتسليم هو على معنى مع وهذا بيان حكم التشابه وان الوقف
معطوف على قوله لاحظ وفي بعض النسخ وعندنا ان لاحظ هو واضح واختلفوا في ان الراشدين
في العلم هل يعلم تأويل التشابه فذهب عامة الساف من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم الى انه
لا حظ لاحد في ذلك وانما الواجب فيه التسليم الى الله تعالى مع اعتقاد حقيقة المراد
عنده وهو مذهب عامة متقدمي اهل السنة والجماعة من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو
مختار المصنف واليه اشار بقوله وعندنا * وعلى هذا الوقف على قوله الا الله واجب

لا يدرك بمعنى اللغة
بحال وكذلك الصلوة
والزكاة وهو
مأخوذ من الجملة
وهو كرجل اغترب
عن وطنه بوجه
انقطع به اثره
والمشكل يقابل
النص والمجهل
يقابل المفسر فاذا
صار المراد مشتبهاً
على وجه لا طريق
لدركه حتى سقط طلبه
ووجب اعتقاد
الحقيقة فيه سمي
مشتبهاً بخلاف
المجهل فان طريق
دركه متوهم وطريق
درك المشكل قائم
فالتشابه فلا طريق
لدركه الا التسليم
فيقتضي اعتقاد
الحقيقة قبل الاصابة
وهذا معنى قوله تعالى
واخر متشابهات
وعندنا ان لاحظ
لراشدين في العلم
من التشابه الا التسليم

لانه لو وصل فهم ان الراخين يعلمون تأويله فيتغير الكلام * وذهب اكثر اشخاص الى ان الراسخ يعلم تأويل التشابه وان الوقف على قوله والراخون في ليل لا على ما قبله والواو فيه للعطف لا للاستيناف وهو مذهب عامة المعتزلة * قالوا او لم يكن للراسخ حظ في العلم بالتشابه الا ان يقولوا آسأبه كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال لانهم يقولون ذلك ايضا * قالوا ولم يزل المفسرون الى يومنا هذا يفسرون ويأولون كل آية ولم يترهم وقفوا عن شيء من القرآن وقالوا هذا تشابه لا يعلمه الا الله بل فسروا الكل * وقال ابن عباس رضي الله عنهما اعلم كل القرآن الاربعة الفسليم والحسان والرفيم والاولاه ثم روى عنه انه علم ذلك * وروى عنه انه كان يقول الراخون في العلم يعلمون تأويل التشابه وانما من يعلم تأويله وقد اشتهر عن الصحابة تفسير الحروف المتشابهة في اوائل السور * ويدل على ما ذكرنا مقال مجاهد وابن جريح والراخون في العلم يعلمون تأويله ويقولون آسأبه * وقال القتيبي لم ينزل الله تعالى شيئا من القرآن الا ليتنبه به عباده ويدل به على معنى اراده فلو كان التشابه لا يعلمه غيره لازم للمطاعن فيه مقال ولزم منه الخلل بالابتناف ولم يبق ح فيه فائدة وهل يجوز ان يقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يعرف التشابه واذا جاز ان يعرفه مع قوله وما يعلم تأويله الا الله جاز ان يعرفه الربانيون من الصحابة رضي الله تعالى عنهم اجمعين * واما العامة فقالوا الوقف على قوله الا الله واجب لانه اكد اولا بالذني ثم خصص اسم الله بالاستثناء فيقتضي انه مما لا يشاركه في علمه سواء فلا يجوز العطف على قوله الا الله ثم على لا اله الا الله فقوله والراخون يكون ثناء مبتداء من الله تعالى عليهم بالايان والتسليم بان الكل من عنده لاحصافا على اسم الله عز وجل كذا ذكر في بعض نسخ اصول الفقه * والدليل عليه قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ان تأويل الاستدانة وقرأت ابي وابن عباس في رواية طبارس عنه ويقول الراخون * ولانه تعالى ذم من اتبع التشابه ابتغاء التأويل كما ذم على اتباعه ابتغاء الفتنة بان يعر به على التظاهر من غير تأويل ومدح الراخين بقولهم كل من عند ربنا بقولهم ربنا لا ترغ قلوبنا اي لا نجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فاتبعوا التشابه مأولين او غير مأولين فدل هذا على ان الوقف على قوله الا الله لازم * وروى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية وقال اذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل بين متابع ومتابع فيتناول الجميع * وروى عنها ايضا ان النبي عليه السلام لم يفسر من القرآن الايات علمه بجبريل عليه السلام من قال انما امرنا بالجميع فقد تكاف فيه ما لم يتكافه الرسول عليه السلام * ثم قيل لاختلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لأن من قال بان الراسخ يعلم تأويله اراد انه يعلمه تاسهرا لا حقيقة ومن قال انه لا يعلمه اراد انه لا يعلمه حقيقة وانما ذلك الى القدير سبحانه وتعالى * وقيل كل

على اعتقاد حقيقة المراد عند الله تعالى وان الوقف على قوله وما يعلم تأويله الا الله واجب

متشابه يمكن رده الى محكم فان الراسخ يعلم تأويله كقوله تعالى * نسوا الله فنسيم * فهذا
متشابه يمكن رده الى قوله تعالى * لا يضل ربي ولا ينسى * الذي هو محكم لا يحتمل التأويل
فيكون معناه جازاهم جزاء النسيان وهو الترك والاعراض وكل * متشابه لا يمكن رده الى
محكم فالراسخ لا يعلم تأويله كقوله تعالى * يسألونك عن الساعة ايان مرسيا قل انما علمها
عند ربي * ثم الراسخ في العلم هو الثابت المستقيم الذي لا يتبؤ استزلاله وتشكيكه * وقيل
هو الذي حقق العلم لبطا القروع بالاجتهاد حتى رسخ في قلبه * وقيل هو الذي
حقق العلم بالمعرفة والقول بالعمل * وعن النبي صلى الله عليه وسلم * الراسخ من رت بينه
وصدق لسانه واستقام قلبه وعف بطنه وفرجه * قوله (واهل الايمان) جواب عما
يقال الخطاب المنزل اما التعريف اول التكليف ولا بد فيهما من علم المخاطب ليتمكن العمل به
او يحصل له المعرفة به فاذا انسداد باب العلم به اصلا خلا عن الحكمة لان من خاطب عبده
بشيء لا يفهمه لا يعد من الحكمة ولم يكن اذ ذلك فرق بينه وبين اصوات الطيور فيبين الحكمة
بقوله واهل الايمان على طيقتين اى منزلتين في العلم * منهم من يطلب اى يؤمر * بالايمان
اى المباشرة * في السير اى في الطلب من امن الفرس اذا تباعد في عدوه * لكونه مبتلى
بضرب من الجهل انما قال بضرب ولم يقل بالجهل لانه لا يصح تكليف من لم يعلم شيئا
اصلا فانزل المحكم والمفسر ونحوهما ابتلاء لئلا * ومنهم من يطلب بالوقوف اى بالوقوف
عن الطلب لان الوقف يستعمل بمعنى اللازم وان كان متعديا يقال على رأس هذه الآية
وقف اى وقوف أو مناه وقف النفس عن الطلب اى حبسها * فانزل المتشابه تحقيقا
للإبتلاء اى في حقه او تيمنا للإبتلاء في حق الكل وهذا هو المعنى في الإبتلاء بانزال
الجملة والمشكل والخفي فان الكل لو كان ظاهرا جليا بطل معنى الامتحان ونيل الثواب
بالجهد في الطلب ولو كان الكل مشكلا خفيا لم يعلم شيء حقيقة فجعل بعضها جليا ظاهرا
وبعضها خفيا ليتوصل بالجلي الى معرفة الخفي بالاجتهاد وانساب النفس وأعمال الفكر
فبين الجهد من المقصر والجهت من المفرط فيكون ثوابهم بقدر اجتهادهم ومراتبهم على قدر
علومهم فيظهر فضيلة الراسخين في العلم لحاجة الناس الى الرجوع اليهم والاقتداء بهم ولولا
ذلك لاستوت الأقدام ولم يتميز الخاص من العام ولذهب التفاوت بين الناس ولا يزال
الناس يخير ما تفاوتوا اذا استوتوا هلكوا وقال الله تعالى * ورفع بعضكم فوق بعض درجات
ليبلوكم فيما آتيكم * ووجه آخر انه تعالى ابتلى عباد بضر وبمنع من العبادات بعضها على
كل البدن كالصلوة وتجوها وبعضها متفرق على الأعضاء بحسب ما يليق بكل عضو اقداما
وامتناعا والقلب اشرف الأعضاء فابتلاء بانزال الخفي والمشكل والمتشابه ليتعب بالفكر فيما
سوى المتشابه فيخرج على موافقة الظاهر الجلي ويمتنع عن التفكير في المتشابه معتقدا
حقيقته فيكون ذلك عبادة منه كعبادات سائر الأعضاء بالأقدام والامتناع وذكر في عين
المعاني الحكمة في انزال المتشابه ابتلاء العقل لان في تكليف الاحكام ابتلاء العاقل وآله من

واهل الايمان على
طريقتين في العلم منهم
من يطلب بالايمان
في السير لكونه
مبتلى بضرب من
الجهل ومنهم من
يطلب بالوقوف
لكونه مكر ما يضرب
من العلم فانزل المتشابه
تحقيقا للإبتلاء

تفهم معانيها وحكمها . فزج الى العقل فلو لم يتل العقل الذي هو اشرف الخلائق
لاستمر العالم في ابهة العلم على المروءة * وما استأنس الى التذلل لعز العبودية * والحكيم اذا
صنف كتابا ربما اجل فيه اجالا وابهم فيما افهم منه استكالا ليكون موضع جثوة التلميذ
لاستاذه انقيادا فلا يحرم باستغنائه برأيه هداية منه وارشادا فالمتشابه هو موضع جثوة
العقول لبارئها استسلا ما واعتزا بقصورها والتزاما قوله (وهذا اعلم الوجهين
بلوى) اى الوقف عن الطلب اعظم ابتلاء من الامعان في الطلب لان العقل جبل على صفة
تأمل في غوامض الاشياء ليقف على حقائقها فكان منعه عن ذلك اشد عليه من حله على
تحصيل ما يميل اليه كما ان الابتلاء بالترك في حق سائر الجوارح اشد من الابتلاء بالعمل لان النفس
مائلة الى الشهوات فكان امتناعها عنها اشق عليها من الاقدام على العمل ولهذا كان ثوابه
اجزل كما اشار اليه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله وترك ذرة مما نهى الله افضل من عبادة
الثقلين . ولهذا اختص به الراسخون في العلم لان ابتلاء الرجل على قدر دينه قال عليه السلام
* ان اشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامل * وابها نفعا اى في الدنيا بالامن
من الوقوع في الزيف والزال بسبب الاتباع . وجدوى اى في الآخرة بكثر الثواب لانه
لما كان اعظم ابتلاء كان الصبر فيه انسد فيكون الثواب فيه اكثر . وبلوى وجدوى
كلاهما بلا توين كدعوى نمر الخلف . مع كون هذه الطريقة اسلم واعم نفعاء دلوا عنها
واشتغلوا بتأويل المتشابه للنهور اهل البدع والاهواء بعد انقراض زمان السلف وتمسكهم
بالمتشابهات في اثبات مذاهبهم الباطلة فانسار الخلف الى الزاهم وابطال دلائلهم فاحتاجوا
الى التأويل ولهذا قيل طريقة السلف اسلم وطريقة الخلف احكم قولهم (ومثاله المقطعات) اى مثال
المتشابه الحروف المقطعة اى الحروف التى يجب ان يتعلم كل حرف منها من الباقي
بان يؤتى باسم كل منها على هيئته كقوله الف لام ميم بخلاف قوله الم فانه يجب ان يوصل بعضها ببعض
ليفيد المعنى وهذه الالفاظ وان كان اسماء حقيقة ولكنها تسمى حروفا باعتبار مدلولها لا بتجوزا
ثم قيل هى من التشابهات التى لم يطلع الله عليها الخلائق الا من شاء منهم فيجب الايمان بها ولا يطلب
لها التأويل . وقيل هى من السن الملائكة التى تفهم بعضهم من بعض والسن الطيور والدواب
فيحتمل ان يكون هذا مما لا يطلع الله تعالى ويعرفه الرسول بتعليم الملائكة اياه . وقيل انها
ليست من المتشابه بل هى من جنس التكلم بالر من فيحتمل التأويل فيقبل كل تأويل احتمله ظاهر
الكلام لغة ولا يرد الشرع ولا يقبل تأويلات الباطنية التى خرجت عن الوجوه
التي يحتملها ظاهر اللغة واكثرها مخالفة للعقل والآيات المحكمة لا تترك للقرآن لا تأويل
كذا في شرح التأويلات * والدليل على انها ليست من التشابهات تأويل بعض السلف مثل
ابن عباس وغيره هذه الحروف من غير رد وانكار عليهم من الباقيين ولم ينقل عن احد
منهم تأويل الوجه واليد والاستواء بل كانوا يزجرون عن ذلك حتى قال مالك بن انس
رحمه الله حين سئل عن قوله تعالى * الرحمن على العرش استوى * الاستواء غير مجهول والكيف

وهذا اعظم الوجهين
بلوى واعمهما نفعاً
وجدوى وهذا
يقابل المحكم ومثاله
المقطعات في اوائل
السور

ومثاله اثبات
رؤية الله تعالى
بالابصار حقا في
الآخرة بنص القرآن
بقوله وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها
ناظرة * لانه موجود
بصفة الكمال وان
يكون مرئيا لنفسه
ولغيره من صفات
الكمال والمؤمن
لا كرامه بذلك اهل
لكن اثبات الجهة
بمتنع فصار بوصفه
متشابهها فوجب
تسليم التشابه على
اعتقاد الحقيقة فيه

منه غير معقول والايمان به واجب والشك فيه شرك والسؤال عنه بدعة * ولما كان
القول الاول قول الاكثر اختاره المصنف * ثم قال (ومثاله اثبات رؤية الله تعالى) ولم
يقول وكذلك اثبات رؤية الله كما قال وكذلك اثبات الوجه واليد فرقا بين ماهو مختلف
في كونه متشابه وبين ماهو متشابه بالاتفاق او فرقا بين ما تشابه لفظه وبين ما تشابه معناه *
وقوله اثبات رؤية الله اى اثبات كيفية لان نفس الرؤية ليست بتشابه كذا قيل * والمراد
من الاثبات اثباتها في الاعتقاد لا في نفس الامر اذ لا يمكن ذلك لانه يؤدى الى الحدوث بل هي
في نفس الامر ثابتة * وقوله لانه موجود بصفة الكمال اشارة الى علة جواز الرؤية فانها
الوجود عندنا على ما عرف * وقوله وان يكون مرئيا لنفسه ولغيره من صفات الكمال
لان في الشاهد عدم رؤية ما عرف موجودا اشارة الى العجز والنقصان لان من يستتر عن الناس
انما يستتر لمسيبه ولنقصان حيل فيه او لعجزه عن مقاومة الناس في ابدانهم اياه والله تعالى
غالب على كل شئ وهو اجل من كل جيل منزوع عن النقائص والعيوب موصوف بصفات
الكمال فيحوز ان يكون مرئيا لانه من صفات الكمال * وقوله والمؤمن لا كرامه بذلك اهل
اى المؤمن اهل لان يكرم بتلك الكرامة وانما قال هذا لان الشئ قد يمنع لعدم الاهل وان
كان في نفسه يمكنه فقال الرؤية ممكنة عقلا والمؤمن اهل لها كما هو اهل لغيرها
من الكرامات التي لم تخطر على قلب بشر وقد ورد بها السمع فيجب القول بثبوتها *
واعلم ان اكثر المعتزلة يقولون بان الله تعالى يرى ذاته ولكن لا يرى وطائفة منهم انكروا
ان يرى ويرى قوله ان يكون مرئيا لنفسه رد لقول هذه الطائفة واشارة الى الالزام على
الاكثر لانه تعالى لما كان يرى ذاته كانت رؤية ذاته ممكنة في نفس الامر لانه تعالى
لا يوصف بما هو مستحيل الا ترى انه جل جلاله لا يوصف بانه يرى المعدوم لان رؤية
المعدوم مستحيلة ولما كانت ممكنة يحوز ان يراه المؤمنون بلا كيف وجهة كما يرى هو
نفسه بلا كيف وجهة قوله (لكن اثبات الجهة متنع) لان من شرط الرؤية في
الشاهد ان يكون المرئى في جهة من الراى وان يكون مقابلا له ومحاذيا ويكون بينهما
مسافة مقدرة لافى غاية القرب ولا فى غاية البعد وكل ذلك على الله تعالى محال فصار
اثبات الرؤية بوصفه اى بكيفية متشابهها اى بحيث لا يدرك بالعقل فنسلم ذلك الى الله
تعالى ولا نشغل بالتأويل * ومن جوز التأويل من المحققين التأخيرين قال لانسلم ان ما
ذكروا من القرائن اللازمة بل هي من الاوصاف الاتفاقية وذلك لان المرئى في
الشاهد ذو جهة يتحقق في حقه المقابلة فيرى كذلك فاما الله تعالى فنزعه عن الجهة
والمقابلة والمسافة فيرى كما هو ايضا لان الرؤية تحقق الشئ بالبصر كما هو * والدليل
عليه ان الله تعالى يرانا قال تعالى * الم يعلم بان الله يرى * وقد اعترف بذلك كثير من المعتزلة
ورؤية الله تعالى ايانا من غير مقابلة ولا جهة فعلم انها ليست من القرائن اللازمة
لرؤية لان ما كان من القرائن اللازمة الذاتية لا يتبدل بين الشاهد والغائب بل هي

من الاوصاف الاتفاقية ككون الثاني في الشاهد محدثا وذا صورة ودم ولحم مع فوات
 هذه الاوصاف في الغائب بالاتفاق لكون هذه الاوصاف اتفاقية فعلى هذا لم يبق التشابه
 في الوصف ايضا لزواله بالتأويل والله الهادى قوله (وكذلك) اى وكاثبات الرؤية
 اثبات الوجه واليد لله تعالى حق عندنا فبقوله عندنا احترز عن قول من قال لا يوصف
 الله تعالى سبحانه بالوجه واليد بل المراد من الوجه الرضاء او الذات ونحوهما ومن
 اليد القدرة او التهمة ونحوها فقال الشيخ بل الله تعالى يوصف بمسمة الوجه واليد مع
 تزينه جل جلاله عن الصورة والجارحة لان الوجه واليد من صفات الكمال في
 الشاهد لان من لا وجه له او لا يده بعد ناقصا وهو تعالى . ووصف بصفات الكمال
 فيوصف بهما ايضا لان اثبات الصورة والجارحة مستحيل وكذا اثبات الكيفية
 فتشابه وصفه فيجب تسليمه على اعتقاد الحقيقة من غير اشتغال بالتأويل * واعلم ان
 في امثال ما ذكرنا يتبع اللفظ الذى ورد به النص من الكتاب والسنة فلا يشتق منه الاسم
 ولا يقال الله تعالى متوجه الى فلان بنظر الرحمة او العناية ولا يبدل بلفظ آخر لا بالعربية
 ولا بغيرها فلا يبدل لفظ العين بالباسرة ولا لفظ القدم بالرجل ولا يقال بالفارسية
 ايضا چشم خدای وروى خدای ودست خدای وغير ذلك قوله (ولن يجوز
 ابطال الاصل) اى لا يجوز الحكم بان القول للرؤية والوجه واليد باطل بالجزم عن درك
 الوصف اى الكيفية لما فيه من ابطال المتبوع بالتبع والاسم بالفرع وذلك كمن رأى
 شخصا على شاطئ نهر عظيم لا يتصور العبور منه بدون سفينة وملاح ثم رأى ذلك
 الشخص في الجانب الآخر من غير ان يشاهد سفينة وملاحا لا يمكنه ان ينكر عبوره من
 النهر وان لم يدرك كيفية العبور فكذا فيما نحن فيه لما ثبت بالدلائل القاطعة جواز الرؤية
 وصفة الوجه واليد لله سبحانه لا يجوز انكارها بالجزم عن درك اوصافها والجهل بل يربط
 ثبوتها فانهم ردوا الاصول يجوز ان يكون معناه ردوا اصل الرؤية والوجه واليد
 لجهلهم بالصفات اللام في الصفات بدل المضاف اليه اى بكيفياتها * ويجوز ان يكون
 معناه ردوا الاصول اى الصفات جمع بان قالوا ليس له صفة العلم والقدرة والحياة وغيرها لجهلهم
 بالصفات اى بكيفية ثبوتها بان اشبه عليهم طريقه وذلك لان الصانع القديم واحد لا شريك له
 والصفات لو ثبتت لكانت غير الذات لا محالة لان الصفة اذا لم تكن هي الذات فهي غير الذات
 لا محالة كزيد لما يكن عمرا كان غير عمرو لا محالة والقول باثبات الاشياء المتغيرة في الازل مناف
 لتوحيد من هذا . انفسهم اهل التوحيد ولم يعلموا انهم ابطالوا توحيدهم بتوحيدهم *
 ويدل على هذا الوجه قوله فصاروا . معاملة اى فرقة معاملة اى قائله يتخلو الذات من الصفات *
 والتعطيل في الاصل نزع الحلوى من امرأة مأخوذ من عطلت المرأة عطلا اذا خلجها
 من القلائد الا انه يستعمل في الخلوية عن الصفات لانها تنزلة الزينة ولهذا يقال حلته كذا اى
 هيئته التى هي صفته لان تزينه بها * ويجوز ان يكون مأخوذا من المعاملة اى عطلوا

وكذلك اثبات اليد
 والوجه حق عندنا
 معلوم باصله متشابه
 بوصفه ولن يجوز
 ابطال الاصل بالجزم
 عن درك الوصف
 وانما ضلت المعزلة
 من هذا الوجه فانهم
 ردوا الاصول
 لجهلهم بالصفات
 فصاروا معاملة

النصوص وتركوها بلا عمل فصاروا معطلة لها قوله (وتفسير القسم الثالث) أي بالنسبة إلى أصل التقسيم * وفي بعض النسخ الرابع أي بالنسبة إلى القسم المقابل * الحقيقة كل لفظ أريد به ما وضع له قد ذكرنا أن ذكر كلمة كل في التعريف مستبعد واعتذرنا عنه * وقوله كل لفظ إشارة إلى أن الحقيقة من عوارض الالفاظ المعاني وكذا المجاز المراد من كلمة ما في تعريفه اللفظ أيضا * واعلم أن الحقيقة ثلاثة أقسام لغوية وشرعية وعرفية والنسب في انقسامها هذا هو أن الحقيقة لا بد لها من وضع والوضع لا بد له من واضع فتعين نسبتها إليه الحقيقة قبل لغوية أن كان صاحب وضعها واضع اللغة كالإنسان المستعمل في الحيوان الناطق وقيل شرعية أن كان صاحب وضعها الشارع كالصلوة المستعملة في العبادة المخصوصة ومتى لم يتعين قيل عرفية سواء كان عرفا عاما كالعادة لذوات الأربع أو خاصا كالكل طائفة من الاصطلاحات التي تخصهم كالنقض والقلب والجمع والفرق لفقهاء والجواهر والعرض والكون للتكلمين والرفع والنصب والجر للخمسة * ولا يتراب في انقسام المجاز إلى نحو هذه الثلاثة فإن الإنسان المستعمل في الناطق مجاز لغوي والصلوة المستعملة في الدعاء مجاز شرعي وإن كانت حقيقة لغوية والدابة المستعملة في كل ما يدب مجاز عرفي وإن كانت حقيقة لغوية * وإذا عرفت هذا فاعلم أن المراد من الوضع وهو تعيين اللفظة بأزاء معنى بنفسها في التعريفين تطلق الوضع فيدخل فيها الأقسام الستة ولا بد في تعريف المجاز من قيد وهو أن يقال لعلاقة مخصوصة بين المجلدين أو نحوه كذا ذكر صاحب المختصر لا اتصال بينهما معنى أو ذاتا وآلا يتنقض بما إذا استعمل لفظ السماء في الأرض فانه ليس بمجاز وإن كان مستعملا في غير ما وضع له بل هو وضع جديد * ولا يقال تعريف المجاز بما ذكر مع هذا القيد الذي شرطت فيه جاء مع خروج التجوز بتخصيص الاسم ببعض معنياته في اللغة كتخصيص الدابة بذوات الأربع عنه إذ ليس هو مستعملا في غير ما وضع له وخروج التجوز بزيادة الكاف في مثل قوله تعالى * ليس كمثل شيء * عنه لعدم استعمالها في شيء أصلا وغير مانع لدخول الحقيقة العرفية بوالشرعية فيه لكونها مستعملتين في غير ما وضعنا له والحقيقة من حيث هي حقيقة لا تكون مجازا لأنما يجب عن الأول بأن حقيقة المطلق مخالفة لحقيقة المقيد من حيث هما كذلك وإذا كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق كل دابة فاستعماله في الدابة المقيدة على الخصوص يكون استعمالا له في غير ما وضع له وعن الثاني بأن الكاف إذا لم يكن لها معنى كانت مستعملة لافئما وضعت له أولا وعن الثالث بأنهما وإن كانتا حقيقتين بالنسبة إلى تواضع أهل الشرع والعرف فلا يخرجان بذلك عن كونهما مجازين بالنسبة إلى استعمالهما في غير ما وضعنا له أولا في اللغة إذ لا تناقض بين كون اللفظ حقيقة باعتبار مجازا باعتبار آخر * واختار بعض الأصوليين في تعريفهما أن الحقيقة ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع الخطاب به وقد دخل فيه الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية * (والجسار) ما أفيد به غير ما اصطلاح عليه في أصل تلك المواضع التي وقع

وتفسير القسم الثالث
أن الحقيقة اسم لكل
لفظ أريد به ما وضع له
مأخوذ من حق
الشيء بحق حقا فهو
حق وحقا وحقيق

التخاطب بها لعلاقة بينه وبين الاول وقد دخل فيه الجواز اللغوي والشرعي والعرفي
ايضا ولكن لقائل ان يقول هذا التعريف يقتضى خروج الاستعارة عنه وكذا
التعريف المذكور في الكتاب لانا اذا قلنا علي وجد الاستعارة هذا اسد قدرنا
صيورته في نفسه اسدا بل ووجد في الشجاعة التي هي خاصة الاسد الى الغاية
القصوى ثم اطلقنا عليه اسم الاسد فلا يكون هذا استعمالا للفظ في غير موضوعه ، وينجذب
عنه ان تعليله بتقدير حصول قوته مثل قوة الاسد لا يوجب تحقيق ذلك والتعريف
للمحقق فيكون استعمال لفظ الاسد فيه استعمالا في غير موضوعه حقيقة ، وذكر صاحب
المفتاح فيه ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما هي موضوعه من غير تأويل في الوضع
كاستعمال الاسد في الهيكل المخصوص فلنقل الاسد موضوعه بالتحقيق ولأن تأويل فيه ، قال
وانما ذكرت هذا القيد ليمتد به من الاستعارة في الاستعارة تعد الكلمة مستعملة فيما هي
موضوعه له على اصح القولين ولا نسبها حقيقة لبناء دعوى المستعار موضوعا للاستعارة
على ضرب من التأويل ، قال والجواز هو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعه بالتحقيق
استعمالا في الغير بالنسبة الى نوع حقيقة لها مع قرينة مانعة عن ارادة معناها في ذلك النوع ، قال وقول
بالتحقيق احتراز عن خروج الاستعارة التي هي من باب الجواز نظرا الى دعوى استعمالها
فيما هي موضوعه له ، وقول مع قرينة مانعة الى آخره احتراز عن التناهي فان التسمية
تستعمل وتراد بها الممكنة فتقع مستعملة في غير ما هي موضوعه له مع ان التسمية بجازا
لغيرها عن هذا التيد ، واعلم ان فعلا اذا كان بمعنى الفاعل يلحقه تاء التأنيث لقرب الفاعل
من الفعل الذي هو الاصل في الحوق تاء التأنيث به ، واذا كان بمعنى المفعول غير جار على
موصوف فكذلك تقول مررت بقتيل بنى فلان وقتيلتهم رفعا للتباس وان كان جاريا على
موصوف لا يلحقه تاء تقول رجل قتيل وامرأة جريح ، ثم الحقيقة اما فاعلة بمعنى فاعل
من حق الشيء يحمق اذا وجب وثبت واليه اشار المصنف ، واما بمعنى مفعول من حقت
الشيء احقه اذا اثبت فيكون معناها الثابتة او المثبتة في موضعها الاصل ، والتاء لتأنيث
اذا كانت بالمعنى الاول واشبه التأنيث وهو نقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية كالمصرف
كالنطيحة والاكلة اذا كانت بالمعنى الثاني لان النقل ان كان التأنيث ثان ، وقال صاحب
المفتاح هي عندي لتأنيث في الوجهين بتقدير لفظ الحقيقة قبل التسمية صفة ، ونش غير مجرأة
على الموصوف ، والجواز مفعول بمعنى فاعل من الجواز بمعنى العبور والتعدي لان الكلمة
اذا استعملت في غير موضوعها فقد تعدت موضعها وهو المراد من قوله متعد من اصله
اي من موضعه الاصل ولهذا قيل انه حقيقة عرفية في معناه بجواز لغوي لان بناء المفعول
للموضع او المصدر حقيقة لا لفاعل فاطلاقه على اللفظ المنقول لا يكون الاجازا ولأن
حقيقة معنى العبور والتعدي انما تنصل في انتقال الجسم من جيز الى جيز فاما في الالفاظ فلا تثبت
ان ذلك انما يكون على سبيل التشبيه ، وكذا لفظ الحقيقة في مفهومه بجواز لغوي حقيقة

والجواز اسم لما يريد
به غير ما وضع له
مفعول من جاز يجوز
بمعنى فاعل اي متعد
من اصله

عرفية ايضا لما ذكرنا انها مأخوذة من الحق وهو حقيقة في الثابت ثم انه نقل الى العقد المطابق لانه اولى بالوجود من العقد الغير المطابق ثم نقل الى القول المطابق لعين هذه العلة ثم نقل الى استعمال اللفظ في موضوعه الاصيل اذ استعماله فيه تحقيق لذلك الوضع فظهر انه مجاز واقع في الرتبة الثالثة بحسب اللغة الاصلية كذا قيل * وذكر الغزالي في المستصفي ان لفظة الحقيقة مشتركة قديرااد بها ذات الشيء وحده ولكن اذا استعملت في الالفاظ اريد بها استعمال في موضوعه فهذا يدل على ان لفظ الحقيقة في مفهومه حقيقة لغوية ايضا وهو الاصح لان الحقيقة اسم للثابتة لغة واللفظ المستعمل في موضوعه ثابت فيه فيكون اطلاق الحقيقة عليه بالحقيقة لا بالمجاز * واعلم ايضا ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز لان شرطهما استعمال اللفظ بعد الوضع اما في موضوعه او في غير موضوعه للعلاقة كما بينا وانتفاء المشروط بانتفاء الشرط غنى عن البيان * والى ما ذكرنا اشارة في قوله اريد به ما وضع له واريد به غير ما وضع له قوله (ولا ينال الحقيقة الا بالسمع) أي لا يوجد ولا يعرف كون اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه الا بالسمع من اهل اللغة انه موضوع فيما استعمل فيه بخلاف المجاز فانه يوقف عليه بالتأمل في طريقه او معناه لا يمكن ان يستعمل اللفظ في موضوعه الا بالسمع من اهل اللغة انه موضوع فيه بخلاف المجاز فانه يمكن ان يستعمل اللفظ في غير موضوعه من غير سماع انهم استعملوه فيه * وحاصله ان استعمال اللفظ في مفهومه الحقيقي لغير الواضع موقوف على السماع بالاتفاق لان دلالات الالفاظ لما لم تكن ذاتية اذ لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف الاماكن والامم ولا تهدي كل انسان الى كل لغة وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم لا بد فيها من الوضع ولا بد فيه من السماع فلما استعمل اللفظ في معناه المجازي فلا يفتقر في كل فرد الى السماع وان كان يفتقر في معرفة طريقه اليه كاطلاق اسم الملزوم على اللازم والسبب على المسبب والخاص على العام وعكسهما وهو المراد من قوله والمجاز ينال بالتأمل في طريقه وهو مذهب الجمهور * وذهبت طائفة الى اشتراط السماع في كل فرد من المجاز محججين بان السماع لو لم يشترط لجاز اطلاق النحلة على طويل غير انسان كمنارة مثلا او وجود العلاقة المعبرة التي هي كافية في جواز الاطلاق عندكم وهي المشابهة الصورية ولجاز اطلاق الشبكة على الصيد واطلاق الابن على الاب وعكسهما للمجاورة والملازمة وكل ذلك ممنوع ولانه لو جاز اطلاق الاسم على الشيء للعلاقة من غير السماع كاطلاق النحلة على المنارة مثلا فان كان هذا الاطلاق لانها اطلقت على الانسان لطول وهو موجود في المنارة لكان هذا قياسا في اللغة وهو باطل والا كان اختراعا من المطلق وح لا يكون من لغة العرب وكلامنا فيها واحتج الجمهور باننا نجد اهل العربية اذا وجدوا بين محلي الحقيقة والمجاز العلاقة المعبرة يطلقون الاسم وان لم يسمع من العرب استعمال تلك اللفظة فيه ولو كان السماع شرطا لتوقفوا في الاطلاق على النقل لاستحالة وجود المشروط بدون الشرط * وبان الكل اتفقوا على

ولا ينال الحقيقة
الا بالسمع ولا تسقط
عن السمع ابدا
والمجاز ينال بالتأمل
في طريقه ليعتبر به
ويحتذى بمثاله

ان استعمال اللفظ في مفهومه المجازي مقتدر الى النظر في العلاقة المعبرة وما يكون نقلها
لا يكون كذلك اذ يكفي في استعمال اللفظ فيه كونه منقولاً عن اهل اللغة كما في جميع المستعملات
فانا اذا رأيناهم استعملوا لفظنا بازاء معنى تابعناهم في اطلاقه عليه من غير ان نلزم الى شيء
اخر * والجواب عما ذكرنا من عدم جواز الاطلاقات المذكورة ان وجود العلاقة انما
يكفي للاطلاق اذا كانت العلاقة معتبرة ولم يكن ثمة مانع وفي الصورتين الاوليين العلاقة
ليست بمعتبرة لان مجرد الطول ليس بمعتبر اذ هو معنى عام ولم يطلق على الانسان لجرد
الطول بل له وغيره من الاوصاف وكذا لا ملازمة بين الشبكة والصيد اذ الصيد قد يحصل
بدون الشبكة والشبكة قد لا يحصل بها الصيد وفي الصورة الاخيرة المانع وجود لانها
من المتقابلات وفي مثله لا يعتبر الجاورة * واما قولهم لوجاز لتكان قياساً او اختراعاً فلا
نسلم انه لو لم يكن قياساً لتكان اختراعاً لانه انما يكون كذلك لو لم يكن معلوماً من تجاري
كلامهم صحة الاطلاق لكنه ليس كذلك لاننا قد استقرئنا كلامهم فلما ان العلاقة متباعدة
للاطلاق كما في رفع الفاعل ونصب المفعول وغيرهما من المسائل المعلومة والالزام بما ذكرتم
كون رفع الفاعل فيسالم يسمع عنهم قياساً او اختراعاً وانهم لا يقولون به * وقوله
ولا تنسقط عن المسمى ابداً (من احدى العلامات الذي يميز بها الحقيقة عن المجاز
ومعناه ان الحقيقة لا تنفي عن مسماها بحال بخلاف المجاز فانه يمكن نفيه عن مفهومه
في نفس الامر ولهذا لما يصح ان ينفي لفظ الاسد عن الهيكل المنحوس وصح ان ينفي عن
الانسان الشجاع علنا انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني وقيل التعريف بهذه العلامة غير
مفيد لاستلزامه الدور وذلك لتوقف النفي وامتناعه على كون اللفظ مجازاً او حقيقة فان
من تردد في كون اللفظ حقيقة او مجازاً انما يصح منه النفي لو علم كونه مجازاً ويمتنع منه لو
علم كونه حقيقة فلو توقف كونه حقيقة او مجازاً على صحة النفي وامتناعه لزم الدور * ولو قيل
المراد من صحة النفي وعدم صحته وجدانه في تجاري استعمالهم وعدم وجدانه فيها
ليندفع الدور فهو بعيد لان الوجدان ان صلح علامة للمجاز ح فعدم الوجدان لا يصلح
علامة للحقيقة اذ عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود الذي هو المطلوب فالاولى ان
يجعل امتناع النفي في الحقيقة وصحته في المجاز من الخواص لامن العلامات * بل
المعتبر من العلامات ان اللفظ اذا تبادر مدلوله الى الفهم عند الاطلاق بلا قرينة فهو
حقيقة وان لم يتبادر اليه الا بالقرينة فهو مجاز لان اهل اللغة اذا ارادوا افهام المعنى للغير
اقتصروا على عبارات مخصوصة واذا عبروا عنه بعبارات اخر لم يقتصر على عليها بل
ذكروا معها قرينة قوله (ومثال المجاز الى آخره) يعني كما ان النص لا يعرف الا
بالتوقيف ولكن يمكن ان يوقف على حكم الفرع من غير توقيف بساوك طريقه وهو التأمل
في النص واستخراج الوصف المؤثر فاذا وجد ذلك في الفرع يعدى الحكم اليه فكذلك
الحقيقة لا يمكن ان يثبت في محل الا بالسمع من اهل اللغة ولكن المجاز يمكن ان يثبت

ومثال المجاز من
الحقيقة مثال
اقياس من النص

في محل بالتأمل في طريقه ، من غير سماع وهو تأمل في محل الحقيقة واستخراج المعنى المشهور اللازم له فإذا وجد في محل آخر يجوز ان يستعار اللفظ له فيصح هذا من كل متكلم كما يصح القياس من كل مجتهد الا ان المعتبر في القياس المعاني الشرعية وفي الجواز المعاني اللغوية قوله (واما الصريح فظاهر المراد منه ظهورا بينا) اي انكشف انكشافا تاما وهو احتراز عن الظاهر * وقيل لا بد فيه من قيد وهو ان يقال بالاستعمال او بالعرف ونحوهما ليتبين عن المفسر والنص اذا اترق بين الصريح وبين ما ذكرنا ليس الا بكثرة الاستعمال في الصريح وعده في المفسر والنص اليه اشير في الميزان الا ان الشيخ رحمه الله ترك ذكره لدلالة ورد التقسيم عليه اذ هذا القسم في بيان وجوه الاستعمال على هذا لا يدخل فيه الا الحقايق العرفية ، وقيل لا حاجة الى هذا القيد لان تمام انكشاف المعنى فيحصل بالتخصيص والتفسير كما يحصل بكثرة الاستعمال فكما يدخل فيه الحقايق العرفية يدخل فيه النص والمفسر ويكون كل واحد قسما من اقسام الصريح ولكن لا يدخل فيه الظاهر لان الشرط فيه كون الظهور بينا اي تاما وليس هو في الظاهر كذلك بل فيه مجرد الظهور واما توصف الاشارة بالظهور فيقال هذه اشارة ظاهرة وهذه غامضة ولا توصف بالصراحة اصلا لعدم تمام الانكشاف فيها * ويؤيده ما ذكره السيد الامام ابو القاسم رحمه الله ان الصريح هو الذي يعرف مراده معرفة جلية وما ذكر الشيخان القاضي ابو زيد وشمس الائمة رحمه الله ان الصريح اسم لكلام مكشوف المعنى كالنص سواء كان حقيقة او مجازا * قلت هذا كلام حسن اذ لا استبعاد في تسمية النص او المفسر صريحا وقد رأيت في كثير من الكتب ما يدل عليه الا ان مورد التقسيم ههنا يوجب اشتراط الاستعمال فيه ولا يتحقق ذلك في النص والمفسر اذ ظهورهما بالامة لا بالاستعمال فبين ان ما ذكرنا اولاصح * ثم لما استوى في الصريح الحقيقة والمجاز جمع الشيخ في ايراد النظائر بين ماهو مجاز لغوي وبين ماهو حقيقة لغوية فقوله انت حر وانت طالق ونكحت من قبل الاول وقوله بعث من قبل الثاني وقوله (وهذا اللفظ) اي الصريح ، موضوع لهذا المعنى اي لما ظهر المراد منه ظهورا بينا اشارة الى انه من الاسماء المقررة وهي التي قررت على موضوعها اللغوي في العرف او الشرع كالبيع والشراء لامن الاسماء المغيرة وهي التي غيرت عن موضوعها فيه كالصلوة والزكوة * وهو فعيل بمعنى فاعل من صرح بصريح صراحة وصروحة اذا خلس وانكشف * وتصريح الجمر ان يذهب عنه الزبد * وصرح فلان بما في نفسه اي اظهره قوله (والصريح الخالص من كل شيء) كلمة من متعلقة بالصريح اي الصريح من كل شيء خالصة قبيل في الصحاح وكل خالص صريح * ويجوز ان تكون متعلقة بالخالص اي الذي خلس من كل شيء وهو الصريح وكلاهما واحد فلما خلس هذا اللفظ من محتملاته بمنزلة المفسر سمي صريحا قوله (وهو

واما الصريح فظاهر
المراد به ظهورا بينا
زائدا ومنه سمي
القصر صريحا
لارتفاعه عن سائر
الابنية والصريح
الخالص من كل شيء
وذلك مثل قوله
انت حر وانت طالق
والكناية خلاف
الصريح

ما استتر المراد به (أي خلاف الصريح) لقنا استتر المعنى الذي اراده * وانما صرح خلاف الصريح به لأن خلاف الشيء قد يكون نقيضه وقد يكون ضده فان كان المراد من الخلاف ههنا نقيضه فهو مالم يظهر المراد به ظهوراً بيناً وأنه يتناول الظاهر وهو ليس بكنائية وكذا يتناول النص والقصر والخفي والمشكل وغيرها ان قيد الاستعمال وقيل هو مالم يظهر المراد به بالاستعمال ظهوراً بيناً وفساده ظاهر * وان كان المراد ضده فهو ما استتر المراد به استتاراً تاماً ولا يوجد ذلك الا في المجمع فلا يكون التعريف جافاً معاولاً مانعاً فالشيخ بهذا التفسير بين ان المراد من خلاف الصريح ضده وهو الاستتار لا نقيضه اذ هو اولى بالتعريف به من نقيضه وهو عدم الظهور لكون الاول وجودياً والثاني عدمياً وتبين ايضاً بترك قوله استتاراً تاماً ان قوله ظهوراً بيناً في تعريف الصريح لزيادة البيان اذ هو مفهوم من تقدير قيد الاستعمال لانه من لوازمه * ثم لابد من القيد المذكور ايضاً عند من قال باشتراطه في الصريح بان يقال هو ما استتر المراد به بالاستعمال اي يحصل الاستتار بالاستعمال بان يستعملوه قاصدين للاستتار فانه مقصود عندهم لا غرض صحيحة وان كان معناه ظاهراً في اللغة كما ان الانكشاف يحصل في الصريح باستعمالهم وان كان خفياً في اللغة * وعند من لم يقل باشتراطه في الصريح لا يشترط ههنا فيدخل فيه المشترك والمشكل وامثالهما وعليه يدل كلام القاضي الامام فانه قال كل كلام يحتل وجوهاً يسمى كناية ولهذا سمي الجواز قبل ان يصير معارفاً ذائبة لا احتمال الحقيقة وضميرها الا ان الصحيح هو الاول لمسا ذكرنا من اشتراط اشتراك مورد التقسيم بين الاقسام ولا يحصل ذلك الا باشتراط هذا القيد * ثم اذا تأملت علمت ان المراد من الاستعمال وهو التلفظ بكلام لا فائدة بمعنى في مورد التقسيم وهو قوله والقسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم مطلق الاستعمال اذ الاستعمال في الحقيقة والجواز غير الاستعمال في الصريح اذ هو فيه مقيد بالكثرة وفي الحقيقة مقيد بالموضوع وفي الجواز بغير الموضوع وهو في الكناية غيره في الصريح اذ هو فيها مقيد بقصد الاستتار فلا بدح من قدر مشترك اي معنى جامع ليستقيم التقسيم واپس ذلك الامطلاق الاستعمال فافهم * وقال صاحب المفتاح في تعريف الكناية هي ترك الصريح بذكر الشيء الى ما يلزمه لينتقل من المذكور الى المتروك كما تقول فلان طويل ليجادل ينتقل منه الى ما هو ملزومه وهو طول القامة والفرق بين الجواز والكناية من وجهين احدهما ان الكناية لاتنا في ارادة الحقيقة بافظها فلا يمنع في قولك فلان طويل الجهاد ان تريد طول جهاده من غير ارتكاب تأويل مع ارادة طول قامته والجواز بنا في ذلك فلا يصح في نحو قولك في الحمام اسد ان تريد معنى الاسد من غير تأويل * والثاني ان مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ومبنى الجواز على الانتقال من الملزوم الى اللازم * وذكر غيره في الفرق بينهما انه لابد في الجواز من اتصال وتناسب بين المعنيين وفي

وهو ما استتر المراد به
مثل هاء المغايبة
وسائر الفاظ الضمير

أخذت من قولهم
كنيت وكنوت ومثبه
قول الشاعر واني
لاكنو عن قذور
بغير هاء واعرب
احيانا بها فاصارح
وهذه جملة يأتي
تفسيرها في باب بيان
الحكم وتفسير القسم
الرابع ان الاستدلال
بعبارة النص

الكناية لاحاجة اليه فان العرب تكنى عن الحبشي بابي البضاء وعن الضير بابي العيضاء
ولا اتصال بينهما بل بينهما تضاد * مثل هاء المقايبة وسائر الفاظ الضمير مثل انا وانت
وغيرها لانها للم تميز بين اسم واسم الابدالة اخرى لم تكن صريحة ولما احتملت التميز
بدلالة استقامت كناية عن الصريح فكانت الفاظ الكناية من الصريح بمنزلة المشترك
من المفسر من حيث ان الفاظ الكناية مما لا يفهم معناها الابدالة اخرى والصريح اسم لا
فهم معناه منه بنفسه * ولا يلزم على قول من زاد قيد الاستعمال في التعريف ان هذه الالفاظ
كنايات بالوضع لا بالاستعمال فلا تكون داخله في التعريف لانه يقول انها انما وضعت
ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكنى
عنه بهو كما يكنى عنه بابي فلان لانها كنايات قبل الاستعمال فكما ان الالفاظ الموضوعة
لا تكون حقيقة قبل الاستعمال لا يكون هذه الالفاظ كنايات قبل الاستعمال ايضا فتكون داخله
في التعريف قوله (أخذت اى الكناية) من قولهم كنييت وكنوت (وقع على مذهب
الكوفيين فان المصدر مأخوذ من الفعل * عندهم والفعل هو الاصل فاما على مذهب البصريين
فالمصدر هو الاصل والفعل مشتق منه * ثم ان كانت لام الكلمة ياء وهو المشهور فهي
في الكناية اصلية كما في النهاية والسقاية * وان كانت واو وهي آفة فيها غير مشهورة
ولهذا استشهد لهادون الياء فهي منقلبة عن الواو على غير قياس كما انقلبت الواو عنها
في جييت اخراج جباوة والاصل جباية * والكناية لغة ان تكلم بشئ وتريد به غيره
فهي من الاسماء المقررة * والقذور المرأة التي تجتنب الاقدار والريب * واعرب بتجنته اى
افصح بها من غير تقية من احدها والمصارحة الجاهرة * يعنى انى ربما اذكر غيرها واريدها
خوفا من عشيرتها واخفاء لحبتي اياها وربما غلبني سكر المحبة فأفصح بها من غير تقية من
احد واذكرها صريحا * وهذه جملة اى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية يأتي
تفسيرها اى تمام تفسيرها قوله (وتفسير القسم الرابع) اى باعتبار اصل التقسيم
او الخامس باعتبار المقابل ان الاستدلال بعبارة النص اى بعينه ولهذا قال
القاضي الامام الثابت بعين النص ما اوجب نفس الكلام وسياقه وكذا ذكر
ابو اليسر ايضا فيكون هذه الاضافة من باب اضافة العام الى الخاص كما في قولك جميع القوم
وكل الدراهم ونفس الشئ * والاستدلال انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر وقيل على
العكس وهو المراد ههنا * والعبارة لغة تفسير الرؤيا يقال عبرت الرؤيا اعبرها عبارة
اى فسرتها وكذا عبرتها * وقبرت من فلان اذا تكلمت عنه فسميت الالفاظ الدالة على
المعاني عبارات لانها تقسم ما في الضمير الذى هو مستور كما ان المعبر يفسر ما هو مستور وهو باقية
الرؤيا ولا نها تكلم بما في الضمير * واعلم انهم يطلقون اسم النص على كل ملفوظ مفهوم المعنى
من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او مفسرا او نصا حقيقة او مجازا خاصا كان او عاما
اعتبارا منهم للغالب لان عامة ما ورد من صاحب الشرع خصوص هذا هو المراد من النص

في هذا الفصل دون ما تقدم تفسيره حتى كان التمسك في اثبات الحكم بظاهر أو مفسر أو خاص أو عام أو صريح أو كناية أو غير ما استدلالا بعبارة النص لا غير * هو العمل بظاهر ما سبق الكلام له المراد من العمل على المجتهد هو اثبات الحكم لا العمل بالجوارح كما إذا قيل الصلوة فريضة لقوله تعالى: اقيموا الصلوة والزنا حرام لقوله جل ذكره: ولا تقربوا الزنا * فهذا وامثاله هو العمل بظاهر النص والاستدلال بعبارة * واعلم ان دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلاث مراتب * أحدها ان يدل على المعنى ويكون ذلك المعنى هو المقصود الاصلى منه كالمبدد في قوله تعالى: فانكحوا ما طاب لكم من النساء منثى وثلاث ورابع * والثانية ان يدل على معنى ولا يكون مقصودا أصليا فيه كإباحة النكاح من هذه الآية * والثالثة ان يدل على معنى هو من لوازم مدلول اللفظ ووضوعد تناهت ببيع الخبث من قوله عليه السلام: ان من النجس ثمن الكلب الحديت فانقسم الاول مسوق ليس الاو القسم الاخير ليس بمسوق اصلا والتوسط مسوق من وجه وهو ان المتكلم قصد الى التلفظ به لا فائدة من غير مسوق من وجه وهو انه انما ساقه لاتمام بيان ما هو المقصود الاصلى اذ لا يتأتى له ذلك الا به يوضح الفرق بين انقسمين الاخيرين ان المتوسط يصلح ان يصير مقصودا أصليا في السوق بان انفرد عن القرينة والقسم الاخير لا يصلح لذلك اصلا * واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد ههنا من كون الكلام مسوقا لمعنى ان يدل على مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا أصليا او لم يكن وفيما سبق في بيان النص والظاهر المراد من كونه مسوقا ان يدل على مفهومه مقيدا بكونه مقصودا أصليا فيدخل القسم المتوسط ههنا في السوق ولم يدخل فيه فيما سبق فاذا تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى: فانكحوا ما طاب لكم * اوفى اباحة البيع بقوله عز اسمه واحل الله البيع كان استدلالا بعبارة النص لا بشارته * ويؤيد ما ذكرنا ما قال صدر الاسلام في اصوله الحكم التاب بعين النص اي بشارته ما لبثت النص بنفسه وسياقه كقوله تعالى: واحل الله البيع وحرم الربوا * فعين النص بوجوب اباحة البيع وحرم الربوا والفرقة: فسوى بين ما هو مقصود اصلي وهو الفرق وبين ما ليس كذلك وهو حل البيع وحرم الربوا فجعلهما ثابتين بعبارة النص لا بشارته قوله (والاستدلال بشارته) الاشارة الى ائمة فكان السامع غفل عن المعنى المضمون في النص لا قبالة الى ما ذل عليه ظاهر الكلام فالنص يشير اليه وقوله لكنه غير مقصود تعرض لجانب المعنى وقوله ولا يسبق له النص تعرض لجانب اللفظ * والضمير في لكنه واه راجع الى ما وليس بظاهر من كل وجه لانه لما يسبق له الكلام لابد من ان يكون فيه نوع غرض فيحتاج الى ضرب تأمل ولهذا لا يقف عليه كل احد قال القاضي الامام وشمس الائمة رحمه الله الاشارة من العبارة بمنزلة الكناية والتعريض من الصريح او المشكل من الواضح نعم ان كان ذلك الغرض بحيث يزول بأدنى تأمل يقال هذه اشارة ظاهرة وان كان يحتاج الى زيادة فكرة يقال هذه اشارة غامضة (قوله ليس بظاهر من كل وجه) ليس من تمام التعريف

هو العمل بظاهر ما سبق الكلام له والاستدلال بشارته هو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا يسبق له النص وليس بظاهر من كل وجه فسميائه اشارة

كرجل ينظر بصره
الى شئ ويدرك مع
ذلك غيره باشارة
لخطاته ونظيره
قوله تعالى للفقراء
المهاجرين الذين
اخرجوا من ديارهم
واموالهم انما سبق
النص لاستحقاق
سهم من الفتيمة على
سبيل الترجة لما
سبق واسم الفقراء
اشارة الى زوال
ملكهم عما خلفوا
في دار الحرب

بل هو ابتداء كلام والغرض منه الاشارة الى تعليل تسمية هذا القسم اشارة ولهذا قال فسميانه
اشارة بالفاء * وقوله كرجل الى اخره تشبيه لما ثبت بالنظم غير مقصود في ضمن ما هو
المقصود بما ادرك بالبصر غير مقصود في ضمن ما هو المقصود والغرض منه التنبيه على
كون هذا القسم من محاسن الكلام واقسام البلاغة كما ان ادراك ما ليس بمقصود بالنظر مع
ادراك ما هو المقصود به من كمال قوة الابصار * والملاحظ النظر بمؤخر العين ويدرك
غيره باشارة لخطاته اي بلحظاته وكأنها تشير الناظر الى غير ما قبل عليه ليدركه * الضمير
في نظيره راجع الى بما في قوله ما ثبت بنظم لغة * على سبيل الترجة بفتح الجيم اي التفسير
ومنه الترجان بفتح التاء والجيم وضمهما لمن يفسر كلام الغير * لما سبق وهو قوله تعالى
* ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل * لا لما قبله وهو قوله * فله وللرسول * لان
قوله تعالى للفقراء بدل مما ذكرنا بتكرير العامل لان قوله فله وللرسول والمعطوف عليه
لانه تعالى هو الغني على الاطلاق ورسوله اجل قدرا من ان يطلق عليه اسم الفقير كيف
وانه تعالى اخرج رسوله عن الفقراء بقوله عن اسمه * وينصرون الله ورسوله * اليه اشير في
الكشاف * وقيل هو معطوف على الاول بغير او كما يقال هذا المال لزيد لغيره كذا
في التيسير فعلى هذا لا يكون ترجمة لما سبق بل يكون بيان للمصرف آخر * وعلى التفسيرين
السوق لبيان مصارف الخمس * واسم الفقراء اي وذكر هذا الاسم دون غيره اشارة
الى ان الذين هاجروا من مكة قد زالت املاكهم عما خلفوا بها باستيلاء الكفار عليه لانه
تعالى وصفهم بالفقر مع انهم كانوا ميسرين بمكة بدليل قوله جل ذكره * اخرجوا من
ديارهم واموالهم * والفقر على الحقيقة بزوال الملك لا بعد اليد عن المال لان ضده الغنى
وهو ملك المال لا قرب اليد من المال الا ترى ان ابن السبيل غنى حقيقة وان بعدت يده عن
المال لقيام الملك ولهذا وجب عليه الزكوة والمكاتب فقير حقيقة ولو اصاب ما لا عظيما
لعدم الملك حقيقة فلماذا قلنا ان استيلاءهم بشرط الاحراز سبب للملك اذ لو لم يكن كذلك
لسماهم ابناء السبيل لانه اسم لمن بعدت يده عن المال مع قيام الملك فيه * وهذه من الاشارات
الظاهرة التي تعرف بادنى تأمل الا ان الشافعي رحمه الله لم يعمل بها وقال انما سماهم
فقراء ولم يسمهم ابناء السبيل لانه اسم لمن له مال في وطنه وهو بعيد عنه ويطمع ان يصل اليه
وانهم لم يكونوا مسافرين بالمدينة بل توطنوا بها وانقطعت اطعمهم بالكلية عن اموالهم
فلما يستقيم ان يسموا بابن السبيل ولكنهم لما كانوا محتاجين حقيقة وانقطع عنهم ثمرات
اموالهم بالكلية وان كانت باقية على ملكهم صحت تسميتهم فقراء تجاوزا كانه لا مال لهم
اصلا كما صحت تسمية الكفار اصم واعى وابكم وعديم العقل في قوله تعالى عز وجل * صم
بكم عى فهم لا يعقلون * بهذا الطريق * والدليل على صرفه الى المجاز قوله تعالى * ولن
يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا * وليس المراد نفي السبيل الحسى بالاجاع فيرجع
النفي الى السبيل الشرعى والتلك بالقهر الذي هو عدوان محض اقوى جهات السبيل *

وما روى ان عيينة بن حصن اغار على سرح بالمدينة وفيها ناقة رسول الله العضاء واسر
امرأة الراعي قالت المرأة فلما جن الليل قصدت لفرار فوافعت يدي على بعير الا
رضا حتى وضعت يدي على ناقة رسول الله العضاء فركنت اليها فركبتها وولدت ان نجا في الله
عليها فله على ان انحرها فلما اتيت رسول الله عليه السلام وقدمت عليه القصة قال
عليه السلام * بئس ما جازيتها لانذر فيما لا يملكه ان آده وانها ناقة من ابلي ارجعي الى اهلك
على اسم الله تعالى * ولكننا نقول لاجته له في الآية لانها تدل على نفى سبيلهم
على المؤمنين لاعلى اموالهم وهم لا يملكوننا بالاستيلاء ايضاً انما الكلام في الاسوال
* والمراد نفى السبيل في الآخرة كما قال ابن عباس رضي الله عنهما بدليل قوله * فالله
يحكم بينهم يوم القيامة * او نفى الحجة كما قال السدي ولا يما ذكر من الحديث لانه
معارض بما روى ان علياً رضي الله عنه قال للنبي صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة لا تنزل دارك
يعني الدار التي ورثها النبي عليه السلام من خديجة رضي الله عنها وقد كان استولى عليها
عقيل بعد هجرته فقال وهل ترك لنا عقيل من دار * ولا يقال انما قال ذلك لانه كان
خبرها ولم تبق صالحة للنزول لان قول علي رضي الله عنه لا تنزل دارك يأبى ذلك * ومأول
بان عيينة لم يحرزها بدار الحرب فلم يملكها ولا ملكت المرأة فلهذا استردها عنها وجعل
نذرها فيما لا يملك فلما لم يصلح ما ذكر من القرأتين سابقاً لافنا الفقراء الى الجواز يحمل على
الحقيقة اذ هي الاصل في الكلام * فالخاصل ان الاشارة قد تكون موجبة لموجبها
قطعا مثل العبارة مثلها في قوله تعالى * وعلى المولود له رزقهن * وقد لا توجب قطعاً
وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والجواز مراداً بالكلام فاما كونها حجة فلا خلاف فيه
قوله (وقوله عز وجل) اما مطوف على قوله قوله تعالى لا الفقراء وقوله سيق لكذا
بجلة مستأنفة لا يحملها من الاعراب وآما بدأ وسيق خبره فيكون مرفوع المحل
واشار عطف على سيق والضمير المستكن فيهما يرجع الى القول وكذا البارز في بقوله
اي سيق هذا القول لكذا واشار هذا السوق بقوله وعلى المولود له الى كذا فكانه قدر
السوق قائلاً هذا الكلام * او الضمير المستكن في اشار والبارز في بقوله يرجع الى ما دل عليه
قوله سيق من السائق وهو الله تعالى ان جاز ذلك وكأنه هو مراد المصنف اي سيق
هذا القول لكذا واشار السائق هذا القول وهو الله تعالى بقوله وعلى المولود له الى كذا *
أو الباء في بقوله زائدة واشار مسند الى القول والضمير البارز راجع الى الله اي سيق
قول الله وهو على المولود له الى اخره لكذا واشار قوله وعلى المولود له الى كذا وفي
الكل بعد * ولو قبل اشير لكان احسن قوله جل ذكره وعلى المولود له اي وعلى
الذي ولده وهو الاب * وله في محل الرفع على الفاعلية نحو عليهم في غير المفضوب
عليهم * رزقهن وكسوتهن اي طعام الوالدات ولباسهن * بالمعروف اي من غير اسراف
ولا تقتير نظر المجانبين * او تفسيره ما ذكر بعده في الآية * ثم ان كان المراد من الوالدات

وقوله وعلى المولود
له رزقهن وكسوتهن
سيق لا يثبت النفقة
واشار بقوله تعالى
وعلى المولود له الى
ان النسب لا يأت

في اول الآية المطلقات وهو الظاهر بدليل ان ما قبل الآية وما بعدها في ذكر المطلقات فالمراد ايجاب اصل الرزق والكسوة على طريق الاجر لانهم يحتجّن الى ما يقمن به ابدانهم لان الولد انما يفتدى بالهين وانما يحصل لها ذلك بالاغتذاء واحتياج هي الى التستر فكان هذا من الحوائج الضرورية كذا في التيسير * وان كان المراد منها المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة دون الاجر فالمراد ايجاب فضل الطعام والكسوة الذي يحتاج اليه في حالة الرضاع لاصل النفقة لان ذلك واجب بالنكاح * وعلى التقديرين الكلام مسوق لبيان ايجاب اصل النفقة او فضلها على الاب * وفي ذكر المولود له دون ذكر الوالد اشارة الى ان النسب الى الاب لانه تعالى اضاف الولد اليه بحرف الاختصاص فيدل على انه هو المختص بالنسبة اليه حتى لو كان الاب قرشيا والام عجمية بعد الولد قرشيا في باب الكفأة والامامة الكبرى وفي العكس بالعكس * ولهذا قيل (شعر) وانما امهات الناس اوعية * مستودعات وللانساب آباء * وفيه تبيين ايضا على علة ايجاب هذه النفقة والكسوة على الاباء اي الوالدات لما ولدن لهم فكان عليهم ان يرزقوهن ويكسوهن اذا ارضعن اولادهم كالاظهار الا ترى انه ذكره باسم الوالد حيث لم يكن هذا المعنى وهو قوله تعالى واخشوا يوما لا يجزي والد عن ولده الآية قوله (والى قوله) اي قول النبي عليه السلام انت ومالك لايك * روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رجلا اتى النبي عليه السلام فقال ان لي مالا وان والدي يحتاج الى مالي قال انت ومالك لوالدك * وفي رواية لوالدك كذا في المصابيح * وذكر في الكشف شكا رجل الى رسول الله عليه السلام اباه وانه يأخذ ماله فدعاه فاذا هو شيخ يتوكأ على عصا فسأله فقال انه كان ضعيفا وانا قوی وفقيرا وانا غني فكنت لامنعه شيئا من مالي واليوم انا ضعيف وهو قوي وانا فقير وهو غني ويخزل علي بماله فبكى عليه السلام وقال ما من حجر ولا مدر يسعم هذا الابي ثم قال لوالدك ومالك لايك * وذكر الامام ظهير الدين البخاري في فوائده ان شيخا اتى النبي عليه السلام وقال ان ابني هذا له مال كثير وانه لا ينفق علي من ماله فقتل جبرائيل عليه السلام وقال ان هذا الشيخ تدانسا في ابنة اياتا ما قرع سمع بمثلها فاستنشدھا فانشدھا الشيخ وقال * غدتك مولودا ومنتك يافعا * عمل بما احنى عليك وتهل * اذ البيلة ضاقتك بالسقم ابيت * لسقمك الابا كيا اتمل * كاني انا المطروق دونك بالدي * طرقت به دوى وعيني نهمل * فلما بلغت السن والاية التي * اليها مدى ما كنت فيك او مل * جعلت جزائي خلطة وفضاظة * كانت انت المم التفضل * فليتك اذ لم ترع حق ابوتي * فعلت كما الجار الجاور يفعل * تراء * بعد الخلاف كانت * ورد على اهل الصواب مؤكل * فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال انت ومالك لايك * بهذا الحديث يدل على ان للاب حق التملك في مال ولده لان ظاهره وان دل على تبويت حقيقة التملك له لكنه لما تخلف بالاجاع بقوله عليه السلام * الرجل احق بماله من والده وولده والناس اجمعين * ثبت به حق التملك له في ماله فيتملكه

والى قوله عليه
السلام انت ومالك
لايك وقوله

عند الحاجة بغير عوض ان كانت من الحوائج الاصلية وبغير عوض ان لم يكن كذلك وان له تأويلا في نفسه فلا يعاقب بالتلاف ولده كما لا يعاقب بالتلاف حبيبه وقد عرفت تحقيقه في موضعه فالنص المذكور بشارته ايدها الحديث وازره لان موافقة الحديث الكتاب من دلائل صحة الحديث لقوله عليه السلام * وما وافق فاقبلوه * فهذا معنى قوله وأشار الى قوله انت ومالك لايتك قوله (تعالى وحله وفصاله) المراد بيان مدة الرضاع لا القطام ولكن عبر عن الرضاع به لان الرضاع يليه الفصل ويلابسه لانه ينهى به والفرض هو الدلالة على الرضاع التام المنتهى بالفصل ووقته * نعم المراد من الحمل ان كان هو الحمل باليدى ادا العلفل يحمل باليد في هذه المدة بخلاف المدة المذكورة للحمل والفصل جميعا ولا تعرض للحمل في البطن حينئذ في الآية فلا يكون الاشارة المذكورة ثابتة فيها ويكون الآية بحجة لابي حنيفة رحمه الله في ان اكثر مدة الرضاع ثلثون شهرا * ويشمل على هذا التقدير قوله تعالى * حولين كاملين * وفصاله في صامين * على بيان مدة وجوب اجر الرضاع على الاب دفعا للتمارض * وان كان المراد منه الحمل في البطن كما ذهب اليه الجمهور وهو الظاهر فلاشارة ثابتة ولا يمكن التمسك لابي حنيفة بها في تلك المسئلة بل يتسكك بالمعقول وهو ان اللبن كما يغذى الصبي قبل الحولين يغذيه بعدهما والقطام لا يحصل في ساعة واحدة بل يقطع درجة فدرجة حتى يبس اللبن ويتعود الصبي الطعام فلا بد من زيادة على حولين لمدة القطام فاذا وجبت الزيادة قدرنا تلك الزيادة بادنى مدة الحمل وذلك ستة اشهر اعتبارا لانتهاء بالابتداء كذا في المبسوط * ثم هذا النص مسوق لبيان منة الوالدة لانه تعالى امر بالاحسان الى الوالدين ثم بين السبب في جانب الام بقوله * جلته امه كرها * اي ذات كره على الحال او جلدا كره على العسفة للصدر والكراهة المشقة * ثم زاد في البيان بقوله * وحله وفصاله ثلثون شهرا * اي مشقة الحمل لم يكن مقتصرة على زمان قليل بل هي مع مشقات الرضاع تمتد هذه المدة * وفيه اشارة الى ان اقل مدة الحمل ستة اشهر كما قال على او ابن عباس رضي الله عنهما فيما روى ان امرأة ولدت لستة اشهر من وقت ان تزوج فرفع ذلك الى عمر وفي رواية الى عثمان رضي الله عنهما فتم برحبها فقال على او ابن عباس رضي الله عنهما اما انهما لو خاصمتكم بكتاب الله لخصمتكم اي ظلمتكم في الخصومة قال الله تعالى * وحله وفصاله ثلثون شهرا * وقال عن اسمه * والوالدان يرضعن اولادهن حولين كاملين * فبقي ستة اشهر لحملها فاخذ عمر بقوله واثني عليه ودرأ عنها الحد * قال ابو اليسر رحمه الله وهذه اشارة غامضة وقف عليها عبد الله بن عباس بدقة فهمه وقد اخذني هذا الحكم على الصحابة فلما اظهروه قبلوا منه * ولا يقال لا بد في الاشارة من لفظ يدل على المشار اليه وليس ذلك فيما ذكرنا بل هو من قبيل بيان الضرورة كما سيأتي بسانه ان شاء الله تعالى لاننا نقول قوله ثلثون يشمل افراده مطابقة فيكون الستة بعض مدلوله فيكون ثابتا بالنظم ولا منافاة بين بيان الضرورة والاشارة فليكن بيان ضرورة ايضا

وحله وفصاله
ثلثون شهرا سبق
لأبنا منة الوالدة
على الولد وفيه
اشارة الى ان اقل مدة
الحمل ستة اشهر اذا
رفعت مدة الرضاع
وهذا القسم هو
الثابت بعينه

(فان قيل) العادة المستمرة في مدة الحمل تسعة اشهر فكان المناسب في مقام بيان
 المنة ذكر الاكثر المعتاد لا ذكر الاقل النادر كما في جانب الفصل (قلنا) قد قيل
 نزلت الآية في ابي بكر رضى الله عنه جلته امه بمشقة ثم وضعت على تمام ستة اشهر
 وقيل نزلت في الحسن او الحسين رضى الله تعالى عنهما وضعت امه على ما ذكر من المدة كذا
 في شرح التأويلات فاذا كان كذلك لا يستقيم ذكر ما رواه ثلثا يؤدى الى الكذب * ولان
 هذه المدة اقل مدة الحمل اذا الانسان لا يعيش اذا ولد اقل من ستة اشهر فيكون مشقة الحمل
 في هذه المدة موجودة لاحالة في حق كل مخاطب فيكون اعتبار ما هو المتيقن به لكونه ملازما
 للمنة لاحالة ادخل في باب المناسبة بخلاف الفصل لانه لاحد لجانب القلة فيه بل لا يتقن
 في نفس الرضاع اذ يجوز ان يعيش الانسان بدون ارتضاع من الام فلا جرم اعتبر فيه الاكثر
 لانه هو الغالب فيه اذا الرضاع اختارى والشفقة حاملة على تكميل المدة فصارت في التقدير
 كانه قيل قد جلته ستة اشهر لاحالة ان لم تحمله اكثر منها وارضعت سنتين فوجب عليه
 الاحسان اليها * دلالة النص هي فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده * وقيل
 هي الجمع بين المنصوص وغير المنصوص بالمعنى الغوى * ويسمى عامة الاصوليين لغوى
 الخطاب لان لغوى الكلام معناه كذا في الصحاح * وفي الاساس عرفت في لغوى كلامى
 فيما تسمت من مراده بما تكلم به مأخوذ من الفحاء وهو اضرار القدر * ويسمى بعض اصحاب
 الشافعى مفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ في محل السكوت موافق لمدلوله في محل النطق
 قوله (بمعنى النص لغة) اى بمعناه اللغوى لا بمعناه الشرعى * ولغة تميز * لاجتهادا ولا
 استنباطا ترادف وهذا نفي كونه قياسا * واعلم ان الحكم انما يثبت بالدلالة اذا عرفت المعنى
 المقصود من الحكم المنصوص كما عرفت ان المقصود من تحريم التأفيف والنهر كف الاذى
 عن الوالدين لار سوق الكلام لبيان احتراما فما فيثبت الحكم في الضرب والشتم بطريق
 التنبه * كما عرفت ان الغرض من تحريم اكل مال اليتيم في قوله تعالى * ان الذين يأكلون اموال
 اليتيم ظلماء ترك التعرض لها فيثبت الحكم في الاحراق والاهلاك ايضا ولو لاهذه المعرفة لما
 لزم من تحريم التأفيف تحريم الضرب اذ يقول السلطان للجلاد اذلب امره بقتل ملك
 منازعه لا تقتله اى ولكن ائذله لكون القتل اشد في دفع مخدور المنازعة من التأفيف
 ويعمل الرجل والله ما قتل فلان اى وقد ضرب به والله ما اكلت مال فلان وقد احرقه فلا
 بحث * ثم ان كان ذلك المعنى المقصود معلوما قطعاً كما في تحريم التأفيف فالدلالة قطعية وان
 احتمل ان يكون غيره هو المقصود كما في ايجاب الكفارة على المفطر بالاكل والشرب فهى
 ظنية * ولما توقف ثبوت الحكم بالدلالة على معرفة المعنى ولا بد في معرفته من نوع نظر ظن
 بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى وغيرهم ان الدلالة قياس جلى فقالوا لما توقف على
 ما ذكرنا وقد وجد اصل كالتأفيف مثلا وفرع كالضرب وعلة جامعة مؤثرة كدفع الاذى
 يكون قياسا اذ لا معنى للقياس الا ذلك الا انه لما كان ظاهرا سمي ظاهرا جليا * وليس كما ظنوا .

واما البابت بدلالة
 النص فثبت بمعنى
 النص لغة لا اجتهدا
 ولا استنباطا مثل
 قوله تعالى ولا تقبل
 لهما اف هذا قول
 معلوم بظاهره معلوم
 بمضاده هو الاذى

على ما ذهب اليه الجمهور لان الاصل في القياس لا يجوز ان يكون جزءاً من الفرع بالاجماع وقد يكون في هذا النوع ما تخيلوه اصلاً جزءاً مما تخيلوه. فرما كما لو قال السيد لعبد لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منعه من اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة المخصوصة داخلة فيما زاد عليها ولانه كان ثابتاً قبل شرح القياس فعلم انه من الدلالات العقلية وليس بقياس * ولهذا اتفق اهل العلم على صحة الاحتجاج به من مثبت القياس ونقائه الامتناع عن داو والظاهرى لفهم المعنى منه على سبيل القطع او الظن قوله (وهذا معنى يفهم منه لغة) اى الاذى يفهم من التأنيف لغة لا رأياً كعنى الايلام من الضرب يعنى اذا قيل اضرب فلانا او لا تضربه يفهم منه لغة ان المقصود ابصال الالم بهذا الطريق اليه او منعه عنه ولهذا لو حلف لا يضربه فضربه به بالموت لا يحنث واو حلف ليضربه فلم يضربه الا بعد الموت لم يبر فكذاك معنى الاذى من التأنيف * ثم تعدى حكمه اى حكم التأنيف وهو الحرمد الى الضرب والشتم بذلك المعنى لتيقن بتعلق الحرمة به لابل السورة حتى ان من لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ او كان من قوم هذا في لغتهم اكرام لم يثبت الحرمة في حقه * ولا تعلق الحكم بالايداء في التأنيف صار في التقدير كأثر قيل لا تؤذ هما فثبت الحرمة عامة * ولا يقال ينبغي ان يحرم التأنيف للوالدين وان لم يعرف المتكلم معناه او استعمله بجهة الاكرام لان العبرة للمخصوص عليه في محل النص لا للمعنى كفى اداء نصف صاع من تمر قيمته نصف صاع من بر عن نصف صاع من بر بطريق القيمة في صدقة الفطر فانه لا يجوز لما ذكرناه * لانا نقول ذلك فيما اذا كان المعنى ثابتاً بالاجتهاد فيكون ظناً وان لا يظهر في مقابلة القطع فاما اذا كان المعنى ثابتاً بالنص وعرف قطعاً ان الحكم متعلق به فالحكم يدور على هذا المعنى لا غير كطهارة سور الهرة لما تعلق بالوف في قوله عليه السلام الهرة ليست بخبثة الحديث كان سور الهرة الوحشية نجس اجمع قيام النص لعدم الطوف * وحاصل فرق المصنف ان المفهوم بالقياس نظري ولهذا شرط في القياس اهلية الاجتهاد بخلاف ما نحن فيه لانه ضرورى او بمنزلة لانا نجد انفسنا كنة اليه في اول سماعنا هذه اللفظة ولهذا شارك اهل الراى غيرهم فيه فلا يكون قياساً بانتفاء المشروط بانتفاء الشرط قوله (وانه يميل عمل النص) اى هذا النوع وهو دلالة النص يثبت به عند المصنف ما يثبت بالنصوص حتى الحدود والكفارات وكذا عند من جعله قياساً من اصحاب الشافعى لانه ثبت بالقياس عندهم فاما عند من جعله قياساً من اصحابنا فلا يثبت به الحدود والكفارات لانه لا يثبت بالقياس عندنا فهذا هو فائدة الخلاف واليه اشار المصنف فيما بعد * وسمعت عن شيخى قدس الله روحه وهو كان اعلى كعباً من ان يحازف او يشكك من غير تحقيق انها تثبت بمثل هذا القياس عندهم كما تثبت بالقياس الذى علمته منصوصة فعلى هذا لا يظهر فائدة الخلاف ويكون الخلاف لفظياً * ويؤيده ما ذكرنا من الغزالي في المستصنى وقد اختلفوا في تسمية هذا القسم قياساً او بعد تسميته قياساً لانه لا يحتاج فيه الى فكرة واستنباط علة ومن سماه قياساً اعترف بانه مقطوع به ولا مشاحة في الاسمى لمن كان القياس عنده

وهذا معنى يفهم منه لغة حتى شارك فيه غير الفقهاء اهل الراى والاجتهاد كعنى الايلام من الضرب ثم يتعدى حكمه الى الضرب والشتم بذلك المعنى فمن حيث انه كان معنى لا عبارة لم نسمه نصاً ومن حيث انه ثبت به لغة لا استنباطاً يسمى دلالة وانه يعمل على النص *

عبارة عن نوع من الالحاق يشمل هذه الصورة ولا مشاحة في عبارة قوله (واما الثابت باقتضاء النص الى آخره) الاقتضاء الطلب ومنه اقتضى الدين وتفاضاه اي طلبه * قيل في تفسير المقتضى هو ما اضمر في الكلام ضرورة صدق التكلم ونحوه * وقيل هو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقا لكن يكون من ضرورة اللفظ * وقال القاضي الامام هو زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فاقتضاها النص ليتحقق معناه ولا يلفو وهذه العبارات تؤدي معنى واحدا ولا بد من زيادة قيد في التعريف على مذهب من جعل المحذوف قسما اخر وهو ان يقال هو ما ثبت زيادة على النص لتصحجه شرعا * واعلم ان الشرع متى دل على زيادة شيء في الكلام لصيغته عن اللفظ ونحوه فالعامل على الزيادة وهو صيانة الكلام هو المقتضى والمزيد هو المقتضى ودلالة الشرع على ان هذا الكلام لا يصح الا بالزيادة هو الاقتضاء كذا ذكر بعض المحققين * وقيل الكلام الذي لا يصح شرعا الا بالزيادة هو المقتضى وطلبه الزيادة هو الاقتضاء وآنزيد هو المقتضى وما ثبت به هو حكم المقتضى * ومثاله المشهور قولك لعيرك ائتني عبدك عنى بالف ففس هذا الكلام هو المقتضى لعدم صحته في نفسه شرعا وطلبه ما يصح به اقتضاء وما زيد عليه وهو البيع مقتضى وما ثبت بالبيع وهو الملك حكم المقتضى وسيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى * واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من لفظة الثابت ان كان المقتضى لانه هو الثابت باقتضاء النص فعنى قوله واما الثابت باقتضاء النص واما المقتضى * والضمير المستكن في لم يعمل والبارز في عليه راجعان الى النص * ويقرأ بشرط تقدم على الاضافة ويكون التنوين في تقدم عوضا عن المضاف اليه وهو الضمير العائد الى ما اى بشرط تقدمه كايقتضيه هذا المقام وكذا ذكر العننف فيما بعد وذلك وهذا اشارتان الى الثابت * والمقتضى بالفتح في قوله بواسطة المقتضى بمعنى الاقتضاء لان زنة المفعول من اوزان المصادر في المنشعبات * واللام فيه بدل الاضافة * والقاء في فان اشارة الى تعليل تسميته بهذا الاسم او الى تعليل اشتراط تقدمه عليه * وهى في فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الاولى * وتقدير الكلام واما المقتضى فالثاني الذي لم يعمل النص اى لم يقد شيئا ولم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشيء على النص وانما سمي هذا الشيء بالمقتضى لانه امر اقتضاء النص وانما شرط تقدمه عليه لان ذلك امر اقتضاء النص لصحة ما تناول النص اياه فتكون صحة النص متوقفة عليه توقف الشروط على الشرط فبقدم لا محالة ولما اقتضى النص ذلك الشيء لصحته صار ذلك الشيء مضافا الى النص بواسطة اقتضاء النص اياه * ويؤكد هذا الوجه ما ذكره شمس الأئمة رحمه الله المقتضى عبارة عن زيادة على المنصوص بشرط تقديمه ليعبر المنظوم مفيدا او موجبا للحكم وبدونه لا يمكن اعمال المنظوم * ورأيت في بعض الشروح واما الثابت بطلب النص لنفسه فشيء لم يعمل النص بدون تقدمه

واما الثابت باقتضاء النص فما لم يعمل الا بشرط تقدم عليه فان ذلك امر اقتضاء النص لصحة ما تناوله فصار هذا مضافا الى النص بواسطة المقتضى وكان كالثابت بالنص

على النص فان النص اقتضاء ليكون متناوله صحيحاً فصار متناول النص مضافاً الى النص لكن بواسطة مقتضى اذ اول يكن المقتضى لما صح متناوله النص واذا لم يصح لا يكون مضافاً الى النص كقوله عليه السلام * شراء القريب اعتاق * اضاف الاعتاق الى الشراء بواسطة مقتضاء وهو الملك هو الذي يوجب العتق في القريب لا الشراء ولولا المقتضى لما صح اضافة الاعتاق الى الشراء فجعل هذا الشارح اسم الاشارة راجعاً الى ما في متناوله وهذا وجه حسن ايضا وان كان المراد من الثابت حكم المقتضى كان المراد من الثابت الحكم فيما تقدم فالأقتضاء بمعنى المقتضى ويقرأ بشرط بالتووين والجملة بعده ضفة له * وذلك اشارة الى الشرط وهذا الى الثابت * والمقتضى بمعنى المفعول * والفاء في فان للاشارة الى تعليل التقدم لا غير * وهي في فصار للاشارة الى كون اضافة الحكم نتيجة للأقتضاء * وتقديره واما الحكم الثابت بمقتضى النص فالمراد بالنص في اثباته اى لم يوجب الا بشرط تقديم على النص وانما تقدم ذلك الشرط لانه امر اقتضاء النص للتحقق متناوله ولما كان مثبت ذلك الحكم مضافاً الى النص لان النص اقتضاء صار الحكم مضافاً الى النص ايضا بواسطة فلا يكون ثابتاً بالرأى واليه اشار بقوله فكان كالثابت بالنص اى الحكم الثابت بالمقتضى او المقتضى على الوجه الاول كالثابت بالنص * قال شمس الأئمة فعرفا ان الثابت بطريق الاقتضاء بمنزلة الثابت بدلالة النص لا بمنزلة الثابت بطريق القياس * ويؤيد هذا الوجه ما قال صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله واما الحكم الثابت بمقتضى النص فثبت بشئ زائد على النص اقتضاء النص فيكون الحكم ثابتاً بالنص لان المقتضى ثابت بالنص والحكم ثبت بالمقتضى فيكون المقتضى مع حكمه ثابتين بالنص قوله (وعلمته الى اخره) اعلم ان عامة الاسويين من اصحابنا وجميع اصحاب الشافعي وجميع المعتزلة جعلوا ما يضمن في الكلام لتحقيقه ثلاثة اقسام * ما يضمن ضرورة صدق التشكك كقوله عليه السلام * رفع عن امتي الخطاء الحديث * وما يضمن لصحة عقلا كقوله تعالى اخبراه واسئل القرية * وما يضمن لصحته شرعاً كقول الرجل اعتق عبدك عنى بالف وسموا الكل بمقتضى واهدا قالوا في تحديده هو جعل غير المنطوق منطوقاً لتححيح المنطوق وهو مذهب القاضي الامام ابي زيد * ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى القول بجواز العموم في الاقسام الثلاثة وهو مذهب الشافعي وبعضهم الى القول بعدم جوازه في جميعها وهو مذهب القاضي الامام * وخالفهم الحنفى وشمس الأئمة وصدر الاسلام وصاحب الميزان في ذلك فاطلقوا اسم المقتضى على ما يضمن صحة الكلام شرعاً فقط وجعلوا ما رواه قسماً واحداً وسموه بمحذوفاً ومضمراً وقالوا بجواز العموم في المحذوف دون المقتضى الا ابا اليسر قائمه لم يقل بعموم المحذوف ايضا وان سلم انه غير المقتضى وسيأتى الكلام فيه مشروحاً ان شاء الله عز وجل فلما كان كذلك اراد الشيخ ان يفرق بين المقتضى والمحذوف ببيان السلامة *

وعلمته ان يصح به المذكور ولا يلغى عند ظهوره ويصلح لما يريد به فاما قوله تعالى واسئل القرية فان الاهل غير مقتضى لانه اذا ثبت لم يتحقق في القرية ما يضيف اليه بل هذا

فقال وعلامته اى علامة المقتضى ان يصح به اى بالمقتضى المذكور اى بصير مفيدا لمعناه
 وموجبا لما تناوله ، وفي بعض النسخ ولا يلغى عند ظهوره اى لا يتغير ظاهر الكلام عن
 حاله واعرابه عند التصريح به كذا قيل بل يبقى كما كان قبل ، ويصلح بنصب الحاء اى
 المذكور لما اريد به من المعنى اى لا يتغير معناه ايضا * وبمجموع ما ذكر يقع الفرق بينه
 وبين المحذوف لان المحذوف وان كان يصح المذكور الا انه ربما يتغير به ظاهر الكلام عن
 حاله واعرابه كما في قوله واسأل القرية وربما لم يتغير ولكنه لا يبقى صالحا لما اريد به لتغير معناه
 كما لو تزوج عبد بغير اذن سيده فآخبر المولى فقال طلقها لا يثبت الاجازة اقتضاء وان كان
 يصح المذكور به ولا يتغير ظاهره من حاله لكنه لا يبقى صالحا لما اريد به لان دلالة حال
 العبد وهو عتده على مولاه بهذا الزوج يدك على ان غرض المولى رد العقد والتاركة فانه
 يسمى طلاقا لا بقاء النكاح وانه في ولايته فيصح الامر فلو ثبتت الاجازة اقتضاء لم يبق
 قوله طلقها صالحا لما اريد به وهو انجاب التاركة بل بصير امرا للعبد بالطلاق وليس في
 ولايته ذلك فلا يصح الامر * بخلاف ما اذا زوج وجه فضولى فبلغه الخبر فقال طلقها حيث
 يثبت الاجازة اقتضاء لانه يبقى الكلام صالحا لما اريد به كما كان لانه يملك التطلق بعد الاجازة
 كما كان يملكه قبها فيملك الامر به ايضا * وان قرئ ولا يصلح بالرفع ويجعل الضمير تامدا الى
 المقتضى مع انه يلزم منه انتشار الضمير فمعناه ويصلح المقتضى لما اريد به من تصحيح الكلام
 وذلك بان يمكن اتبائه تبعاً للمقتضى * قال ابو اليسر رحمه الله الشئ انما يثبت بطريق
 الاقتضاء اذا كان تابعا للمصرح لأن المقتضى يصير تابعا للمصرح في الثبوت فينبغي
 ان يكون تابعا في الجملة حتى يصلح ان يصير تابعا له في الثبوت أو يكون مثله لأن
 الشئ قد يستتبع مثله ولا يجوز ان يكون اصلا له البتة ولهذا قلنا وقال لامرأته يدك طالق لا يقع
 الطلاق ولا يقتضى ذكر اليد ذكر النفس وأن كان الطلاق لا يقع على اليد لا بعد وقوعه على
 النفس لان النفس اصل اليد فلا يجوز ان تصير تابعة لها في الذكر والثبوت لانه
 يؤدي الى ان يصير الاصل تبعاً والتابع اصلا وكذا حكم النكاح والبيع وهذا بخلاف
 بيننا وبين الشافعى الا ان عنده يقع الطلاق باضاقته الى اليد بطريق آخر وانما
 الاختلاف في عموم هذا لفظه وعن هذا قلنا اذا قال لعبد كافر بهذا العبد
 عن يمينك لا يثبت الاشق اقتضاء لان اهلية الاعتاق اصل لشار التصرفات فلا يثبت
 تبعاً وكذلك قلنا ان الكفار لا يخاطبون بالشرائع اذا خوطبوا بها لثبوت الايمان مقتضى
 تبعالها ولا يصح ادجيج الاحكام الشرعية تبع للايمان * وكذلك ذكر في دعوى الجامع
 اذا ادعى على اخراك اخى لابي وامى فان كان يدعى عليه حقا صححت الدعوى وقبلت
 الشهادة على ذلك والافلا لان الاخوة حق يثبت على البنوة على الغائب وذلك اصل
 وهذا تابع له فلم يجز ان يصير ذلك مقتضى هذا فبق هذا حقا على غائب فلم يسمع فان ادعى
 حقا مقصودا صارت الاخوة والبنوة مقتضاء وتبعاله فوجب القضاء به غير مقتضى

وان كان يشبه المقتضى من وجه لانه اى لان الاعمل اذا ثبت اى صرح به
ماضيف اليه اى السؤال الذى نسب الى القرية وتعلق بها والضمير في اليه راجع الى
القرية على تأويل المذكور او المسؤل هذا هو المشهور في مثل هذا الضمير ولكن التحقيق
فيه ان التأنيث انما يجب مراعاة جقه اذا كان مرتبا على المذكور بزيادة حرف على صيغة
التذكير كضارب وضاربة او بصيغة غير صيغة التذكير اى يكون له مذكر في الجملة فاذا كان
كذلك يلزم مراعاة حق التذكير والتأنيث واذا لم يكن كذلك سقط اعتبار عدم الترتيب
وتعذر المراعاة كما في لفظ المعرفة والنكرة مثلا فان تأنيثهما للمذكر مرتبا على التذكير
اذ ليس لهما مذكر لا بقصان حرف التأنيث ولا بصيغة اخرى استوى فيهما التذكير
والتأنيث سواء وصفت به نحو اسم معرفة واسم نكرة او جعلته خبرا نحو زيد معرفة والرجل
معرفة بخلاف المعرفة والنكرة لان تأنيثهما مرتب فامكن المراعاة ونظيرهما لفظ اسم وشئ
فتقول هذا اسم وهذه اسم وهذا شئ وهذه اسم وكذا الفعل والحرف تقول ضربت
فعل وضربت فعل وربت حرف ومن حرف فلا تقول هذا اسم وهذه اسم وهذا شئ
وهذه شئنة وضربت فعل وضربت فعلة ومن حرف وربت حرف فتبين ان التذكير
والتأنيث اذا لم يكونا مرتبين لم يراع حقهما كذا في المحصل في شرح الفصل * ولهذا قال
جار الله في الفصل في المضمرات والضمير في قولهم ربه رجلا نكرة مبهم ولم يقل بهمة
ولما كان تأنيث القرية غير مرتب استوى فيه التذكير والتأنيث * وليكن هذا على ذكر
منك فانك تحتاج اليه في هذا الكتاب كثيرا قوله (من باب الاضمار) جملته من باب
الاضمار هنا وسما فيما بعد محذوفا والاضمار له اثر في اللفظ كقوله وبلدة اى ورب
بلدة وقوله الله لافعلن بالجرو والحذف بخلافه كقوله تعالى واختر موسى قومه اى من
قومه وقول الرجل الله لافعلن بالنحسب وما ذكر من التاثير من هذا التسيل فكان تسميته
بالمحذوف اولى وما ذكره ههنا توسع * ومثاله اى مثال المقتضى الامر بالخبر وهو قوله
تعالى فحريز رقة لانه في معنى الامر اى فحريزوا رقة مقتضى اللك لان تحرير الحر لا يتصور
وكذا تحرير ملك الغير عن نفسه فصار التقدير فعليه تحرير رقة مملوكة لهم اذا قدر
مذكورا لم يتغير موجب الكلام وبقي صالحا لما اراد به وهو التكفير * وذكر السيد الامام
ابو القاسم رحمه الله والثابت مقتضى نحو قوله تعالى * وصاحبهما في الدنيا عروفا * ولا يتحقق
المصاحبة الا بالاتفاق وترك القتل فيثبت حرمة القتل وجوب الاتفاق مقتضاه سابقا عليه *
هذا اشارة الى ما سبق من قوله الخاص كذا الى ما انتهى اليه * وبيان ترتيبها اى في البعض
لانه لم يبين الترتيب في الكل * والفصل الرابع اى من البيان فكانه جعل بيان معانيها
لغة فصلا وبيان معانيها شرطا فصلا وبيان ترتيبها عند التعارض فصلا وبيان الاحكام
رابع الفصول والله اعلم

من باب الاضمار لان
صحة المقتضى انما
يكون لصحة المقتضى
ومثاله الامر بالخبر
للتكفير مقتضى الملك
ولم يذكر هذا لبيان
معرفة تفسير هذه
الاصول لغة وتفسير
معانيها وبيان ترتيبها
والفصل الرابع في
بيان احكامها والله
اعلم بالصواب

باب معرفة احكام الخصوص

الباب النوع ومنه قوله عليه السلام * من تعلم بابا من العلم * اي نوعا منه قوله (يتناول
الخصوص) اي مدلوله * قطعا تميز اي على وجه انقطع ارادة الغير عنه * ويقينا اي ثبوتا
في ذاته من غير شك * واليقين العلم وزوال الشك فعيل من يقن الامر يقنا لازم ومتعد *
بلا شبهة تأكيد آخر ببيان النتيجة لانه اذا ثبت في ذاته وانقطع عنه ارادة الغير لاتبقي فيه
شبهة لاحالة * والفرض من اتاكيد مرتين المبالغة في نفى قول من قال انه ليس بقطعي لبقاء
الاحتمال ولهذا قدم قطعا على يقينا وان كان من قضية الكلام تقديم اليقين على القطع لان
المنازعة لم تقع في ثبوت موضوعه بل هي وقعت في قطع الاحتمال فكان هذا هو الفرض
الاصلي فلماذا قدمه * لما يريد به اي لاجل ما يريد بالخصوص من الحكم الشرعي * ومن
البيان وذلك كلفظة الثلاثة يتناول مخصوصها وهو الافراد المعلومة لما يريد به من تعلق
وجوب الترتيب به * يوضحه ما قال شمس الائمة رحمه الله حكم الخاص معرفة المراد
باللفظ وجوب العمل به فيما هو موضوع له لفظ لانه عامل فيما وضع له بلا شبهة * وهذا
على مذهب المصنف ومن لم يعتبر نفس الاحتمال قادحا في اليقين فاما عند من اعتبره كذلك
فهو يوجب العمل بظاهره ولكن لا يوجب اليقين * لا يتخلو الخاص من هذا اي عن تناول
الخصوص بطريق القطع في وصل الوضع لانه وضع لذلك * وفيه اشارة الى ان دلالة
الخاص على الخصوص باعتبار اصل الوضع لا باعتبار الحقيقة والجاز لانهما من باب
الاستعمال والخصوص من باب الوضع والوضع مقدم على الاستعمال وان احتمل التغير
اي قبل ان يراد به غير موضوعه مجازا اذا قام الدليل * فان قيل كيف ثبت القطع مع الاحتمال
قلنا لما يقيم عليه دليل الحق بالعدم فلا يمنع القطع به الا يرى انه لم يمنع احد من دخول
المسقف مع ان احتمل السقوط ثابت جزما لكنه لما لم يقيم عليه دليل الحق بالعدم هذا
هو المسموع من الثقات * وتحقيقه ان الاحتمال صفة اللفظ وهو صلاحيته لان يراد به غير
الموضوع له وارادة الغير هو المحتمل فقولنا قطعا راجع الى المحتمل لا الى الاحتمال بانه
ان لفظ الاسد الموضوع للمحبوان المخصوص في قولك رأيت اسدا من غير قرينة يقبل
ان يراد به الشجاع مجازا فهذا هو الاحتمال وارادة الشجاع هي المحتمل فاذا قلنا المراد منه
موضوعه قطعا فالمراد بالقطع قطع المحتمل لان ثبوته متوقف على قيام الدليل ولم يوجد فيكون
منقطعا لاحالة لا قطع الاحتمال اذ صلاحية اللفظ باقية حتى لو انقطع الاحتمال ايضا يسمى
محكما فثبت ان القطع يجتمع مع الاحتمال قوله (لكن لا يحتمل التصرف) استدرال من
قوله واحتمل التغير بطريق البيان * وذلك ان البيان اما اشارت الظهور وهو حقيقة
او ازالة الخفاء وهي لازمة فلو احتمل التصرف بطريق البيان مع كونه ينسأ يلزم
اثبات الثابت او نفى المنفي وكلاهما فاسد * من ذلك اي من الخاص الذي ذكرنا ان

باب معرفة احكام
الخصوص اللفظ
الخاص يتناول
الخصوص قطعا
ويقينا بلا شبهة
لما اراد به من
الحكم ولا يتخلو
الخاص عن هذا في
اصل الوضع وان
احتمل التغير عن اصل
وضع لكن لا يحتمل
التصرف فيه بطريق
البيان لكونه ينسأ
لما وضع له

العمل يجب بموجبه ولا يَحْتَمِلُ البَيَانُ قوله تعالى * والمطلقات الآية * وقوله قلنا نحن جلة مستأنفة لا محل لها من الاعراب قوله * تعالى والمطلقات يتربصن * خبر في معنى الامر اى ولتربص المطلقات المدخول بهن من ذوات الاقراء * ثلاثة قروء اى مضى ثلاثة قروء على انها مفعول به كقولاك المحتكر يتربص الغلاء * او مدة ثلاثة قروء على انها ظرف * والمراد بالقروء الحيض عندنا وهو مذهب الخلفاء الراشدين وابى الدرداء رضى الله عنهم وعند الشافعى المراد بها الاطهار وهو مذهب زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وعائشة رضى الله عنهم واللفظ يَحْتَمِلُها بالاتفاق والشان في الترجيح فقيل لو حل اللفظ على الاطهار انتقص العدد عن الثلاثة لانه اذا طلقها في الطهر وان كان في اوله ينتقص ذلك الطهر في حق العدة لاحالة اذا المراد من الطهر هو الطهر الشرعى المتخلل بين دمى ترك بالاتفاق لا يسمى الطهر اذ لو كان كذلك لانقضت العدة في طهر واحد او اقل ولما انتقضت عدة المستحاضة ثم هو محسوب من العدة عند من حل القروء على الاطهار فيصير العدة قرينين وبعض قروء الثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لا يَحْتَمِلُ غيره سواء كان اقل منه او اكثر فلا يجوز ان يراد بالخمسة الاربعة ولا الستة مع اطلاق اسم الكل على البعض وبالعكس جائز وذلك لان اسماء الاعداد اعلام ولهذا يقال ستة ضعف ثلاثة واربعة نصف ثمانية من غير انصراف للعلية والتأنيث والنقل لا يجرى في الاعلام بخلاف ما اذا حلنا على الحيض لانه لو طلقها في الحيض لا تحسب تلك الحيضة بالاتفاق فيكمل الاقراء لاحالة فيكون علابها الالف والنحو وهو الثلاثة فيكون الحمل على وجهه موافق الكتاب اولى من الحمل على وجهه يخالفه * ولا يلزم عليه قوله تعالى * الحج أشهر معلومات * حيث اريد شهران وبعض الثالث وهو عشر ذى الحجة مع ان اقل الجمع ثلاثة لان الاشهر اسم عام فيجوز ان يذكر ويراد به البعض كما اريد من قوله تعالى * واذا قالت الملائكة يا مريم * جبريل عليه السلام ومن قوله عز اسمه * قد سمعت قلوبنا * قلنا كما قاما اسماء الاعداد اعلام فلا يجوز فيها ذلك ولهذا جاز اذا رأى رجلين ان يقول رأيت رجالا ولا يجوز ان يقول رأيت ثلاثة رجال * فان قيل * في الحمل على الحيض مخالفة للنص من وجهين * احدهما انه يلزم منه ازدياد الحيض على الثلاثة لانه اذا طلقها في الحيض لا يحسب تلك الحيضة بالاجماع فيجب التربص حينئذ بثلاثة اقراء وبعض الرابع واسم الثلاثة كما لا يَحْتَمِلُ النقصان لا يَحْتَمِلُ الزيادة * والتانى ان الهاء علامة التذكير في مثل هذا العدد يقال ثلاثة رجال وثلاث نسوة والحيضة مؤنثة والطهر مذكر فدللت العلامة في الثلاثة على ان المراد من القروء الاطهار * قلنا * الجواب عن الاول ان ذلك لا يزداد ثبت ضرورة وجوب التكميل فلا يعاب به وذلك لان الحيضة الواحدة لا يقبل التجزئة ولهذا قلنا لو قال لامرأته انت طالق اذا حضت نصف حيضة بلا تطلق حتى تطهر كما لو قال حيضة وقد وجب تكميل الاولى بالاربعة فوجب تمامها ضرورة عدم

من ذلك ان الله تعالى قال والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء قلنا المراد به الحيض لانا اذا حلنا على الاطهار انتقص العدد عن الثلاثة فصارت العدة قرينين وبعض الثالث واذا حلنا على الحيض كانت ثلاثة كاملة والثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لا يَحْتَمِلُ غيره كالفرد لا يَحْتَمِلُ العدد والواحد لا يَحْتَمِلُ الاثنين فكان هذا بمعنى الرد والابطال

النجزؤ والعدة قد يحتمل مثل هذه الزيادة احترازاً عن النقصان كما ان عدة الامة على النصف من عدة الحرة بالاجماع ثم جعلت قرئين وفيه زيادة نصف القرء كذا في الاسرار * وعن الثاني ان الحيضة وان كانت مؤنثة فالقرء المضاف اليه الثلاثة مذكر ولا استبعاد في تسمية شيء واحد باسم التذكير والتأنيث كالبر والخطبة والذهب والعين فلما اضيف الى المذكر روعي علامة التذكير * وما يؤيد كدان المراد من اقروء الحيض قوله عليه السلام دعى الصلوة ايام اقرائك وقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها حبتان ولم يقل طهران وقوله تعالى * واللائ يؤسن من الحيض * الآية فاقام الاشهر مقام الحيض دون الاطهار وان الغرض الاصيل في العدة استبراء الرحم والحيض هو الذي يستبرأ به الارحام دون الطهر ولذلك كان الاستبراء من الامة بالحيضة بالاتفاق ويقال اقرأت المرأة اذا حاضت بكذا في الكشف قوله (وآلواحد لا يحتمل المثنى) تأكيد لقوله كالفرء لا يحتمل العدد وانما اكده لان الفرء يطلق على الاعداد التي ليست بزواج كما يطلق على الواحد يقال ثلاثة عدد فرد واربعة عدد زوج فلما احتمل الفرء العدد ازال الابهام بقوله والواحد لا يحتمل المثنى ومعناه لفظ الفرء لا يتناول العدد واسم الواحد لا يتناول المثنى فكان هذا اى الحمل على الاطهار بمعنى الرد والابطال اى بموجب الكتاب لان الكتاب يقتضى التكميل والتنقيص ضده قوله (ومن ذلك) اى ومن الخاص الذى لا يحتمل التصرف بطريق البيان قوله تعالى * واركعوا * قيل هو امر لليهود بالركوع اى اقيموا صلوة المسلمين وزكاتهم واركعوا مع الراكعين منهم وذلك لان اليهود لا ركوع فى صلواتهم * ويجوز ان يراد بالركوع الصلوة كما يعبر عنها بالسجود ويكون امراً بان يصلى مع المصلين بمعنى فى الجماعة كانه قيل واقموا الصلوة وصلوها مع المصلين لانفردين كذا فى الكشف فعلى هذا فرضية الركوع بهذه الآية ثابتة علينا بطريق الاشارة او الدلالة فانه تعالى لما اوجب الركوع عليهم متابعة لما فيكون ذلك علينا اوجب * وايراد قوله تعالى اركعوا * واسجدوا * لاثبات فرضية الركوع كما اورده شمس الائمة احسن * وقوله اركعوا خاص فى حق المأمور به وان كان عاماً فى حق المأمور قوله (وهو المبلان عن الاستواء) يقال ركعت الفضلة اذا مالت وركع البعير اذا طأطأ راسه وركع الشيخ اذا انحنى قامته من الكبر * بما يقطع اسم الاستواء حتى لو طأطأ رأسه قليلاً ثم رفع رأسه ان كان الى القيام اقرب منه الى الركوع لم يجزه لعدم انقطاع الاستواء وأن كان الى الركوع اقرب جاز * وفى المبسوط قدر الركن من الركوع ادنى الانحطاط على وجه يسمى له فى الناس راكماء * فلا يكون الحاق التعديل وهو الطمانينة فى الركوع والسجود وآتمام القيام بين الركوع والسجود والقفدة بين السجدين * به اى بالركوع او بقوله تعالى * واركعوا * بخبر الواحد وهو حديث تعليم الاعراب على وجه يكون فرضاً كالركوع * بياناً صحيحاً لان من شرط التحاق خبر

ومن ذلك قوله تعالى
واركعوا مع الراكعين
والركوع اسم لفعل
معلوم وهو المبلان
عن الاستواء بما يقطع
اسم الاستواء فلا
يكون الحاق التعديل
به على سبيل الغرض
حتى تقسد الصلوة
بتركه بياناً صحيحاً
لانه بين بنفسه بل
يكون رفعا لحكم
الكتاب بخبر
الواحد ولكنه يلحق
به الحاق الفرع
بالاصل ليصير واجباً
ملحقاً بالفرض كما هو
منزلة خبر الواحد
من الكتاب

الواحد بآنا بالكتاب ان يكون فيما التحق به اجمال لانه لو لم يكن كذلك يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد وقد عدم هنالاه بين نفسه فلم يصح لعدم شرطه * وقوله لكنه استدراك من مفهوم هذا الكلام وتقديره ان الحاقه بالنص على وجه التسوية فاسد فلا يلحق لكنه اى التعديل يلحق بالنص او بالركوع الحاق الفرع بالاصل وذلك بان لا يؤدي الى ابطال الاصل * ليصير واجبا ملحقا بالفرض حتى ينقص الصلوة بدونه وبأثم هو تركه ولكن لا تبطل لان الحكم يثبت على حسب الدليل * كما هو منزلة خبر الواحد وذلك بان يكون تعال للكتاب لا مطلقا له قوله (ومن ذلك) اى ومن الخاص الذى ذكرنا قوله تعالى «وليطوفوا» اى طواف الزيارة وطواف وتعطوف بمعنى «بالبيت العتيق اى من الجسيرة والفرق لانه رفع الى السماء وقت الطواف» او الكرم وكرمه وشرفه ظاهر * او القدم لانه اول بيت وضع للناس * وهذا فعل «اى الطواف الذى هو مداول وليطوفوا وتسميته فعلا توسع اذ المراد منه لفعا الطواف بدليل قوله وضع لكذا * قال شمس الأئمة الطواف موضوع لفظة لمعنى معلوم * فلا يكون وقفه اى الحكم بان الطواف متوقف على الطهارة كما قال الشافعى رحمه الله * ملا بالكتاب لانه ساكت عن اشتراطها * ولا بآنا لانه ليس فيه اجمال * وذكر في الاسرار انما يقال انه بان اذا كان النص يحتمله بوجه والامر بالطواف لا يحتمل الطهارة * بل كان نسخا محضاً لان الكتاب يقتضى جواز الطواف مع الحدث واشتراط الطهارة يتفيد فيكون نسخا محضاً فلا يصح بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الطواف صلوة اذا نه ابج فيه الكلام * لكنه اى شرط الطهارة يزاد على الطواف واجبا وهو الصحيح بدليل انجاب الدم عند تركه وكان ابن شجاع يقول انه سنة كذا في المبسوط فان قبل الاص بجمل لان نفس الطواف ايس مراد بالاجماع فانه قدر بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتداء من غيره لا يعتد بذلك القدر حتى ينتهى الى الحجر وكذا يلزم إعادة طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس فثبت انه بجمل لمعنى زائد ثبت شرعا عليه كالزبروا فيجوز ان يلحق خبر الطهارة بآنا فلنا فاما التقدير بسبعة اشواط فقد ثبت بالاحاديث المتواترة فكان كالمخصوص في القرآن فيجوز الزيادة بها ولهذا قال الشافعى رحمه الله لا يجوز الاعتصان من هذا العدد كالحذود الا ان علماءنا رحمهم الله قالوا يحتمل ان يكون التقدير به للاكمال ويحتمل ان يكون للاعتداده فيثبت القدر المتيقن وهو ان يعمل ذلك شرط الاتمام ولئن كان شرط الاعتداد فلا كثر منه يقوم مقام الكل لترجح جانب الوجود فيه على جانب العدم كالتية قبل انتصاف النهار في الصوم المتعين وكما ان المعظم من افعال الحج يقوم مقام الكل في حق الخروج من عهدة الامر حتى لم يفسد الحج بعد عرفة بوجه كانه اتي بالكل * واما الابتداء من غير الحجر فمن اصحابنا من يقول بانه معتبه ولكنه مكروه * ولئن

ومن ذلك قوله تعالى
وليطوفوا بالبيت
العتيق وهذا فعل
خاص وضع لمعنى
خاص وهو الدوران
حول البيت فلا يكون
وقفه على الطهارة
عن الحدث حتى
لا يعتد الا بها ملا
بالكتاب ولا بآنا بل
نسخا محضاً فلا يصح
بخبر الواحد لكنه
يزاد عليه واجبا ملحقا
بالفرض كما هو منزلة
خبر الواحد من
الكتاب ليثبت الحكم
بقدر دليله

سلمنا انه غير معتبه كما ذكر محمد رحمه الله في الرقيات فذلك لما روى ان ابراهيم قال
 لاسماعيل عليهما السلام اتني بحجر اجعله علامة افتتاح الطواف فانه يحجر فاقامه ثم بالثاني
 ثم بالثالث فناداه قد اتاني بالحجر من اغثنى من حرك ووجد الحجر الاسود في موضعه
 فعرفنا ان ابتداء الطواف منه فناداه قبل الافتتاح به لا يكون معتبه كذا ذكر في المبسوط *
 ولكن لا تزول الشبهة به لان هذه زيادة على النص بخبر الواحد ايضا * والاشبه ان يقال
 انه ليس بمجمل في نفسه ولكنه في حق المبالغة وابتداء الفعل بمثل لان امر مصدر بصيغة
 التطوف وتاء التفعّل للتكلف والمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد ومن حيث
 الاسراع في المشي فالتحق خبر العدد والابتداء بآثاره لانه يصلح لبيان اجاله فاما خبر الطهارة فلا
 يصلح لبيان لما ذكرنا ان الطواف لا يحتمل الطهارة بل هو شرط زائد فلا يثبت بخبر الواحد *
 ونظيره مسح الرأس فانه لما كان في حق المقدار مجعلا التحق فعل النبي عليه السلام بآثاره
 لانه بين اجاله دون خبر التثنية لان اللفظ لا يحتمل * واما وجوب إعادة طواف الجنب
 والمريان والطواف المنكوس فليس لعدم الجواز بل لتحقق نقصان الفاحش فيه كوجوب إعادة
 الصلوة التي اديت مع الكراهة ولهذا ينبغي بالدم اذا رجع من غير اعادة ان يجازي نقصان
 الصلوة بالسجدة قوله (ومن ذلك) اي ومن الخصاص الذي تقدم ذكره والفاء في فاما
 اشارة الى تعليل كون مفهوم الآية من هذا الباب * وهما لفظان خاصان لمعنى معلوم اي
 كل واحد منهما لمعنى كما في قول المتنبي (شعر) حشاي على جرذكي من الهوى وعيناي
 في روض من الحسن ترتع * اي كل واحدة والمعنى المعلوم الاسالة للغسل والاصابة
 للمسح * فلا يكون شرط النية كما قاله الشافعي * في ذلك اي في الوضوء بقوله عليه السلام
 * الاعمال بالنيات * او بالقياس على التيمم لان اشتراطها في البدل يدل على اشتراطها في الاصل
 لان البدل لا يخالف الاصل في الشروط * عملا بالكتاب لانه ساكت * ولا يأتينا لانه بين *
 والواو في وهو المحال * والنية عنده ان يقصد بقلبه عند غسل الوجه ازالة الحدث
 واستباحة الصلوة او فرض الوضوء حتى لو توطأ للتبرد او للتعليم او نوى غير مقارن لغسل
 الوجه لا يعتد بذلك الوضوء عنده * بل اضراب عن مفهوم الكلام * على الوصف
 الذي ذكرنا اي الحاق الفرع بالاصل وذلك بان يجعل واجبا او سنة على حسب اقتضاء
 الدليل لا فرضا كما قاله الخصم * ولا يلزم على ما ذكرنا اشتراط النية في التيمم مع انه خاص
 لان ذلك ثبت باشارة النص اذا التيمم القصد * وبطل شرط الولاية وهو ان يتابع في الافعال
 ولا يفرق والذي يقطع التتابع جفاف العضوم مع اعتدال الهواء * وانما شرطه مالك وابن
 ابي ليلى والشافعي في قوله القديم بفعل النبي عليه السلام وانطب على الموالاة قالوا فلو
 جاز تركه لفعله مرة تعليما للجواز * قال ابن ابي ليلى ان اشتغل بطلب الماء اجزأه لان ذلك
 من عمل الوضوء وان اخذ في عمل آخر غير ذلك وجف اعاد ما جف وجعله قياس اعمال
 الصلوة اذا اشتغل في خلالها بعمل اخر كذا في المبسوط * والزيتب وهو ان يراعى النسق

ومن ذلك قوله تعالى
 يا ايها الذين آمنوا اذا
 قمتم الى الصلوة
 فافسلوا وجوهكم
 فانما الوضوء غسل
 ومسح وجه الفخذين
 خاصان لمعنى معلوم
 في اصل الرضع فلا
 يكون شرط النية في
 ذلك عملا به ولا يأتينا
 وهو بين لما وضع له
 بل يجب ان يلحق به
 على الوصف الذي
 ذكرنا وبطل شرط
 الولاية والترتيب
 والتسمية كما ذكرنا

المذكور في كتاب الله تعالى وقد شرط الشافعي رحمه الله بقوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة
 امرئ حتى يضع الطهور، ووضعه في غسل وجهه ثم يديه أو قال ذراعيه وحرف ثم للترتيب *
 والتسمية وهي أن يسمى الله تعالى في ابتداء الوضوء، ومختار المشايخ بسم الله العظيم والحمد لله
 على الإسلام * وانما شرط التسمية أصحاب الطواجر وقيل هو قول مالك أيضا بقوله
 عليه السلام لا وضوء لمن لم يسلم * لما ذكرنا أنه ليس بعمل بالكتاب ولا يسان له بل هو
 نسخ لموجبه بخير الواحد **فان قيا** **فهل** فهاقاتم بوجوب التنية واخواتها كما قلتم بوجوب
 التعديل في الصلوة والطهارة في الطواف (فلا) لما منع من القول بالوجوب وهو لزوم
 المساواة بين التبعين مع ثبوت التفرقة بين الاصلين وذلك لان الوضوء واجب رتبة من الصلوة
 لانه فرض لغيره اذ هو شرط والشروط اتباع ولهذا تسقط بسقوط المشروط من غير
 عكس والصلوة فرض لعينه فلو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما قلنا بالوجوب في مكمل
 الصلوة يلزم التسوية اذ يفسر كل واحد منهما واجبا لغيره فقلنا بالسنة في مكمل الوضوء
 اظهارا للتفاوت بينهما كذا قالوا وشبهوا هذا بان غلام الوزير لابد من ان يكون ادب حالا
 من غلام الامير لكون الوزير ادنى رتبة من الامير فقلت والا فربما الى التحقيق ان ذلك اشتفاوت
 درجات الدلائل فان الادلة السمعية أنواع اربعة * قطعي اثبوت والدلالة كالتحسوس
 المتواترة * وقطعي اثبوت ظني الدلالة كالآيات المأولة * وظني اثبوت قطعي الدلالة
 كاخبار الاحاد التي تفهمها قطعي وظني الثبوت والدلالة كاخبار الاحاد التي مفهمها ظني
 فبالاول ثبت الفرض والثاني والثالث يثبت الوجوب وبالاربع ثبت السنة والاستصحاب ليكون
 ثبوت الحكم بقدر دليله فنجبر التعديل من القسم الثالث لانه عليه السلام امر الاعرابي بالاعادة
 ثلاثا فقال له كل مرة ارجع فصل فانك لم تفعل ثم علمه ومثله لو كان قطعي الثبوت ثبت به الفرض
 لا تقطاع الاحتمال عنه فاذا كان ظني اثبوت ثبت به الوجوب ولهذا قال ابو حنيفة فيه اخشى ان
 لا تجوز صلواته يعني اذا تركه * وكذا خبر الطهارة وهو قوله عليه السلام لا يطوفن بهذا البيت
 محدثا كده بالنون المؤكدة فاما قوله عليه السلام الاعمال بالنيات فمن القسم الرابع لان معناه
 امساك الاعمال او احتجار الاعمال على ما ستعرفه فيكون مشترك الدلالة * وكذا خبر التسمية
 لانه معارض بقوله عليه السلام من توضأ وصلى كان طهورا لجميع اعضائه ومن توضأ ولم يسلم
 كان طهورا لما سابه الماء فلم يبق قطعي الدلالة كيف واستعمال مثله في نفى الفضيلة شايع *
 وكذا دليل الموازنة لان الموازنة لا تدل على الركنية فانه عليه السلام كان يواظب على المضمضة
 والاستنشاق كما كان يواظب على غسل الوجه * ويجبر الترتيب ايضا معارض بما روى انه
 عليه السلام نسي مسح الرأس في وضوءه فتذكر بتدبره فمسحه ببلل في كففه فلما كانت
 هذه الدلائل ظنية اثبوت والدلالة يثبت بها السنة لا الوجوب قوله (وصار مذهب
 المخالف غلطاً من وجهين) لانه لما سوى بينهما في الرتبة حيث اثبت بخير الواحد ما ثبت بالكتاب
 لازم حط درجة الكتاب بالنظر الى رتبة الخبر او رفع درجة الخبر بالنظر الى رتبة الكتاب كمن

وصار مذهب
 المخالف في هذا
 الاصل غلطاً من
 وجهين احدهما انه
 حط منزلة النكاح
 من الكتاب عن
 رتبته والثاني انه
 رفع حكم الخبر
 الواحد فوق منزلته

ومن ذلك قوله تعالى
فلا تحل له من بعد
حتى تنكح زوجا
غيره قال مجاهد
والشافعي رجما
الله قوله حتى تنكح
كلمة وضعت لمعنى
خاص وهو للغاية
والنهاية فمن جعله
محددا حلا جديدا
لم يكن ذلك عملا بهذه
الكلمة ولا ياتى لانها
ظاهرة فيما وضعت له
بل كان ابطالا
ولكنها تكون غاية
ونهاية والغاية
والنهاية بمنزلة البعض
لما وصف بها وبعض
الشيء لا ينفصل عن
كله فيلغو قبل وجود
الاصل

سوى بين شريف ومن هو أدنى منه في المكان يلزم رفع درجة الأدنى أن اجلسه في مكان
الشريف أو حط درجة الشريف أن اجلسه في مكان الأدنى * ولكنهم يقولون انما يلزم
ذلك لو قلنا بان ما ثبت بخبر الواحد ثابت علما وعلا ونحن لا نقول به بل نقول ما ثبت بالكتاب
قطعي موجب للعلم والعمل وما ثبت بخبر الواحد موجب للعمل دون العلم حتى لا يكفر جاحده
كما قال ابو حنيفة رحمه الله بفرضية الترتيب بين الفوائت فاني يلزم ما ذكرتم
وجوابه سيأتي في باب المزيمة والرخصة قوله (ومن ذلك) أي ومن الخاص الذي ذكرناه
اعلم ان الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في مسألة الهدم وصورتها مشهورة فقال عبد الله
بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم وطى الزوج الثاني يهدم حكم
ما مضى من الطلقات واحدا كان ام ثلاثة وبه قال ابراهيم وابو حنيفة وابو يوسف رحمهم الله
وقال عمر وعلي وابي بن كعب وعمران بن الحصين وابو هريرة رضوان الله عليهم لا يهدم
مادون الثلاث وبه قال محمد وزفر والشافعي رحمهم الله * ومبنى المسئلة على ان الزوج الثاني
اي اصابته في الطلقات الثلاث مثبت حلا جديدا ام هو غاية للحرمة الثابتة بها فقط فعند الاولين
هو مثبت للحل وعند الآخرين هو غاية * تمسك الفريق الآخر بان الله تعالى جعل الزوج
الثاني غاية للحرمة بقوله جل ذكره * فان طلقها اي الطلقة الثالثة * فلا تحل له من بعد اي بعد
ذلك التطلق * حتى تنكح اي تزوج * زوجا غيره اي رجلا اجنبيا وسماء زوجا باعتبار
العاقبة كتسمية العنب خرا وكلمة حتى للغاية وضعا ولا تأثير للغاية في اثبات ما بعدها بل هي
منهية فقط فاذا انتهى المغيث ثبت الحكم فيما بعد بالسبب السابق كما في الايمان الموقته ينتهي
الحرمة الثابتة بها للغاية ثم يثبت الاباحة بالسبب السابق وكما في الصوم ينتهي حرمة
الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بعد بالاباحة الاصلية وكذا الحكم في تحريم البيع
الى قضاء الجمعة وتعميم الاصطلياد على المحرم الى انتهاء الاحرام والظهار الموقت التكفير
فكذا ههنا باصابة الزوج الثاني ينتهي الحرمة ثم يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها
من بنات آدم خالية عن اسباب الحرمة * ولا يقال قد اضمحل الحل الاول بضده
فلا بد من ان يثبت حل آخر يضمحل به الحرمة لاستحالة عود الحل الاول *
لا نأقول نحن لانكر ذلك ولكنه انما يثبت بالسبب الذي يثبت به الاول وهوانها من بنات
آدم لا بالزوج الثاني الذي هو غاية لان اضافة الحكم الى السبب الذي ظهر اثره مرة اولي
من اضافته الى سبب لم يظهر اثره اصلا كن آجر داره فخرجت المنافع عن ملكه ثم انتهت
الاجارة صارت المنافع مملوكة له * ملك جديد غير الاول لزوال الاول بالتمليك وعدم
ارتفاع سبب الزوال ولكن بالسبب السابق وهو ملك الدار لا بانهاء الاجارة * فمن جعل
الزوج الثاني مثبتا حلا جديدا لم يكن ذلك علما بالكتاب لانه لا يقتضي ذلك بل يقتضي
كونه غاية فقط * بل كان ابطالا لان الكتاب يقتضي ان يكون الزوج الثاني غاية وكونه
غاية يقتضي ان يكون وجوده وعدمه قبل الثلاث بمنزلة وجعله مثبتا حلا جديدا يقتضي

والجواب ان النكاح

يذكر ويراد به
الوطء وهو اصله
ويحتمل العقد على ما
يأتي في موضعه وقد
اريد به العقد هنا
بدلالة اضافته الى
المرأة لانها في فعل
مباشرة العقد مثل
الرجل فصح
الاضافة اليها واما
فصل الوطء فلا
يضاف اليها مباشرة
ابدا لانها لا يحتمل
ذلك وانما ثبت
الدخول بالسنة على
ما روى عن النبي
صلى الله عليه وسلم
انه قال لامرأة رافعة
وقد طلقها ثلاثا ثم
نكحت بعد الرحمن
بن الزبير ثم جاءت
الى رسول الله صلى
الله عليه وسلم تبتهمه
بالعنة وقالت ما
وجدته الا كهديبة
ثوبى هذا فقال صلى
الله عليه وسلم اريد ان
ان تعودى الى رافعة
فقلت نعم فقال النبي
صلى الله عليه وسلم
لا حتى تذوق من
عسلته ويدوق من
عسلتك

خلافه فيكون ابطالا * ولما ثبت ان الزوج الثاني غاية لم يكن له عبرة قبل الثلاث لان
غاية الشيء بمنزلة البعض لذلك الشيء لتوقف صيرورتها غاية عليه توقف البعض على
الكل وبعض الشيء لا يفصل عن كله اذ لو انفصل لم يبق بعضا حقيقة * فنلقوا بالتاء
اى الغاية قبل وجود الاصل وهو الملقا كرجل حلف لا يكلم فلانا في رجب حتى يستشير
اياها فاستشاره قبل دخول رجب لم يكن معتبرا في حق اليمين حتى لو كلفه في رجب قبل
الاستشارة حنث لان اليمين اوجبت تحريم الكلام بعد دخول رجب الى غاية الاستشارة
فلا استشارة وعدمها قبل دخول رجب بمنزلة * ولا يقال النص متروك الظاهر لانه يقتضى
ان يكون نفس الزوج غاية كما ذهب اليه سعيد بن المسيب وليس كذلك اذا لاصابة بعده
شرط للمحل بالاجماع وقول سعيد مردود حتى اوقضى القاضي به لا ينفذ فلا يستقيم
التمسك به * لانا نقول قد زيد على النص الاصابة بالحديث المشهور حتى صار كالنصوص
عليه فلا يمنع ذلك كون الحرمة موقته وكون الزوج انشائي مع الاصابة غاية فكأنه قيل
هذه الحرمة بغية الى الزوج والاصابة فيصح التمسك به * فن جعله الضمير البارز
راجع الى الزوج المفهوم من الكلام الاول والتقدير كلمة حتى وضعت لمعنى خاص وهو
الغاية والنهاية فيكون الزوج الثاني غاية فن جعل الزوج * ولكنها استدرأ من حيث المعنى
ايضا كما ذكرنا * والهاء راجعة الى كلمة حتى والمراد الزوج او نكاحه بطريق اتوسع لان حتى
لا يكون غاية بل الغاية ما دخل عليه حتى * والتقدير فن جعله محذرا حلا جديدا لا يكون
عملا بل يكون ابطالا فلا يكون الزوج محذرا حلا جديدا لكنه يكون غاية ونهاية *
والنهاية تأكيد لغاية ووقع في محله لانه في بيان الخلاف كما مر مثله قوله (والجواب
الى اخره) اتفق العلماء سوى سعيد بن المسيب على اشتراط الوطء للتحليل لكنهم
اختلفوا في انه ثابت بالكتاب او بالسنة المشهورة فذهب الجمهور منهم الى انه ثابت بالسنة
ودهب طائفة منهم الى انه ثابت بالكتاب متمسكين بان النكاح حقيقة في الوطء فيحصل
على حقيقته الا انه اسند الى المرأة هنا باعتبار التمكين كما اسند الى الذكر هو الوطء الحرام
اليها بهذا الاعتبار فيكون الاسناد مجازا كما يقال نهارك صائم وليلك قائم * ولا يصح
ان يحمل على النكاح لان قوله زوجا يابى ذلك لان المرأة لا تزوج نفسها زوجها ففسار
معناه على هذا التقدير حتى تمكن من وطئها زوجا فكان ذكر الزوج اشتراطا للعقد
وذكر النكاح اشتراطا للوطء * قالوا وفيه تقليل المجاز الذى هو خلاف الاصل لانه
لم يبق الا فى الاسناد فيجب اعتباره * وتمسك الجمهور بان النكاح وان كان حقيقة في
الوطء الا انه اريد به العقد ههنا بدليل اضافته الى المرأة والنكاح المضاف الى المرأة
ليس الا العقد يقال نكحت اى تزوجت وهى ناكح في بنى فلان اى هى ذات زوج
منهم كذا في الصحاح وانما يجوز ارادة الوطء منه اذا اضيف الى الرجل لان الوطء
يتصور منه فاما المرأة فلا يجوز اضافة الوطء اليها البتة لانه لم يسم في كلامهم اضافة

(الوطء)

الوطى والتكاح الذى يعمه الى المرأة واولجأ ان تسمى واطئة بالتمكين لجز ان يسمى
 المركوب راكبا والمضروب ضاربا وهى خلاف اللغة * واما اضافة الزنا اليها فليس
 بطريق المجاز بل لانه اسم للتمكين الحرام من المرأة كما هو اسم للوطى الحرام من الرجل
 ولهذا لا يصح نفي الزنا عنها اذ اذنت كما لا يصح نفي التمكين عنها * ولئن سلمنا ان التكاح
 ههنا معنى التمكين فلا يحصل المقصود لان الحل متعلق بالوطى الذى هو فعل الزوج ولا
 يلزم الوطى من التمكين لاحالة فثبت انه ثابت بالسنة * ثم فى هذا الطريق اعمال السنة
 والكتاب جميعا فكان اولى مما قالوا لان فيه اعمال احدهما وفيه عمل بالحقيقة من وجه
 لان الوطى انما يسمى بالتكاح لمعنى التضم وفى العقد ضم كلام الى كلام شرعا * واعلم ان
 الشيخ انما اختار هذه الطريقة بعد كونها اولى بالاعتبار من الاولى لان كلام الفريق الاول
 لا يتضح الابان بحمل الوطى مثبتا للحل ولو ثبت الوطى بالكتاب كما ذكرنا لا يحصل
 المقصود اذ ليس فيه دليل على المطلوب ويتأكد كلام الخصوم حيثئذ * وانما ثبت الدخول
 بالسنة وهى ما ذكره الشيخ فى الكتاب * والمرأة هى تيممة بنت ابي عبيد القرظية *
 وقيل عابشة بنت عبد الرحمن بن عتيك النضيرية * ورقاعة هوان بن وهب بن عتيك
 ابن عمها * وقيل ابن سمؤال * واليزير بفتح الزاى لا غير واتهامها له بالعنة قولها
 مامعه الامثل هدية الثوب وهو نفي ما حكى امرأة عن عنين فقالت حلت منه براد
 غير ذى زرع * وامسيلتان كناية عن العضوين لكونهما منطقتى الالتذاذ * وصفرت
 بالهاء لان الغالب على العسل التأنيث وان كان يذكر ايضا * ويقال انما اثبت لانه اريد
 به العسلة وهى القطعة منه كإيفال للقطعة من الذهب ذهبة * والتأكد بالعرض
 للجانبين اشارة الى انه هو المقصود فى باب التحليل * وقوله تذوق وذوق اشارة الى
 ان الشيع وهو الاتزال ليس بشرط * وكذا التصغير اشارة الى ان القدر القليل كاف
 وراوى الحديث عابشة رضى الله عنها وكذا روى ابن عمر وانس بن مالك رضى الله
 عنهم من غير قصة رقاعة * وفى عامة الروايات ان ترجعى مقام ان تعودى وكلاهما
 واحد * وفى بعض الروايات انها جاءت بعد ذلك وقالت كان غشيتى فقال عليه السلام
 لها كذبت فى قولك الاول فلن اصدقك فى الآخر فلبثت حتى قبض النبي عليه السلام
 ثم انت ابا بكر رضى الله عنه فقالت ارجع الى زوجى الاول فان زوجى الآخر قد مسني
 فقال اوبكر قد عهدت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قال لك ما قال فلا ترجعى اليه
 فلما قبض اوبكر انت عمر رضى الله عنهما فقال لها لئن آتيتنى بعد مراك هذه لارجنك فنعما
 كذا فى التيسير قوله (وفى ذكر العود) اضافة المصدر الى المفعول اى وفى ذكر رسول الله
 العود وتركه لفظ الانتهاء الذى هو مدلول الكتاب بان لم يقل اريدن ان تنتهى حرمتك
 اشارة الى ان ذوق العسلة تحليل وذلك انه غشيتى عدم العود الى ذوق العسلة فاذا وجد
 الذوق يثبت العود لاحالة لانكم ما بعد الغاية يخالف ما قبلها وهو امر حادث لانه

وفى ذكر العود دون
 الانتهاء اشارة الى
 التحليل وفى حديث
 اخر

لم يكن قبل ولا بعده من سبب وقد ثبت بعد الدخول فيضاف اليه خلاف اصل الحل لانه كان ثابتا قبل الحرمة الغليظة وسببه كونها من بنات ادم الا ان حكمه تخلف باعتراض الحرمة فاذا انتهت امكن ان يقال ثبت الحل بالسبب السابق فاما العود فلم يكن ثابتا قبل ذلك وقد حدث بعد الاصابة فيكون حادثا به * وعبرة بعض الشروح ان العود هو الرد الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا مطلقا ولم يبق فيكون فعل الزوج الثاني مثبتا للحل الذي عدم لانه حدث بعده وهو معنى ما قال شمس الائمة رحمه الله في اشتراط الوطئ للعود اشارة الى السبب الموجب للحل قوله (لعن الله المحلل والمحلل له) سماء محلا والمحل حقيقة من ثبت الحل كالحرم من ثبت الحرمة والبيض من ثبت البياض فيثبت له هذه الصفة بعبارة النص كذا قيل * والاوجه انه اشارة ايضا لان الكلام لم يسبق له بل لاثبات لعن الا ان هذا اشارة ظاهرة والاولى غامضة * والحق الامن به لا يمنع الاستدلال لان ذلك ليس التحليل بل لشرط فاسد الحقة بالنكاح وهو ذكر الشرط الفاسدان تزوجها بشرط التحليل او لقصد تغيير المشروع ان لم بشرط لانه مشروع للتناسل والبقاء وهو انما قصد غيره ويدل عليه قوله عليه السلام ان الله لا يحب كل ذواق مطلاق * واما الحاق لعن بالمحلل له فلانه مسبب لمثل هذا النكاح والسبب شريك المباشرة في الاثم والثواب * والاشبه ان الغرض من لعن اظهار خساسة المحلل بمباشرة مثل هذا النكاح والمحلل له بمباشرة ما يفر عنه الطباع من عودها اليه بعدم مضاجعة غيره اياها واستناعتها بالحققة لعن اذ هو الاديق بكلام الرسول صلى الله عليه وسلم في حق امته لانه عليه السلام ما بعث لعانا ويدل عليه قوله عليه السلام الا اني اترككم بالتيس المستعار وعلى هذا قوله عليه السلام لعن الله السارق يسرق البيضة فيقطع يده نعم هذا الحديث وان كان من الاحاد لكنه لما لم يكن مخالفا للكتاب ولم يلزم منه نتجده فيجب العمل به وذلك لان الكتاب انبت كون الزوج الثاني غاية ولم ينف كونه مثبتا للحل وليس ذلك من ضرورات كونه غاية ايضا اذ لا منافاة بين كونه غاية وبين كونه مثبتا للحل لان انتهاء الشيء كما يكون بنفسه يكون بثبوت ضده كقوله تعالى * ولا جنبا الا بما يرى سبيل حتى يغسلوا فالاغتسال مثبت للطهارة ومنه الجنبانة لانه لما ثبت الطهارة لم يبق الجنبانة وكافي قوله تعالى حتى تستأنسوا اي تستأذنوا والاستئذان منه حرمة الدخول باثبات الحل ابتداء والحديث اثبت كونه مثبتا للحل فيجب العمل به ولما ثبت الحل لما ذكرنا لم يزل الاثلاث تطليقات كالحل الاول (فان قيل) المثبت للحل رافع للحرمة ضرورة والرافع للشيء لا يكون غاية كالتطلاق للنكاح (قلنا) ما رافع الشيء قصدا فهو قاطعه ولا يطلق عليه اسم النسيئة كالتطلاق فاما ما ثبت حكما آخر من ضرورة ثبوته انتفاء الثابت لتضاد بينهما فهو غاية لما كان ثابتا لما ذكرنا ان الشيء ينتهى بضده كالليل بالنهار وعكسه ومثلتنا من هذا القبيل (فان قيل) سلمانه مثبت للحل ولكنه يقتضي عدم الحل لان اثبات الثابت محال الا ترى انه لو تزوج منك وحثه

لعن الله المحلل و
المحلل له

لم ينعقد لان الحل ثابت فلا يملك اثباته ثانياً وههنا الحل ثابت بحكمه غير منقوص لان زواله
معلق بالثلاث فقبله لا يثبت شيء من الحكم لان اجزاء الحكم لا تتوزع على اجزاء الشرط والعلة
قلنا السبب اذا وجدوا يمكن اظهار فائده لا بد من اضباره وقد وجد السبب وفي اعتباره
فائدة وهي ان لا تحرم عليه الاثلاث تطليقات مستقبلات فيجب اعتباره كاليمن بعد اليمن
والظهار بعد الظهار منعقد وان تم المنع من الفعل باليمن الاول والحرمة بالظهار الاول لان
في الانعقاد فائدة وهي تكرار التكفير وكذا اذا اشترى ماله من المضارب قبل ظهور الرجح اوضح
ماله الى مال الغير فاشترى ماله يصح لانه يفيد ملك التصرف وجواز العقد في مال الغير
﴿ فان قيل ﴾ فعلى هذا وجب ان يملك اربعا او خسا من التطليقات ثلثا بهذا الحادث
وواحدة او اثنتين بالاول ﴿ قلنا ﴾ اذا وجب اثبات الحل بهذا السبب الثاني لما فيه من
الفائدة اقتضى ان تمام الاول اذ لم يبق فيه فائدة فينتفي به اقتضاء كذا اذا عقدا البيع بالف ثم جدداه
بانقضاء او اكثر يصح الثاني وينفسخ الاول اقتضاء * او ينال لما عرفنا الثلاث بحكم ما لم يحل
بالنص حكما بتأثيره في الحلين فيرفعهما جميعا الاول بالطلقة او الطلقتين لتمام علة زوال الاول
والثاني بالباقي كما قلنا في تداخل العدين وهو مشهور قوله (ثبت الدخول زيادة)
اي على النص وانما تركه لكونه مفهوما * بخبر مشهور وهو حديث امرأة رفاعه
* يحتمل * الضمير راجع الى المفهوم من قوله زيادة وهو النص * ومثبت اي لم
يثبت الدخول * بدليله وهو الحديث الابصفة التحليل * وثبت شرط الدخول به
اي بالحديث * بالاجماع فان المتقدمين اتفقوا على انه ثابت بالحديث وآبائه بالكتاب
تخرج بعض المتأخرين * ومن صفته اي صفة الدخول التحليل * ويجوز ان يكون
الواو في قوله وثبت وقوله ومن صفته للحال اي والحال ان الدخول ثبت بالحديث
هو صوفا بصفة التحليل * واتم ابطالتم هذا الوصف وهو التحليل * من دليله وهو
الحديث حيث قلتم باسقاط الدخول وانكرتم صفة التحليل * عملا اي لاجل العمل بما هو
ساكت وهو نص الكتاب من هذا الحكم فكان الطعن عائدا عليكم * قال القاضي الامام
ابو زيد رحمه الله متى نظرت الى السنة كان الامر ما قاله ابو حنيفة رحمه الله ومتى نظرت الى موجب
نص الآية اشكل وانه اول الامر من قولنا بظاهر كلمة حتى ومثله اختلف فيها كبار الصحابة
رضي الله عنهم يصعب الخروج منها والله التوفيق قوله (ومن ذلك) اي ومن الخياص الذي
مر ذكره قوله تعالى ﴿ الطلاق مرتان اي التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفریق
دون الجمع والارسال دفعة واحدة * ولم رد بالمرتين الثانية ولكن التكرير كقوله تعالى
﴿ فارجع البصر كرتين ﴾ اي مرة بعد مرة ونحوه قولهم ليبيك وسعديك وخنائيك * وقوله
جل ذكره ﴿ فامساك بمعروف او تسريح باحسان ﴾ تخيير لهم بعد ان علمهم كيف يطلقون
بين ان يمساكوا النساء بحسن العشرة والقيام بمواجبهن وبين ان يسرحوهن السراح
الحليل الذي علمهم * وقيل معناه الطلاق الرجعي مرتان لانه لا رجعة بعد الثلاث فيكون

ثبت الدخول زيادة
بخبر مشهور يحتمل
الزيادة بمثله ومثبت
الدخول بدليله
الابصفة التحليل
وثبت شرط الدخول به
بالاجماع ومن صفته
التحليل واتم ابطالتم
هذا الوصف عن
دليله عملا بما هو ساكت
وهو نص الكتاب
عن هذا الحكم اعني
الدخول باصله
ووصفه جميعا ومن
ذلك قوله تعالى
الطلاق مرتان الآية

المراد بالمرتين حقيقة الثنية والى هذا الوجه مال المصنف * ويدل عليه قوله تعالى * فامساك بمعروف * اى رجعة برغبة لا على قصد اضرار او تمسح باحسان بان لا يرجعها حتى تبين بالعدة او بان لا يرجعها مراجعة يريد بها تطويل العدة عليها او ضرارها * وقيل بان تطلقها الثالثة فى المهر الثالث * وقوله تعالى * فان خفتهم اى علمتم او ظننتم وهو خطاب للحكام * ان لا يقيموا اى الزوجان * حدود الله اى حقوق الزوجية بما يحدث من نشوزها او نشوزها فلاجناح عليهما اى لا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما اقتدت به نفسها اى لا يكون دفعها اسراغا واخذها ظمنا * هذا تفسير الآية * ثم اعلم بان الخلع طلاق عندنا وهو مذهب عامة الصحابة واكثر الفقهاء رضى الله عنهم وقال الشافعى رحمه الله فى قوله انك قد اقررتهم هو فسخ وهو قول ابن عمر وابن عباس واحدى الروايتين عن عثمان رضى الله عنهم * وقائدة الخلاف تظهر فى انك اس عدد الثلاث به تمسك الشافعى بانه عقد يمتثل للفسخ فانه يفسخ بخيار هدم الديانة وخيار العتيق وخيار البلوغ عندكم فيفسخ بالتراضى وذلك بالخلع قياسا على البيع فالشيخ رحمه الله تمسك فى اثبات كونه طلاقا بالصلى ماذ كره فى الكتاب قوله (ذكر الطلاق مرة) بهى بقوله عز اسمه والمطلقات يتربصن * وذكره مرتين بهذه الآية * واعبه به التفسير البارز راجع الى المرة والمرتين لالى المرتين فحسب آتى اعقب الرقة باثبات الرجعة بقوله ويعولن والمرتين بقوله فامساك بمعروف اعلم ان الرجعة مشروعة بعد تطلعتين فاهى مشروعة بعد تطلعتين كذا قيل والاظهر ان مراده من الذكر مرة ومرتين الذى فى هذه الآية لا غير اذا السوق بدل عليه لانه فى بيان قوله تعالى * الملاق مرتان * ودلالته على ان الخلع طلاق لا فى بيان قوله عز ذكره * والمطلقات يتربصن * اذ لا حاجة لهد الى التمسك به وانما يحسن ذلك التفسير او قال ومن ذلك قوله تعالى * والمطلقات يتربصن * وقوله الملاق مرتان الله تعالى ذكر الملاق مرة ومرتين واميل لذلك * ويدل على ما ذكرنا بيان وجه التمسك ايضا * والغرض من ضم الملاق المرتين مع ان المقصود يتم بدونه الاشارة الى ان الثنية وان كانت مقصودة كما ذكرنا فالتدقيق فيها مقصود ايضا حتى لا يعمل ارسال التلميعتين لانه تعالى قال مرتان وارسالهما جملتا لا يسمى مرتين لان اعلى فقيرا درهمين لا يشال اعلاه مرتين الا ان يفرق فعلى ما ذكرنا يكون معنى قوله ومرتين اى مع الاولى لا بدونها كما يشال لخصتك مرة ومرتين فلم تسمع وانابك مرة ومرتين فامساك فنتك ويراد مع الاولى لانه نصح ثلاث مرات واناء ثلاث مرات * ويعوز ان يكون الضمير فى واعقبها راجعا الى المرة والمرتين كما ذكرنا وان يكون راجعا الى المرتين فحسب وعلى التقديرين اثبات الرجعة بقوله فامساك بمعروف لا غير فانهم قوله (فانما بدأ) بيان وجه التمسك اى بدأ الله تعالى فى اول الآية بذكر فعل الزوج وهو الطلاق ثم زاد فعل المرأة وهو الافتداء * ونحو الافراد اى افراد المرأة بالذكر تخصمها بالافتداء

فان الله تعالى ذكر الطلاق مرة ومرتين واعقبهما باثبات الرجعة ثم اعقب ذلك بالخلع بقوله تعالى فان خفتهم ان لا يقيموا حدود الله فلاجناح عليهما فيما اقتدت به فانما بدأ بفعل الزوج وهو الطلاق ثم زاد فعل المرأة وهو الافتداء ونحو الافراد تخصم المرأة به وتقرير فعل الزوج على ما سبق فاثبات فعل الفسخ من الزوج بطريق الخلع لا يكون عملا به بل يكون رفعا

اي لا يكون الافتداء الا من جانبها لانها هي المحتاجة الى الخلاص وبصير تقدير الكلام فلا جناح
عليهما فيما اختصت هي به وهو الافتداء * وفيه اي في الافراد تقرير فعل الزوج على الوصف
الذي سبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جمعهما في قوله ان لا يقيما ثم خص جانبها مع انها
لا تتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعله هو الذي سبق في
اول الآية وهو الطلاق ومثل هذا البيان في حكم المنطوق كما في قوله عز اسمه * وورثه
ابواه فلامه التثنية فصار كأنه صرح بان فعله في الخلع طلاق * فمن جعل فعله في الخلع
فحشا لا يكون ذلك عملا بهذا الخاص المنطوق حكما وهو الطلاق بل يكون رضا
(فان قيل) ذكر في اول الآية الطلاق لفعل الزوج صريحا فيثبت بالبيان السكوتي
هذا القدر وبصير في التقدير كأنه قيل فان خفتم ان لا يقيما حدود الله ولا يلقها بمجانا فلا جناح
عليهما فيما افتدت به لتحصيل الطلاق فيكون الآية بيان الطلاق على مال لا بيان الخلع
وكلامنا في الخلع (قلنا) بل هي بيان الخلع بدليل سبب النزول فانها نزلت في جيلة
بنت عبد الله بن ابي كانت تبغض زوجها ثابت بن قيس وكان يحبها فتخاصما الى النبي
صلى الله عليه وسلم وطلبت التفريق فقال ثابت قد اعدت لها حديقة فلترد على فقال عليه السلام
اتردن عليه حديقه وتملكين فقال نعم وازيده فقال عليه السلام لا بل حديقه فقط ثم قال
يا ثابت خذ منها ما اعطيتها وخل سيلها ففعل فكان اول خلع في الاسلام (فان قيل)
لو كان الخلع طلاقا صارت التظلمات اربعا في سياق الآية (قلنا) المراد بقوله تعالى
الطلاق مرتان بيان الشرعية لا بيان الوقوع بدليل انه تعالى ذكر الطلاق
في مواضع ولا يقتضي ذلك ان يكون الطلاق متعدد بتعدد الذكر فكذلك
هنا كذا ذكر في بعض الشروح واما قول الشافعي انه يحتمل الفسخ فقير مسلم فان
النكاح بعد تمامه لا يقبل الفسخ الا يرى انه لا يفسخ بالهلاك قبل التسليم وان الملك الثابت
به ضروري لا يظهر الا في حق الاستيفاء اما الفسخ بعدم الكفاءة ففسخ قبل التمام فكان
في معنى الامتناع من الاتمام وكذلك في خيار العتق والبلوغ فاما الخلع فاما يقع بعد تمام
العقد والنكاح فلا يمكن ان يحتمل فحشا فيجعل قطعا للنكاح في الحال فيكون طلاقا
قوله (ومن ذلك قوله تعالى) فان طلقها الآية الصريح يلحق البائن عندنا وعند
الشافعي لا يلحقه وانما يتحقق الخلاف في المختلعة والمطلقة على مال اذ لا بينونة
فيما سواهما عنده هكذا سمعت من الثقات وابنه يشير لفظ التهذيب فقد ذكر فيه اذ طلق
امرأته طلاقا رجما ثم طلقها في العدة بقع لان احكام النكاح باقية وان حرم الوطى اما
المختلعة اذ اطلقها زوجها في العدة فلا يلحقها لانها صارت اجنبية منه بالخلع * ورأيت في
بعض الشروح ان عند الشافعي يقع الطلاق بعد الطلاق على مال فلو صح هذا لم يبق
الخلاف الا في المختلعة وما ذكرته اول اصح * قال لان الطلاق مشروع لازالة ملك
النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده كما بعد انقضاء العدة * واستدل الشيخ بالآية

ومن ذلك قوله تعالى
بعد هذا فان طلقها فلا
تحل له من بعد والفاء
حرف خاص لمعنى
مخصوص وهو
الوصل والتعقيب
واتم وصل الطلاق
بالافتداء بالمال فواجب
صحته بعد الخلع فمن
وصله بالرجعى
وايحل وقوعه بعد
الخلع لم يكن عملا به
ولا بيانا

فقال وصل الطلاق بالافتداء وهو الخلع بحرف الفاء وهو لا وصل والتعقيب فيكون هذا تنصيحا على صحة إيقاع الطلقة الثالثة بعد الخلع متصلا به وصار معنى الآية فان طلقها بعد الخلع * فن وصله أى الطلاق أو قوله فان طلقها بالرجعى يعنى باول الآية لا يكون وصله عملا بالفاء ولا بئانا * واعلم ان ما ذكره الشيخ مشكل فانه ذكر في شرح التأويلات هذه الآية رجعت الى الآية الاولى وهى قوله الطلاق مرتان أى فان طلقها بعد التلقيبتين بتليقة اخرى * وذكر في الكشف فان طلقها الطلاق المذكور الموصوف بالكرار في قوله الطلاق مرتان واستوفى نفسه به او فان طلقها مرة ثالثة بعد المرتين فوصله بالآية الاولى وكذا في عامة التفاسير * ثم المراد من قوله فان طلقها اما بيان مباشرة الطلقة الثالثة ان كانت شرعية ثابتة بقوله تعالى وتسير بحسان على ما روى ابو رزبن العقبلى رضى الله عنه ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم سئل عن الطلقة الثالثة فقال او تسير بحسان او بيان الشرعية كاذب اليه اكثر اهل التأويل وعلى الوجهين يجب وصله باول الآية لا بالخلع فلا يبق التساكن في المسئلة كيف والترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم والمشروعية لانه لو وجب ذلك لانتصروا شرعية الطلقة الثالثة قبل الخلع عملا بالفاء وانها ثابتة بالاجاع وكذا الخلع بتصويره وشروع قبل التلقيب ففرقنا ان وجب حرف الفاء سابقا وانها لم تطلق العطف ولانه لو اعتبر الترتيب والوصل كما هو موجب حرف الفاء لصار عدد الطلاق اربعة لانه بصير الطلقة الثالثة مرتبة على الخلع والخلع مرتبة على التلقيب وذلك خلاف النص والاجاع * واجاب الامام البرغرى في طريقته عن هذا بان بيان الطلقة الثالثة في قوله فان طلقها فلا تحمل لافى قوله او تسير بحسان وان قوله فيما اقتدت به ينصرف الى التلقيب المذكورتين في اول الآية لانه بيان طلقة اخرى لانه لم يذكر تطلق آخر من جهة الزوج فتكانه قيل فلا جناح عليهما فيما اقتدت في الطلاقين المذكورين ثم رتب على الافتداء الثالثة فلا يلزم منه ان يكون الطلاق اكثر من الثلاث ويبقى النص حجة من الوجه الذى ذكرنا والى هذا اشار القاضى الامام فى الاسرار ايضا لانه مع بعده عن سياق النظم وغضالته لا قال المفسرين لا يستقيم ههنا لاننا لو حملناه على هذا الوجه لم يبق حجة في المسئلة الاولى وقد بينا فى تلك المسئلة ان المراد منه الخلع لا الطلاق على مال بدليل سبب النزول فاذا كان الاولى ان تمسك في المسئلة بما رواه ابو سعيد الخدرى رضى الله عنه وغيره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال المختلعة يلحقها صريح الطلاق مادامت فى العدة وبالمعنى الفقهية المذكورة فى المبسوط وغيره قوله (قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم أى سوى هؤلاء المحرمات ان تتنقوا مقبوله بمعنى بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان يكون ابتساؤكم باموالكم * ويجوز ان يكون ان تتنقوا بدلا مما وراء ذلكم * والاموال المهور * محسنين فى حال كونهن ناكحين غير زانين ثلاثنصبعوا اموالكم وتفقروا

ومن ذلك قوله تعالى ان تتنقوا باموالكم محسنين فانما احل الابتغاء بالمال والابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو الطلب والطلب بالمقدّم فن يجوز تراخي البذل عن الطلب الصحيح الى المطلوب وهو قبل الرطب كان ذلك منه ابطالا فبطل به مذهب الخصم

انفسكم فيما لا يحل لكم قنصروا دنياكم ودينكم * وفعول ان يتنصروا مقدر وهو النساء *
 قاله تعالى احل الابتغاء اى الطلب بالمال والباء للالتصاق فيقتضى ان يكون
 الطلب ملصقا بالمال والطلب بالمقد يقع لا بالاجارة والمتعة وغيرهما لقوله تعالى
 * غير مسأخين * فيجب المال عند المقدماتسمية واما وجوبا بايجاب الشرع * وقوله عن
 الطلب الصحيح احتراز عن النكاح الفاسد لانه لا يجب فيه المهر بنفس العقد بالاجماع بل
 بتراخي الى الوطى قوله (في المفوضة) بكسر الواو وفتحها * واعلم ان التفويض
 هو التزويج بلا مهر وهو عنده صحيح وفاسد صحيح هو ان تأذن المرأة للملكة لامرها ان كانت
 او بكرا لوليها ان يزوجه بلا مهر او تقولون زوجني ولا تذكر المهر فتزوجها وليها
 ويقول زوجتكها بلا مهر او بسكت عن ذكر المهر او السيد يزوجه امته بلا مهر او بسكت
 عن ذكره فيصح النكاح ولا يجب المهر بالعقد على الصحيح من المذهب * ولو دخل بها
 وجب لها مهر المثل ولها مطالبة بالفرض ولو طلقها قبل الميسر والفرض لا مهر لها *
 والفاسد هو ان يزوجه الاب الصغيرة او المجنونة مفوضة او الاب زوج البكر البالغ دون
 رضاها مفوضة ففي ان النكاح قولان اصحهما يصح ويجب مهر المثل بالعقد كذا في
 التهذيب للامام محبي السنة رحمه الله * ثم في التفويض الصحيح يجوز ان تسمى المرأة
 المالكة لامرها مفوضة بكسر الواو لانها فوضت اى اذنت في التزويج بلا مهر ومفوضة
 بفتحها لان وليها فوضها اى زوجها بلا مهر والامة المزوجة بلا مهر لا تسمى الا مفوضة بالفتح
 فهذا معنى فتح الواو وكسرهما * فاما ما ذكر في بعض الشروح ان المفوضة بالكسر هي التي
 زوجت نفسها بغير مهر وبالفصح هي الصغيرة التي زوجها وليها بلا مهر فغير صحيح لان نكاح
 الاولى فاسد عنده لعدم الولي فلا يكون من باب التفويض وفي نكاح الثانية يجب المهر بالعقد
 كما ذكرنا فلا يتأتى الخلاف * وذكروا في الطريقة المنسوبة الى الصدر الجاح فطلب الدين رحمه الله
 ان التمسك بهذه الاية من اصحابنا لا يستقيم في المفوضة لان فيه دليلا على كونه مشروعا بمال
 وليس فيه نفي كونه مشروعا بلا مال بل هو مسكوت عنه موقوف الى قيام الدليل
 وقد قام الدليل على كونه مشروعا بلا عوض وهو قوله تعالى * فانكحوا ما طاب لكم
 وانكحوا الايامي منكم * فانه باطلا فبديل على هذا ذكرنا والمطلق يجري على الطلاق
 والمقيد على تنقيده * قلت المطلق يحمل على المقيد في الحكم الواحد في الحادثة الواحدة
 بالاتفاق كما في كفارة اليمين وهما كذلك فيجب نحل المطلق على المقيد بالمال الا يرى انه
 شرط فيه الاشارة مع ان اطلاقه لا يدل عليه فكذا بشرط المال (قوله تعالى قد علمنا ما
 فرضنا عليهم) اى قد علم الله ما يجب فرضه على المؤمنين في الازواج والاماء كذا في
 الكشف وقيل النفقة والكسوة والمهر * وفي التيسير اى ما اوجبنا من المهور في امك
 في ازواجهم ومن العوض في امائهم واحلنا لك الواسية نفسها من غير مهر واطلقنا لك
 الاصطفاء من النية ما شئت * فعلى هذا القول استدل الشيخ في تقدير المهر فقال الفرض

في مسألة المفوضة
 ومثله قوله تعالى
 قد علمنا ما فرضنا
 عليهم في ازواجهم
 والفرض لفنا خاص
 وضع لعنى مخصوص
 وهو التقدير فن لم
 يجعل المهر مقدرا
 شرعا كان مبطلا
 وكذلك الكناية في
 قوله تعالى ما فرضنا
 لفظ خاص يراد به
 نفس المتكلم

لفظ خاص لمعنى مخصوص وهو التقدير فيقتضى ان يكون المهر مقدرا بحيث لا يتجاوز النقصان عنه الا انه في تعيين المقدار بجمال فالحق السنة بآبائه وهى ماروى جابر بن عبد الله رضى الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء ولا مهر اقل من عشرة فصارت العشرة تقديرا لازما فمن لم يجعله مقدرا كان مبللا لا عاملا * ولكن للخصم ان يقول لاسلم ان الفرض خاص فى المعنى الذى ذكرت بل الفرض الجز فى الشئ ومنه قيل فرض القوس للجز الذى يقع فيه الوتر * والفرض للمحيدة التى يجز بها * والفرض للسهم المفروض الذى فرض فوقه وفرضه النهر ثلثه التى منها يستقى * والفرض الايجاب ايضا وهو مشهور * والفرض البيان ايضا قال تعالى سورة ازلناها وفرضناها اي بناها فى قول غير واحد من المفسرين * وقال * قد فرض الله لكم فيما فرض الله * اي بين فى قول جماعة * والفرض التقدير كما ذكرت فيكون مشتركا لخاصا * او هو خاص فى القيل حقيقة فيه على ما قال صاحب الكشف فى اول سورة الزور اسل الفرض القيل وكذا قال غيره من ائمة الا انه يتم نقل الى الايجاب والتقدير لان الواجب مقلوع به وكذا المقدر مقلوع عن الغير فكان مجازا فيهما ثم على التقديرين حله على معنى الايجاب ههنا بقرينة وما ملكك ايمانهم اولى من حله على التقدير لان معنى الايجاب يستقيم فى حق الاماء كما يستقيم فى حق الزوج لان ما به قواهن من النفقة والكسوة واجب لهن عليهم كوجوبه ووجوب المهر للزوج عليهم ولهذا فسرناه عامه اهل التأويل بالايجاب ههنا فاما معنى التقدير فلا يستقيم فى حق الاماء لانه لم يقدر على الموالى للاماء شئ * وبطل ايضا على ان الايجاب هو المراد ههنا كلمة على فانها حصة الايجاب لاسئلة التقدير يقال فرض عليه ائى اوجب ولا يقال فرض عليه بمعنى قدر فاذا ثبت ان حله على الايجاب اولى لا يكون ترك القول بالتقدير فى المهرابطال لقوله (فـ لـ ذـ لـ) اي يجموع قوله فرضنا على ان صاحب الشرع هو المتولى للايجاب بالاشارة الى ذاته * والتقدير باقيا الفرض وان تقدير العبد امتثال به قيل معناه ان مهر النساء مقدرة معلومة عند الله تعالى ولكنهما غيب عنا فباسطلاح الزوجين على تقدير ينظر ذلك المقدر المعلوم لانهم يتدرون ما ليس بمقدور اعتبر هذا بغير الاشياء فانها مقدرة معلومة عند الله تعالى ثم ينظر بتقويم المقومين وتقليده كفسارة اليمين فان الواجب فى حق كل احد معلوم عند الله تعالى مستور عنا وينظر فى ضمن الفعل ولكن فيه بعد لان الفرض اتبسات تقدير المهر وانه معلوم قبل الفعل ليتحقق الامتثال كتقدير نصاب السرقة وما ذكره لا يفيد هذا الفرض ويلزم منه انهما او اصطلاحا على الخمسة يكون ذلك اندهارا التقدير ايضا كما لو اصطلاحا على العشرين * والذى يخطر ببالى ان هذا جواب سؤال * وقد وعوان يقال لو كان المهر مقدرا بما ذكرتم ينبغي ان لا يتجاوز الزيادة عليه كما لا يتجاوز النقصان عنه اعتبارا باعداد الركعات والمجازت الزيادة جاز النقصان ايضا فلا يكون المهر مقدرا * فاجاب بانه من المقادير التى تمنع النقصان دون الزيادة كقادير الزكوات

فدل ذلك على ان صاحب الشرع هو المتولى للايجاب والتقدير وان تقدير العبد امتثال به فن جعل الى العبد اختيار الايجاب والترك فى المهر والتقدير فيه كان ابطلا لاجب هذا اللفظ الخاص لاعلا به ولا يائاله لانه بين

الابرى انه تعرض لجانب القلة بالنفي فقال لا مهر اقل من عشرة دون الكثرة اذ لم يقل
ولا كثر منها فيكون التزام الاكثر امتثالا بهذا التقدير لاحالة كالتزام الزيادة في الزكوة
بخلاف جانب النقصان لانه ترك للامثال به فلا يجوز فهذا معنى قوله وان تقدير العبد
امتثال به اي بتقدير الشرع * فن جعل الى العبد اختيار الايجاب والترك في المهر اي
اثبات المهر وتركه كما جعله مالك وعلي بن ابي هريرة من اصحاب الشافعي حيث قال ان
شاء اوجب المهر في العقد او سكت فيجب المهر ويصح العقد وان شاء نفاه فيصح نفيه ايضا
ويؤثر في فساد العقد كذا في اثبتن عن البيع يصح ويفسد البيع * والتقدير فيه اي في المهر
كما جعله الشافعي حيث قال ايجاب اصله بالعقد وبيان مقدار مفوض الى رأي الزوجين كان
ابطالا + ويجوز ان يكون التقدير منصوبا علقا على الاختيار وان يكون مجرورا علقا
على الايجاب اي من جعل الى العبد اختيار الايجاب واختيار التقدير قوله (ومن
ذلك) اي ومن الخاص المذكور قوله تعالى والسارق والسارقة الاية + رفعهما على الابتداء
والخبر محذوف كانه قيل وفيما فرض عليكم السارق والسارقة اي حكمهما او الخبر
فاقطعوا ايديهما ودخول الفاء لتضمنهما معنى الشرط * ايديهما ايديهما ونحوه فقد صفت
قلوبكما اکتفی بثنية المضاف اليه عن ثنية المضاف * وايد باليدين الييمين دليل قرأة
عبد الله والسارقون والسارقات فانقطعوا ايمانهم جزاء ونكالا * مفعول لهما كذا في الكشف
* وذكر في التيسير انما جمع الايدي لان السارق اسم جنس وكذا السارقة وايد لهما
الجمع فلذلك قال الايدي لانها افراد مضافة الى الجمع وقال ايديهما على التثنية ولم يقل ايديهم
لظاهر اللفظ وهذا جمع بين اعتبار اللفظ واعتبار المعنى في كلام واحد وهو شائع لغة
كالمجمع بين تذكير المعنى وتأنيث اللفظ * وفي عين المعاني وقرأ ابن عباس والسارقون
والسارقات فاقطعوا ايمانها والصواب ايمانهم الا انه اراد ايمان اثنين منهم والعضوان يجمع
من اثنين لانهما اثنان من اثنين * واعلم بان عندنا حكم السرقة قطع بنى الضمان عن
السارق حتى لو هلك المسروق عنده قبل القطع او بعده واستهلكه لا يضمن كالموتلف
خيرا وهو ظاهر المذهب . وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه يضمن اذا
استهلكه وقال الشافعي رجة الله عليه القطع لا ينفي ضمان العين عنه بل العين في حق
الضمان كما لو لم يكن قطع وكذا الحكم في السرقة الكبرى وحد الزنا قال لان الله تعالى
امر بالقطع بقوله فاقطعوا ايديهما وام ينف الضمان صريحا ولادلالة لان القطع اسم لفعل
معلوم وهو الابانة ولادلالة له على انتفاء الضمان وانتطاع العصمة اصلا ولا هو من
ضروراته ايضا لانهما مختلفان * اسما وهو ظاهرا و مقصودا لان احدهما شرع
جبرا للمحل والآخر شرع زاحرا بطريق العقوبة ومخلا لان محل احدهما اليد ومحل
الآخر الذمة * وسببا لان سبب احدهما الجنابة على حق الله تعالى وسبب الآخر الجنابة
على حق العبد واستحقاقا فان مستحق القطع هو الله تعالى ومستحق الاخر العبد واذا

ومن ذلك قوله
تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا
ايديهما جزاء بما
كسبا وقال الشافعي
رحمه الله القطع
لفظ خاص لمعنى
مخصوص فاني يكون
ابطال عصمة المال
علاه فقد وقعتم
في الذي ايتم

اختلفا من كل وجه لا يقتضى ثبوت احدهما ثبوت الآخر ولا انتفاءه وقد دل الدليل على ثبوته وهو العمومات الموجبة للضمان كقوله تعالى * وجزاء سيئة سيئة مثلها * وكقوله عز اسمه * فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم * وكقوله عليه السلام * على اليد ما أخذت حتى ترد * فيجب القول به فمن قال بان القلع يوجب انتفاء الضمان وابطال العصمة لا يكون هذا عملا بهذا اللفظ الخاص بل يكون زيادة عليه بالرى او بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام * لا غرم على سارق بعدما قطعت يمينه * وقد ايتى ذلك وفيه ترك العمل بالعمومات الموجبة للضمان ايضا وقوله انى بمعنى كيف وهو استفهام بمعنى النفي اى لا يكون ابطال عصمة المالك عملا به وهو الجواب ان ذلك اى ابطال العصمة ثبت بنص بشير الى ابطالها * مقرون بقوله والسارق والسارقة وقد يجوز ان يغير النص بدليل يقتضى به كقولك انت حر نص في اثبات الحرية فاذا اتصل به الاستثناء او الشرط تغير موجهه فكذلك ههنا غيرنا هذا النص الذى لم يوجب سقوط عصمة الخل وهو قوله تعالى * فاقبلوا ايديهم * بدليل زائد اقترن به وهو قوله جزاء * وفي قوله مقرون به اشارة الى نوع من انتشيع على الخصم وهو انه غفل عن الدليل القطعى المتصل بهذا الكلام من غير فصل ولم يطلع على اشارته ثم طعن من غير روية فيكون الطعن عائدا عليه * ثم يان اشارته الى ما ذكرنا ان الجزاء قد اطلق ههنا والجزاء اذا اطلق في معرض العقوبات يراد به ما يجب حق الله تعالى بمقابلة افعال العباد فبين به ان وجوب القلع حق الله تعالى على الخلو من واهذا لم ينقيد بالمثل وما يجب حقا للعبد يتقيد بما لا كان او عقوبة كالغيب والقصاص واهذا لا يملك المسروق منه الخصومة بدعوى الحد واثباته ولا يملك العفو بعد الوجوب ولا يورث عنه وما يجب لله تعالى على الخلو من انما يجب بهتك حرمة هي لله تعالى على الخلو من ليكون الجزاء واقفا وذلك بان يثبت الحرمة لمعنى في ذاته كحرمة شرب الخمر والزنا لخلق العبد لانه يصير حراما لغيره مباهما في ذاته بالباحة الاسلية ومثل هذه الحرمة لا يوجب الجزاء لله تعالى كحشر عصيانهم والوطى في حالة الحيض * ثم ان الله تعالى جعل هذا المال قبل السرقة محترما لخلق العبد على الخلو من ولم يستبق لذاته حقا حتى صبح بذل العبد واباحته ويتبع الضمان له باتلاف ولا يجب لله تعالى ضمان ثم اوجب الجزاء وهو القلع بسرقة حقا لنفسه خالصا فمرضا ضرورية انه استخلص الحرمة لنفسه واذا استخلصها لذاته وهي حرمة واحدة لا يتبع للعبد ضرورة كالعصير اذا تخمر وصار محترما حق الله تعالى لا يتبع حقا للعبد وكالارض تتخذ مسجدا وصارت لله تعالى لا يتبع للعبد وكما لا يتبع للبائع اذا ثبت البشترى بالبيع فهذا معنى قول الشيخ ومن ضرورته تحويل العصمة اليه * وظهر من هذا ان معنى قوله ابطال العصمة ابطالها على العبد بنقلها الى الله تعالى لا ابطالها مطلقا * فان قيل * لانتم ان الحرمة واحدة بل المال محترم لخلق الله تعالى لوجود النهى فيجب القلع ومحترم ايضا لخلق العبد

والجواب ان ذلك ثبت بنص مقرون به عندنا وهو قوله تعالى جزاء بما كسب لان الجزاء المطلق اسم لما يجب لله تعالى على متالبة فعل العبد وان يجب حق الله تعالى بدل على خلوص الجناية الداعية الى الجزاء واقعة على حقه ومن ضرورته تحول العصمة اليه ولان الجزاء يدل على كمال المشروع لا شرعه مأخوذ من جزى اى قضى وجزاء بالهمزة اى كفى وكاله يستدعى كمال الجناية ولا كمال مع قيام حق العبد في العصمة لانه يكون حراما لمعنى يكون في غيره

كما كان لبقاء حاجته اليه فيجب الضمان كما في قتل الصيد المملوك في الحرم او الاحرام
وشرب خمر الذي عندكم وكوجوب الدية مع الكفارة (قلنا) بل الحرمة واحدة
لأننا نجد القطع يجب الاعمال محترم حقا للعبد وقد اوجب الله تعالى القطع به لنفسه تحقيقا
لصيانته على العبد وانتقلت تلك الحرمة اليه كما ذكرنا فلم يبق معنى للعبد يضاف وجوب
الضمان اليه بخلاف جزاء الصيد لأنه لم يجب بالجناية على حق العبد في الصيد بل بالجناية
على الاحرام او الحرم بدليل انه يجب في الصيد الذي ليس بمملوك واذا لم يصر حقه
مقضيًا به وجب الضمان * وكذلك وجوب الكفارة بالجناية على حق الله تعالى
لاحق العبد فانها يجب في قتل المسلم الذي لم يهاجر اليها وان لم يكن حقه مضمونا بالدية *
وكذلك شرب خمر الذي لان الحد بشرهما لم يجب لحق العبد فانه لو شرب خمر
نفسه يجب الحد ايضا واذا لم يجب لحقه وجب جبر حقه بالضمان * ثم استدل الشيخ
رحمه الله بوجه آخر فقال ولان الجزاء يدل على كمال المشروع وهو القطع
في مسئلتنا مثلاً * لما شرع له وهو السرقة او الزجر * والضمير المستكن راجع الى
المشروع والبارز الى ما * يعني تسمية الشيء جزاء يدل على انه كامل وتام في المقصود
الذي شرع له لانه ماخوذ من جزى بالياء اى قضى والقضاء الاحكام والاتمام قال *
وعليه ما سرودتان قضاهما * داودا وصنع السوابغ تبع * اى احكمهما واتهما كذا قيل *
فعل هذا اصلاً جزاى بالياء الا انها قلبت همزة لوقوعها بعد الالف كالفقضاء اصله قضى *
وجزه بالهمز اى كفى والشيء انما يكون كافياً اذا كان تاماً وكاملاً فعلى هذا يكون الهمزة
اصلية والاول اظهر لانه مصدر جزى يجزى يقال جزيته بما صنع جزاء فاما كونه مهموزاً
فما وجدته في كتب اللغة التي هندی وامل الشيخ وقف عليه * واذا دل لفظ الجزاء
على الكمال لغة استدعى كمال الجناية لان كمال الشيء باعتبار كمال سببه وذلك بان
يكون الفصل حراماً لعينه ومع بقاء العصمة حقا للعبد لا يكون الفعل حراماً لعينه
بل لغيره وهو حق المالك فيبقى مبسوطاً بالنظر الى ذاته وذلك اعظم شبهة في سقوط
الحد فلا يجب معها الحد كما لا يجب بالنصب * والفرق بين التكتين ان الاولى استدلال
باطلاق لفظ الجزاء والثانية استدلال بمعناه القوي وحاصلهما يرجع الى معنى واحد
وهو الاستدلال بكمال الجزاء على كمال الجناية لان الاطلاق يدل على الكمال ايضا *
واستدل شمس الأئمة رحمه الله في المبسوط بوجه آخر فقال في لفظ الجزاء اشارة الى الكمال
فلما اوجبنا الضمان معه لم يكن القطع جبراً موجب الفعل فكان تعميماً لما هو ثابت بالنص
قوله (ولا يلزم ان الملك لا يبطل) جواب سؤال وهو ان يقال انك شرط لانعدام
السرقة موجبة لقطع العصمة ولهذا لا يقطع النباش عندكم باعتبار شبهة في الملك ثم لم
يقتض وجوب القطع نقل المالك الى الله تعالى بل بقي للعبد كما كان حتى يثبت له
ولاية الاسترداد ان كان قائماً بعينه فكذلك لا يقتضى نقل العصمة حتى يثبت له ولاية

ولا يلزم ان الملك
لا يبطل لان محل
الجناية العصمة وهي
الحفظ ولا عصمة الا
بكونه مملوكاً

التضمن ان كان هالكا * فاجاب وقال اشتراط الملك ليس بعينه وانما هو لتحقيق العصمة التي هي محل الجناية وذلك لان القلع لم يجب جزاء على الجناية على المحل بوصف كونه مملوكا بل بكونه * معصوما متعوما الا ان العصمة لا يتحقق بدون الملك لان ما ليس بمملوك للعبد ليس بمعصوم فثبت ان اشتراطه لتحقيق العصمة للذاته فلا يلزم من انتقال العصمة انتقاله لان الضرورة وهي تحقق الجناية الكاملة قد اندفعت به وذلك كالعصير اذا تخمر بقي الملك لصاحبها وان انتقلت عصمتها الى الله تعالى وكالشاة اذا ماتت بقي ملك صاحبها في الجلد وان صارت محرمة العين حق الله تعالى قوله (قوله فاما عين الملك فشرط) جواب سؤال آخر يرد على هذا الجواب وهو ان يقال لما كان الملك شرطا للغير والاصل هو العصمة في تحقق الجناية وقد انتقلت الى الله تعالى حتى صار كالخمر على ما قلتم ينبغي ان لا يشترط فيه دعوى المالك ، ويثبت بالية من غير دعوى كالزنا وشرب الخمر وسائر محارم الله تعالى * فقال عين المالك ليس بشرط لعينه ايضا بل ليظهر السبب بتعصومه عند الامام من السرقة هي الجناية على مال الغير ولا يتصور الجناية موجبة للسداد الا بذلك المحل وهو المال المتقوم المحرز ومال الغير لا يثبت الا بتعصومه الغير واثباته فكانت الدعوى شرطا لاثبات محل الجناية لا غير كذا في الاسرار ولهذا لو وجد الخصم بلامالك كان كافيا عندنا كالملكاتب والوقف والناصب والمستعير والمستودع والعبد المستغرق بالدين والمضارب والمرتهن * ووجه آخر لتقرير الجواب وهو ان يقال انما لا يبطل الملك لان محل الجناية العصمة ولا عصمة الا بكون المملوك للعبد لان ما هو ملك الله تعالى خالصا لا يوصف بالعصمة بل يوصف بالاباحة فلو دأ بانتقال الملك اليه لبطلت العصمة اصلا وفي بطلانها بطلان الجناية والمقصود من النقل تدعيمها لا بطلانها فامتنع القول بانتقال الملك بخلاف العصمة * وقوله ولذلك تحولت العصمة دون الملك متحمل باول الكلام ومعناه على التقرير الاول فلكون العصمة محل الجناية دون الملك انتقلت العصمة دون الملك وعلى التقرير الثاني فلم يمتنع ان كان انتقال الملك تحولت العصمة دون الملك * والوجه الثاني اوفق لنسأله اللفظ (فان قيل) قد ذكر الشيخ انه لا عصمة الا بكونه مملوكا وقد وجدت العصمة بدون الملك فانه اذا سرق مال الوقف من المتولى يجب القلع ولا ملك فيه لاحد لانه اذا تم الرقعة خرج من ملك الوقف ولم يدخل في ملك الوقف عليه (قلنا) الفتوى على ان الملك باق على ملك الوقف حكما ولهذا يرجع الثواب اليه والعتلة مملوكة للوقوف عليه ان كان اهلا للملك وان لم يكن اهلا له كالمجعد والرباط يبق على ملك الوقف ايضا بما لاصله كذا ذكر الامام العلامة استاذ الائمة حيد الملة والدين رحمه الله في فوائده وقوله بخفة وان كان مخالفا لما ظهر الرواية * وذكر الامام فسر الدين البرغري في طريقته في جواب مرقعة مال الوقف وسرقة التركة المستغرقة بالدين فانها توجب القلع ولا ملك فيها للغير ولا وارث ان الملك ما شرط لعينه وانما شرط لكان الخصومة فانها اشترط لظهور

فاما عين المالك
فشرط ليصير خصمه
متعينا لالعينه حتى
اذا وجد الخصم
بلامالك كان كافيا
كالملكاتب ومتولى
الوقف ونحوهما
فلذلك تحولت
العصمة دون الملك
الارضى ان الجناية
تقع على المال
والعصمة صفة للمال
مثل كونه مملوكا
فاما الملك الذي هو
صفة للمالك كيف
يكون محلا للجناية
لينتقل

السرقه وفيما ذكرنا ان عدم الملك قايده ثابتة وهي كافية لخصومة * ثم استوضح الفرق بين العصمة والملك فقال الاتري الى اخره اى القل انما ثبت ضرورة تكامل الجنائية وانها واقعة على المال فينتقل ما هو من اوصاف المال وهو العصمة فاما الملك فصفة للمالك وذلك لا يتصور ان يكون محلا للجنائية فكيف ينتقل اى لا ينتقل * وهكذا ذكر ابو اليسر فقال الجزء انما يجب بالجنائية على المال لا على المالك والملك صفة للمالك لانه عبارة عن القدرة وهو من اوصاف القادر لا من اوصاف المال فجاز ان لا يسقط الملك فاما العصمة وهي الاحترام فوصف المحل وهذه جنائية على المحل فجاز ان لا يسقط كما في الخمر * فان قيل * العصمة صفة للعاصم لا للمالك كالمالك صفة للمالك ولهذا يقال مال معصوم ولا يقال مال عاصم كما يقال مال مملوك لا مالك فاني يستقيم هذا الفرق * قلنا * تقريره يحتاج الى زيادة كشف وهو ان الفعل المتعدي كالضرب مثله تعلق بالفاعل وهو تعلق التأثير وتعلق بالمفعول وهو تعلق التأثير ولهذا يوصف كل واحد منهما بذلك الفعل فيقال زيد الضارب وعمر المضروب فاذا وصف به الفاعل فعنه ان الفعل المؤثر قام به واذا وصف به المفعول فعنه ان التأثير بذلك الفعل قام به والمصدر الذي دل عليه كل واحد منهما لغة مناسبة لاحالة فصدر الضارب ضرب بمعنى التأثير ومصدر المضروب ضرب بمعنى التأثير * ثم قد يكون المقصود تعلقه بالفاعل من غير نظر الى جانب المفعول كما في قولك فلان يعطى ويمنع اى سيجب له الاعطاء والمنع وقد يكون المقصود تعلقه بالمفعول دون الفاعل كما اذا بنى الفعل للمفعول * ثم المقصود من شرح العصمة التعلق بالمفعول وهو المسال لا بالفاعل لان العصمة هي الحفظ والمقصود منه صيرورة المال محفوظا لا انصاف الفاعل به وان كان ذلك من ضروراته والمقصود من الملك عكسه وهو تعلقه بالفاعل وانصافه به من غير نظر الى جانب المفعول وان كان ذلك من ضروراته ايضا لان الغرض انصاف العبد بالمالكية لا انصاف للمال بالملوكية فلهذا جعل الشيخ العصمة صفة للمال والملك صفة للمالك قوله (وكيف ينتقل وهو غير مشروع) يعنى لو كانت الجنائية متصورة الوقوع على الملك لا يمكن القول بانتقاله فكيف اذا لم يتصور وذلك لاننا لم نعهد في الشرع انتقال ملك العبد الى الله لانه لا سائبة في الاسلام كيف وانه يستلزم اثبات الثابت اذ جميع الاشياء ملكه ولهذا لا يجوز ان يقال هذا مملوك العبد لا مملوك الله تعالى اذ العبد وما في يده مملو لا فاما العصمة التي تثبت للعبد فقد عهد في الشرع انتقالها الى الله تعالى كالعصير اذا تحمّر ولهذا يجوز ان يقال هذا معصوم للعبد لا لله تعالى فلهذا قلنا بانتقال العصمة دون الملك * واعلم بان انتقال العصمة عندها انما ثبت حال انعقاد السرقة موجبة للقطع لمساس الحاجة الى الحفظ في تلك الحالة وليصير الفعل فيها مضمونا بالعقوبة الزاجرة ولكن انما يتقرر هذا بالاستيفاء لان ما يجب لله تعالى تمامه بالاستيفاء فكان حكم الاخذ مراعى ان استوفى القطع تبين ان حرمة التحل قد كانت لله تعالى فلا يجب الضمان للعبد وان

وكيف ينتقل الملك
وهو غير مشروع
فاما نقل العصمة
فمشروع كما في الخمر
والله اعلم

تعذر الاستيفاء تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان له وبهذا يدفع كثير من الاسئلة * ثم
 هذا الانتقال ضروري لما ذكرنا انه لتحقق الجناية فلا يظهر في حق غيره حتى لو وهب
 المسروق منه العين المسروقة لسارق او باعها منه او من غيره صحيح ولو اتلفه غير السارق
 يضمن وكذا لو اتلفه السارق بعد القطع في رد اية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله لان الاستهلاك
 فعل آخر غير السرقة فيظهر حكم التقوم في حق هذا الفعل * ولا يقال ينبغي ان لا يظهر
 الانتقال في حق الضمان ايضا لان الضرورة قد اندفعت بآياته في حق وجوب القطع
 * لاننا نقول قدينا ان العصمة شيء واحد وقد ظهر ائمة الهما وابطالها في حق احد
 الضمانين فلا يمكن اعتبارها في حق الضمان الاخر لئلا يؤدي الى تكرار الضمان بازاء
 شيء واحد بسبب واحد ولهذا قلنا اذا استهلكه لا يضمن في ظاهر الرواية لان الاستهلاك انما
 المقصود بالسرقة فيظهر سقوط حق العبد في حقه ايضا بخلاف البيع والهبة فانه ليس باتمام
 المقصود بالسرقة بل هو تصرف آخر ابتداء كذا في المبسوط (فان قيل) او انتقلت
 العصمة الى الله تعالى كما في الخمر يلزم ان لا يجب القطع كما في سرقة الخمر (قلنا)
 انما لا يجب القطع في الخمر لان من شرطه ان يكون المسروق معصوما حقا للعبد قبل
 السرقة ولهذا لا يجب في صيد الحرم وحشيشه والخمر ليست كذلك لعدم الحكم بعدم
 شرطه فاما المال المسرور فقد كان معصوما قبل السرقة حقا للعبد فبقراء الى لصيانة
 فوجب القطع اوجود شرطه (فان قيل) القطع شرع لصيانة حق العبد وفي
 القول بسقوط العصمة وبطالان الضمان ابطال حقه فيمنع القول به (قلنا) ان كان
 فيه ابطال حقه صورة فقيه تكميل معنى الحفظ عليه لانه لا يمكن الجمع بينهما لان الحرمة
 واحدة كما ذكرنا كان القطع انفع من الضمان لان فيه تعقيب الحفظ حالة السرقة بعمل
 المحل محرم تناول الحق لله تعالى فيصير تناوله مضمونا بالقطع فيتحقق معنى الحفظ وهذا
 خير له من حفظ ماله بايجاب الضمان له كما ان ايجاب القصاص خير له من ايجاب الدية
 لان الزجر وصيانة النفس فيه اتم ولهذا سمي حبة فكذلك هذا * واعلم ان ما ذكرنا
 من سقوط الضمان في الحكم فاما فيما بينه وبين الله تعالى فيفتى بالضمان فيما رواه هشام
 عن محمد رحمه الله لان المهرورق منه قد لحقه نقصان والخسران من جهته بسبب
 هو متعذر فيه ولكن تعذر على القاضي القضاء بالضمان لما اعتبر المالية والتقوم في حق
 استيفاء القطع فلا يقضى بالضمان ولكن يفتى برفع القصاص والخسران الذي الحق به
 فيما بينه وبين ربه كذا في المبسوط والله اعلم قوله (ومن هذا الاصل) اي ومن القسم
 الذي نحن في بيانه وهو الخاص

ومن هذا الاصل

باب الامر

باب الامر

ذكر الشيخ رحمه الله في اول الباب لفظة ذلك وهو للاشارة الى البعيد ولما طال الكلام

وبعد ذكر الأصل ذكر لفظ هذا وهو للإشارة إلى القريب وكذا ذكر قبيل باب النهي
 وكان عكسه أولى الإثبات ذكر في شرح التأويلات أن ما لا يحس بالبصر فالإشارة إليه
 بلفظ ذلك وهذا سواء لأنه من حيث لا يحس بالبصر أشبه المحسوس الغائب ومن
 حيث هو مدرك بالعقل أو بالسمع أشبه المحسوس الحاضر فصح فيه استعمال اللفظين وذلك
 كما يقال دخل الأمير البلدة فيقول السامع سمعت هذا أو سمعت ذلك كان صحيحاً لأنه إشارة إلى
 الأخبار عن دخول الأمير وهو مما لا يحس بالبصر * ولهذا قال مجاهد ومقاتل وابن
 جريح والكسائي والاختفش وأبو عبيدة أن معنى قوله تعالى * ذلك الكتاب * هذا الكتاب *
 واعلم أن عبارات القوم اختلفت في تعريف الأمر الذي بمعنى القول ولهذا لم يذكر الشيخ
 تعريفه كما ذكر تعريف الأقسام المقدمة * فقيل هو القول مقتضى طاعة المأمور بآتيان
 المأمور به * وفيه تعريف الأمر بالمأمور والمأمور به المتوقف معرفتهما على معرفة الأمر
 لاشتقاقهما منه * وبالطاعة المتوقفة معرفتها على معرفة الأمر أيضاً لأنها لا تعرف إلا بموافقة
 الأمر وعلى التقديرين يلزم الدور * وقيل هو قول القائل لمن دونه أفعل ونحوه وهو
 غير مطرد لضدقه على التهديد والتحجيز والاهانة ونحوها * وقيل هو اللفظ الداعي إلى
 تحصيل الفعل بطريق العلو ويلزم على أطراد أطراد الأول أيضاً أن صيغة الأمر
 لو صدرت من الأعلى نحو الأدنى على سبيل التضرع والشفاعة لا تسمى أمراً * وعلى
 انعكاسهما أنها لو صدرت من الأدنى نحو الأعلى بطريق الاستعلاء تسمى أمراً ولهذا ينسب
 قائلاً إلى الحق وسوء الأدب * وقيل هو اللفظ الدال على طلب الفعل بطريق الاستعلاء
 واحتراز بلفظ الاستعلاء عن الالتماس والدعاء وهذا أقرب إلى الصواب واختار بعض
 المتأخرين أن الأمر اقتضاء فعل غير كلف على جهة الاستعلاء فأراد بالقتضاء ما يقوم بالنفس
 من الطلب لأن الأمر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء والصيغة سميت به مجازاً * وبقوله فعل
 غير كلف احتراز من النهي * وبقوله على جهة الاستعلاء عن الالتماس والدعاء كما
 ذكرنا * وذكر في القواطع أن حقيقة الكلام معنى قائم في نفس المتكلم والأمر والنهي كلام
 فيكون قوله أفعل ولا تفعل عبارة عن الأمر والنهي ولا يكون حقيقة الأمر والنهي ولكن
 لا يعرفه الفقهاء وإنما يعرفون قوله أفعل حقيقة في الأمر وقوله لا تفعل حقيقة في النهي قوله
 (فإن المراد) الفاء في إشارة إلى تعليل كون الأمر من هذا الأصل وهو الخاص * المراد
 بالأمر أي الوجوب لأن عندنا وعند هؤلاء المخالفين لا وجوب له إلا الوجوب * يختص بصيغة
 لازمة أي لازمة مختصة بذلك المراد فإن اللازم قد يكون خاصاً وقد يكون عاماً والمراد هو الخاص
 هنا لما شير إليه * ثم اللفظ قد يكون مختصاً بالمعنى ولا يكون المعنى مختصاً به كالالفاظ المترادفة
 وقد يكون على العكس كـ بعض الالفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كما في الالفاظ
 المتباينة فالشيخ بالتعرض للجانبين أشار إلى أنه من أقسام الأخير * والفرض من تعرض جانب
 اللفظ وهو قوله بصيغة لازمة هو إثبات كونه من هذا الأصل لأنه في بيان خصوص اللفظ

فإن المراد بالأمر
 يختص بصيغة لازمة
 عندنا ومن الناس
 من قال ليس المراد
 بالأمر صيغة لازمة
 وحاصل ذلك أن
 أفسال النبي عليه
 السلام عندهم
 موجبة كالأمر وهو
 قول بعض أصحاب
 مالك والشافعي
 رجهما الله

ولا يلزم من خصوص المعنى خصوص اللفظ فلا بد من ذكره ليستقيم التعديل * ومن التعرض
 لجانب المعنى وهو قوله المراد بالامر يختص هو الاشارة الى ان الخلاف الذي يذكر بعد في
 خصوص المعنى لا في خصوص اللفظ فانهم لم يخالفوا في ان صيغة افعل خاصة في الوجوب
 ولكنهم قالوا انه يستفاد من غير الصيغة ايضا كما يستفاد منها * ولهذا قدم ذكره لانه هو المقصود
 الكلى من هذا الباب لا بيان كونه من الخاص * وهذا هو الفرض من العدول عن لفظة
 المخصوصة الى لفظة اللازمة ايضا لان الصيغة لا كانت لازمة له لا يوجد بدونها فكانت هذه
 اللفظة ادل على المقصود ويحتمل ان الشيخ جعل الامر من الخاص باعتبار اختصاص المعنى
 بالصيغة من غير نظر الى جانب اختصاص اللفظ بالمعنى وهو الذي يدل عليه ظاهر اللفظ فعلى
 هذا كان ذكر اللازمة في قوله يختص بصيغة لازمة تأكيذا اذ لا لزوم يستفاد من الاختصاص
 بالصيغة اما ذكرها في قوله ليس المراد بالامر صيغة لازمة فلازم اذ لو لم يذكر اللازمة ههنا لم
 يفهم في اختصاص الوجوب بالصيغة من هذا الكلام * هو المقصود منه فيدخل الكلام *
 واعلم ان المخالفين وافقونا على ان الامراسم لما هو موجب وان الايجاب لا يستفاد الا بالامر
 فصارا متلازمين وان الصيغة المخصوصة تسمى امرا حقيقة فيحصل بها الايجاب ولكن
 الاختلاف في ان الفعل هل يسمى امرا حقيقة حتى يخص به الايجاب فعندنا لا يسمى امرا
 على الحقيقة فلا يستفاد منه الايجاب وعندهم يسمى امرا بطريق الحقيقة فيفيد الايجاب
 فهذا معنى قول الشيخ وحاصل ذلك اى حاصل هذا الاختلاف ان افعل النبي عليه السلام
 عندهم اى عند ذلك البعض الذي دل عليه قوله من الناس موجهة كالامر اى كالامر
 المتفعل عليه وهو صيغة افعل * وصورة المسئلة انه اذا نزل اليه فاعل من افعاله عليه السلام
 التي يست بسهو مثل الزلات ولا تطيع مثل الاكل والشرب ولا هي من خصايصه مثل
 وجوب الضحى والسواك والتعبد والزيادة على الابع ولا بيان لمعمل مثل قلعه
 يد السارق من الكوع فانه بيان لقوله تعالى * فاقطعوا ايديهم * ويتمه الى المرفقين فانه بيان
 لقوله جل ذكره * فامسحوا بوجوهكم وايديكم * هل يسعنا ان نقول فيه امر النبي عليه السلام
 بكذا وهل يجب علينا اتباعه في ذلك ام لا * فعند مالك في احدي الروايتين عنه وابي
 العباس بن شريح وابي سعيد الاصطخري وابي علي بن ابي هريرة وابي حنبل بن خيران من
 اصحاب الشافعي يصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة ويجب علينا الاتباع فيه *
 وعند عامة العلماء لا يصح اطلاقه عليه بطريق الحقيقة ولا يجب الاتباع * واما اذا كان
 بيانا لمعمل فيجب الاتباع بالاجماع ولا يجب في الانقسام الآخر بالاجماع * ثم اختلفوا
 فقال بعضهم لفظ الامر مشترك بين الصيغة المخصوصة والفعل بالاشتراك اللفظي كاشتراك
 لفظ العين بين معنياته * وقال بعضهم هو مشترك بالاشتراك المعنوي كاشتراك الحيوان
 بين الانسان والفرس * والحاصل ان الايجاب مع حقيقة الامر متلازمان يثبت بكل واحد
 بثبوت الآخر وينتفى بالتفاته فيلزم من انحصار الايجاب على الصيغة انتفاء الاشتراك في لفظ

الامر ومن ثبوته بغير الصيغة ثبوت الاشتراك فلماذا يتعرض في الدلائل تارة لنفي
الاشتراك وثابتة وتارة لنفي الوجوب عن غير الصيغة وثابتة فافهم * واحتج من قال بالاشتراك
اللفظي بالكتاب وهو قوله تعالى * ما امر فرعون برشده اى صله وطريقته لانه وصفه بالرشد
والفعل انما يوصف به لا القول * وقوله عز ذكره * وامرهم شورى بينهم * اى فعلهم * وقوله
جل ثناؤه * تنازعتم في الامر * اى فيما تقدمون عليه من الفعل * وقوله عز اسمه اخبارا * اتعجبين
من امر الله * اى صنعه فاطلق لفظ الامر في هذه الايات على الفعل والاصل في الاطلاق
الحقيقة فهذا هو المشهور من وجه التمسك في هذا المقام وما ذكر الشيخ راجع اليه ايضا
وقوله ولولم يكن الامر اى معنى الامر وهو الطلب والايحباب مستفادا بالفعل اى حاصله
به ومفهومه لما سمي الفعل بالامر اى لما اطلق عليه لفظ الامر لانه يصير اذذاك لغوا من
الكلام * واذا ثبت ان معنى الامر مستفاد منه ولا يجوز ان يكون ذلك بطريق المجاز لانه
لا اتصال بينهما صورة بلاشبهة ولا معنى لان معنى الامر الطلب ومعنى الفعل تحقيق الشيء
ولا اتصال بينهما بوجه ثبت انه بطريق الحقيقة واذا ثبت كونه حقيقة في الفعل ثبت
كون الفعل موجبا لانه من لوازم حقيقة الامر * ولئن سلمنا جواز الاطلاق بطريق المجاز
فالجل على الحقيقة اولى لانها هي الاصل * وبالسنة وهى ما روى انه عليه السلام شغل
عن اربع صوات يوم الخندق ففضها مرتبة وقال صلوا كما رايتونى اصلى * وما روى
انه عليه السلام قال في حجة الوداع * خذوا عني مناسككم فانى امرؤ مقبوض * فبجعل المتابعة
لازمة فثبت بالتخصيص ان فعله موجب وان لم يكن موجبا لذاته كما ثبت بالتخصيص وهو قوله
تعالى * اطيعوا الله واطيعوا الرسول * ان قوله موجب وان لم يصلح ان يكون موجبا لذاته لانه
بشر مثلنا وان اختلاف الجمع في لفظ واحد باعتبار معنيين مختلفين يدل على انه حقيقة
في كل واحد منهما فان العود بمعنى الخشب يجمع على عيدان ومعنى الهوى على اعواد وقديهم
الامر بمعنى الفعل على امور ومعنى القول على اوامر فيكون الامر حقيقة فيهما * واحتج
من قال بالاشتراك المعنوي بان القول المخصوص والفعل مشترك في عام كالشيئية والشان فيجب
جعل اللفظ المطلق عليهما وهو الامر المشترك بينهما دفعا للاشتراك اللفظي والمجاز لان كل واحد
منهما خلاف الاصل * واحتج الجمهور في نفي الاشتراك اللفظي بان الامر لو كان مشتركا
بين القول المخصوص والفعل لمسبق اخدهما الى الفهم دون الاخر لان تناول المشترك
للمعاني على السواء والامر بخلافه * وبانه حقيقة في القول المخصوص فوجب ان لا
يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك * وفي نفي الاشتراك المعنوي بانه لو كان مشتركا بالاشتراك
المعنوي لمافهم منه احدهما عينا عند الاطلاق لان مسمى ح اعم من كل واحد منهما ولا
دلالة للاعم على الاخص كما لا دلالة للمعيون على الانسان هذا هو المشهور المذكور في عامة
الكتب وهو تعرض لفي الاشتراك من الامر وانتفاء الايجاب عن الفعل من لوازمه ولكن
الشيخ رحمه الله تعرض فيما ذكر من الدليل لنفي الايجاب من غير الصيغة على عكس ما

واحتجوا بقوله
تعالى وما امر فرعون
برشده اى فعله ولولم
يكن الامر مستفادا
بالفعل لما سمي به وقال
عليه السلام صلوا
كما رايتونى اصلى
فبجعلوا المتابعة لازمة

ذكروا ليطابق ما ذكره في اول الباب * فقال واحتج اصحابنا بان العبارات انما وصفت
 دلالات على المعاني المقصودة فكانه ايراد بكلمة انما حصر الدلالة على العبارات وان
 كان لا يتقاه اللفظ وأراد بالمعاني مدلولات الالفاظ يعنى الموضوع للدلالة على المعاني
 التي قصد المتكلم القاءها الى السامع واراد ان بينها له هي العبارات لا غير * ولا يجوز
 قصور العبارات عن المعاني اى ولا يجوز عقلا ان يوجد معنى بلا لفظ فيحتاج في الدلالة
 عليه الى شئ آخر لان المهمات اكثر من المستعملات وكذا في المترادفات اثره فاما وقوع
 المشترك في اللغة فليس من قبيل قصور العبارة الا يرى ان كل معنى من المشترك اسما على
 حدة اذا ضم الى المشترك صار مترادفين * وكأنه جواب سؤال وهو ان يقال قد سلمنا
 ان العبارات هي الموضوع للدلالة على المعاني الا ان العبارات قاصرة عنها لانها متناهية
 لتركيبها من حروف متناهيات والمعاني غير متناهية فلا بد ان يكون غير العبارة دالا عليها
 ايضا ضرورة فقال ليس كذلك لانا نجد المهمات اثر من المستعملات ولا نجد معنى لا
 يمكن التعبير عنه بلفظ عند الحاجة اليه ولا نسلم ان المعاني التي تعقلها الذهن واحتجج الى
 التعبير عنها غير متناهية لاستحالة تعقل الذهن ما لا يتناهى واليه اشار بقوله المعاني
 المقصودة * واذا ثبت ان الوضع للدلالة على المعاني المقصودة محصور على العبارات
 وانها لا تنقصر عن المعاني لا ياون للفعل دلالة على معنى الامر ولا يستفاد ذلك منه
 اصلا لانه لو استفيد منه لم يبق الحصر في العبارات وقد تم الاستدلال * ولكن اشبح
 ادراج دليل آخر للتوضيح فقال وقد وجدنا كل مقاصد الفعل مثل الماضي والحال والاستقبال
 مختصة بعبارات وضعت لها مثل ضرب ويضرب وسيضرب وقالوا وهذا على مذهب
 الفقهاء فان عندهم صبغة المضارع الحال واذا انضم اليه سوف او السين صارت للاستقبال
 وقد تعرف ذلك في شرح الجامع الصغير للمصنف ولكن لا حاجة الى هذا التأويل ههنا لانه
 في بيان خصوص المعنى لا في بيان خصوص اللفظ وانما يحتاج اليه في خصوص اللفظ وهو ان
 يقال ضرب مختص بالماضي ويضرب بالحال وسيضرب بالاستقبال واراد بقوله مختصة بعبارات
 ان معنى الماضي مختص بالصبغة الموضوعية له وكذا معنى الحال والاستقبال تفيا لترادف الذي
 هو خلاف الاصل فوجب ان يكون معنى الامر هو الطلب والاشتيا ب مختصة بالعبارة الموضوعية
 له كذلك لانه من اعظم المقاصد ان الثواب والعقاب يبينان عليه وثبت اكثر الاحكام به فهو
 بالاختصاص بالصبغة الاولى الا ترى انه لو لم يختص بالصيغة وثبت بالفعل كما ثبتت بالصبغة لم يثبت
 الاشتراك في لفظ الامر وهو خلاف الاصل واذا ثبت اختصاصه بالصبغة لم يثبت بالفعل *
 ونحتمل ان يكون كلمة انما لا تأكيد لا الحصر ولهذا لم يذكر في بعض النسخ ويكون الكل
 دليلا واحدا * وتقريره ان العبارات وضعت دلالات على المعاني المقصودة والعبارة
 غير قاصرة عنها لما بينا ان المهمات اكثر من المستعملات فيكون المعنى اثبت بالامر صبغة
 موضوعية لا محالة لانه معنى مقصود بل هو اعظم المقاصد واذا كان له صبغة موضوعية

واحتج اصحابنا
 ر حهم الله بان
 العبارات انما وضعت
 دلالات على المعاني
 المقصودة ولا يجوز
 قصور العبارات عن
 المقاصد والمعاني
 وقد وجدنا كل مقاصد
 الفعل مثل الماضي
 والحال والاستقبال
 مختصة بعبارات
 وضعت لها فالمقصود
 بالامر كذلك يجب
 ان يكون مختصا
 بالعبارة وهذا
 المقصود اعظم
 المقاصد فهو بذلك
 الاولى

كان هو مختصا بها لانا وجدنا كل مقاصد الفعل مختصة بالعبارات الموضوعية لها فوجب ان يكون معنى الامر مختصا بالعبارات الموضوعية له لانه اعظم المقاصد واذا صار مختصا بها لا يثبت بالفعل قوله (واذا ثبت اصل الموضوع كان حقيقة) يعنى واذا ثبت ان لهذا المعنى عبارة موضوعية في اصل اللفظ وهى صيغة افعال مثلا كانت حقيقة في هذا المعنى لا محالة فتكون لازمة له * والضمير في كان ويكون عائد الى اصل الموضوع * وانما قال لازمة دون لازما لان الاصل الموضوع هو الصيغة المخصوصة فانت على تأويل الصيغة واذا كانت الصيغة التى هى اصل الموضوع لازمة لهذا المعنى لا يوجد بدونها فيمتنع نبوته بالفعل ضرورة قوله (الابدال) اي لزوم الصيغة المخصوصة لهذا المعنى ثابت نظرا الى اصل الوضع الا ان يقوم دليل انه قد يستفاد بغير الصيغة كما يستفاد بها فح ينشئ الزوم ويثبت بدون الصيغة على خلاف الاصل * ثم تعرض الشيخ لنفي الاشتراك عن لفظ الامر المستلزم لنفي الايجاب عن الفعل بطريق التوضيح فقال الاترى الى آخره وهو ظاهر * قال المصنف في شرح التوقيف الفعل لا يصلح ان يكون موجبا لان الامر لطلب الوجود من الغير والفعل تحقيق الوجود وليس فيه دليل طلب الوجود فلا يكون سببا لطلب الوجود وان دام على ذلك لان ما لا يدل على طلب الوجود اصلا لا يدل عليه وان كثرا لانه يدل على كونه مرضيا محمودا عنده قوله (وقد قال النبي عليه السلام) هذه معارضة لما تسكوا به من السنة وهى ما روى عن عبدالله بن مسعود رضى الله عنه انه قال خلع النبي صلى الله عليه وسلم نعليه وهو يصلي فخلع من خلفه فقال ما جللكم على خلع نعالكم فقالوا رأيناك خلعت فخلعنا قال ان جبريل اخبرني ان في احديهما قدرا فخلعتهما لذلك فلا تخلعوا نعالكم كذا في شرح الآثار وفي رواية ابى سعيد الخدري رضى الله عنه بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما عن يساره فلما رأى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلواته قال ما جللكم على القائلكم نعالكم قالوا رأيناك القيت نعليك فقال ان جبريل عليه السلام اتاني فاخبرني ان فيهما قدرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قدرا فليمسحه وليصل فيهما كذا في المصابيح * وما روى انه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال واياكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني في انكار النبي عليه السلام عليهم دليل واضح على ان فعله ليس بموجب اذ لو كان موجبا كالامر لم يكن لانكاره معنى كالموت كان امرهم بذلك وامتلوا به * قال النزالي رحمه الله انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم لبعض دليلا ولم يصر مخالفتهم في البعض دليلا * وقوله عليه السلام يطعمني ربي ويسقيني يجوز ان يكون ذلك حقيقة الطعام والشراب كما ثبت ذلك ان دونه من الاولياء بطريق الكرامة * ويجوز ان يكون ذلك كناية عما ينقوى به الروح من القرابة والمشاهدة والانس بذكره وطاعته وغير ذلك قال بعضهم وذكرك للمشاق خير شراب وكل شراب دونه كسراب

واذا ثبت اصل الموضوع كان حقيقة فتكون لازمة الابدال الاترى ان اسماء الحقايق لا تسقط عن سمياتها ابد او اما الجواز فيصح نفيه يقال للاب الاقرب اب لا ينشئ عنه بحال ويسمى الجد ابا وبصح نفيه ثم هنا صح ان يقال ان فلانا لم يأمر اليوم بشئ مع كثرة افعاله واذا تكلم بمسألة الامر لم يستقم نفيه وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم حين خلع نعليه فخلع الناس نعالهم منكرا عليهم ما لكم خلعت نعالكم وانكر عليهم الموافقة في وصال الصوم فقال اتى ابيت عند ربي يطعمني ربي ويسقيني ثبت ان صيغة الامر لازمة

قوله (ولا تنكر تسميته مجازا) جواب عن تمسكهم بقوله تعالى + وما امر فرعون
برشيد + وقال انا لا تنكر تسمية الفعل بالامر مجازا لان الفعل يعجب بالامر فيجوز ان يسمى
بالامر اطلاقا لاسم السبب على المسبب + وفي الاقليد شبه الداعي الذي يدعو الى الفعل
من يتولاه بالمرء به فقبل له امر تسمية للفعل به بالمصدر كأنه قيل مأثور به كما قيل
شان وهو مصدر شانت اى قصدت سمي به المشؤن اى المطلوب واليه اشار شمس
الائمة ايضا على انه قد قبل ان المراد من الامر في الآية المذورة القول بدليل قوله
+ فاتبوا امر فرعون + اى اطاعوه فيما امرهم والرشد بالسواب وقد يوصف القول به +
وفي المطلع فاتبوا امر فرعون هو ما امرهم به من عبادته واتخاذها وما امر فرعون
برشيد اى بنى رشد بل هو غي وضلال وقيل برشد قوله (والنبي عليه السلام دعا الى
الموافقة بلفظ الامر) جواب عن تمسكهم بقوله عليه السلام صلوا اى المتابعة بما جئت بقوله
صلوا لا بالفعل ولو كان الفعل موجبا بنفسه لما احتجج الى قوله صلوا بامر قوله تعالى + اطيعوا
الله واطيعوا الرسول + كالا يحتاج قوله فاعملوا كذا الى شئ آخر يوجب الامثال به + قال التزالي
في جوابه وجواب امثاله ان قوله عليه السلام صلوا كما رأيتوني امسلي وخذوا مني
مناسكتكم وهذا وضوء وضوء الانبياء من قبلي + بيان من النبي صلى الله عليه وسلم ان شرعه
وشرعهم فيه سواء ففهموا وجوب الاتباع بذلك لا بمجرد حكاية الفهم + واما قولهم
اختلاف الجمع يدل على اختلاف المسمى فلا تمسك لهم فيه لان الامور جمع الامر بمعنى
الشان والصفة لا بمعنى الفعل والاعواد والعبدان كلاهما جمع عود مطلقا كذا في الصحاح
واما الاوامر فقد ذكر في المعتمد انها جمع آمرة لا جمع امر وهو حق لان فواعل في اثلاثي
جمع فاعل اسماء ككواهل او فاعلة اسماء وسنة ككواكب وضوارب فلما فعل فجمع على
فواعل البتة لكنه قيل او امر جمع أمرة مجازا كأن صيغة فاعل جعلت أمرة وجمعت على
او امر كما جمع نهى على نواهي بهذا التأويل ولهذا يقال ماله ناهية اى نهى + واما قولهم
هو متواطى اى مشترك معنوي فناسر ايضا لان ذلك يؤدى الى رفع الجواز والاشتراك اصلا
لان الاشتراك في امر تام قد يوجد بين كل مشتركين وكل مجاز وحقيقة + وقولهم الجواز
والاشتراك خلاف الاصل قلنا كل ما هو خلاف الاصل يصير + وافقنا له اذا دل عليه
الدليل وقد قام الدليل على الجواز ههنا كما ذكرنا والله اعلم قوله (ومن ذلك) اى ومن
الخاص

ولا تنكر تسميته مجازا
لان الفعل يعجب به
فسمى به مجازا والنبي
عليه السلام دعا الى
الموافقة بلفظ الامر
بقوله صلوا كما
رأيتوني فدل
ان الصيغة لازمة
ومن ذلك

(باب موجب الامر)

باب موجب الامر

أى حكم الامر + الباب المتقدم في بيان لزوم الصيغة المراد بالامر بحيث لا يوجد ذلك
المراد بدونها وبين اختصاص ذلك المسمى بالصيغة ولكن فيه بيان ذلك المراد صريحا

(وهذا)

وهذا الباب في بيان المراد انه متعدد ام واحد * متعين او مبهم قوله (واذا ثبت
 خصوص الصيغة) اي لزومها للمعنى واختصاصها به ثبت خصوص المراد اي انفراد
 المعنى وتعيينه في اصل الوضع لانه لو لم يكن معناه منفردا او متعينامع ان الصيغة المخصوصة
 لازمة له يلزم الاشتراك او الاجال في الصيغة وكلاهما خلاف الاسل وهذا لان الغرض
 من وضع الالفاظ الافهام للسامع والاشتراك والاجال يختلفان به لان الاشتراك والاجال
 وقعا لعوارض قد ذكرنا وسنذكرها ايضا ان شاء الله تعالى (فان قيل) انه في بيان
 خصوص اللفظ ولهذا قال الخاص لفظ وضع لكذا وما ذكر في هذا الباب من اقسام
 خصوص المعنى فكيف يستقيم ان يجعل من اقسام الخاص اللفظي (قلنا) لا يتم خصوص
 اللفظ الا ببيان خصوص المعنى اعني تفرده لانه قال في تحديد الخاص لفظ وضع لمعنى واحد على
 الانفراد فلا بد من التعرض لجنب خصوص المعنى لئتم خصوص اللفظ فلهذا جعله من اقسام
 الخاص * واعلم ان صيغة الامر استعملت لوجوه والمشهور منها ثمانية عشر وجهها للوجوب
 كقوله تعالى * اقيموا الصلوة واتوا الزكوة * ولتدب كقوله تعالى فكاتبوهم * وللارشاد
 الى الاوثق كقوله تعالى * واشهدوا اذا بئيتهم * والفرق بين الارشاد والتدب ان التدب لثواب
 الآخرة والارشاد للتنبيه على مصلحة الدنيا ولا يتقص ثواب بترك الاشهاد في المداينات ولا يزيد
 بفعله * وللإباحة كقوله تعالى * فكلوا مما مسكن عليكم * وللاكرام كقوله تعالى ادخلوها
 بسلام آمنين * وللاعتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله * وللاهانة كقوله تعالى
 ذق انك انت العزيز الكريم * وللتسوية كقوله تعالى اسبروا اولاتصبروا * وللتعجب
 كقوله تعالى اسمع بهم وابصر * اي ما سمعهم وما ابصرهم * وللتكوين وكال القدرة كقوله
 تعالى * كن فيكون * وللاحتقار كقوله تعالى القوا ما انتم ملقون * وللإخبار كقوله
 تعالى * فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا * وللتهديد كقوله تعالى * اعملوا ما شئتم واستغفر من
 استطعت * ويقرب منه الانذار كقوله تعالى * قل تمتعوا وان كان قد جعلوه قسما آخر *
 وللتعجيز كقوله تعالى * فأتوا بسورة من مثله * وللتخيير كقوله تعالى * كونوا فردة
 خاسئين * ولتنمى كقول الشاعر الايه اليل الطويل الانجلي * وللتأديب كقوله عليه السلام
 لابن عباس رضي الله عنهما كل مما يليك * وهو قريب من التدب اذا لادب مندوب اليه *
 وللدعاء كقوله اللهم اغفر لي * اذا عرفت هذا فقول اتفقوا على ان صيغة افعل ليست
 حقيقة في جميع هذه الوجوه لان معنى التخيير والتعجيز والتسوية مثلا غير مستفاد من مجرد
 الصيغة بل انما يفهم ذلك من القرائن * انما الذي وقع الخلاف فيه امور اربعة الوجوب
 والتدب والإباحة والتهديد فقال بعض الواقفية الامر مشترك بين هذه الوجوه الاربعة
 بالاشتراك اللفظي كلفظ العين ونقل ذلك عن الاشعري في بعض الروايات وابن شريح من
 اصحاب الشافعي وبعض الشيعة والى هذا القول اشار الشيخ حيث جعل التوبيخ من
 مواجبه * وقيل هو مشترك بين الوجوب والتدب والإباحة بالاشتراك اللفظي وقيل

واذا ثبت خصوص
 الصيغة ثبت
 خصوص المراد في
 اصل الوضع وهو
 قول عامة الفقهاء
 ومن الناس من قال
 انه يحمل في حق
 الحكم لا يجب به
 حكم الابدليل زائد

بالمعنى وهو ان يكون حقيقة في الاذن الشامل للثلاثة وهو مذهب المرتضى من الشيعة
 قلى هذين القولين يكون في التهديد مجازا * وقيل هو مشترك في الایجاب والندب
 لفظا وهو منقول عن الشافعي * وقيل معنى بان يجعل حقيقة في معنى المطلب الشامل
 لهما وهو ترجيح الفعل على الترك * وقال ابو الحسن الاشعري في رواية والقاضي
 الباقلاني والغزالي ومن تبعهم لا يدري انه حقيقة في الوجوب فقط او في الندب فقط
 او فيهما معا بالاشتراك قلى قول هؤلاء جميعا لا حكم له اصلا بدون القرينة الاتوقف مع
 اعتقاد ان ما اراد الله تعالى منه حق لانه محتمل لازدحام المعاني فيه وحكم العمل اتوقف
 لان التوقف عند البعض في نفس الموجب وعند البعض في تعيينه * وقال شيخ سمرند
 رئيسهم الشيخ ابو منصور رحمه الله ان حكم الوجوب عملا لا اعتقادا وهو ان لا
 يعتقد فيه ندب ولا ايحاب بطريق التعيين بل يعتقد على الابهام ان ما اراد الله تعالى منه من الایجاب
 والندب فهو حق ولكن يؤتى بالفعل لاحالة حتى انه اذا اريد به الایجاب يحصل الخروج
 عن العهدة وان اريد به الندب يحصل الثواب فهذا بيان اقوال الواقفية * فاما عامة
 العلماء من الفقهاء والمتكلمين فقالوا انه حقيقة في واحد هذه المعاني مينا من غير اشتراك ولا
 اجمال الا انهم اختلفوا في تعيينه فذهب الجمهور من الفقهاء وجماعة من المعتزلة كابى الحسين
 البصرى والجبائي في احد قوله الى انه حقيقة في الوجوب مجازا فيما عدا * وذهب
 جماعة من الفقهاء والشافعي في احد قوله وعامة المعتزلة الى انه حقيقة في الندب مجازا فيما
 سواه * وذهب طائفة الى انه حقيقة في الاباحة ونقل ذلك من بعض اصحاب مالك
 رحمه الله قوله (واحتجوا) اى الطائفة الاولى من الواقفية بان صيغة الامر استعملت في
 معان مختلفة وهى ما ذكر في الكتاب من غير ان يثبت ترجيح احدها على الباقى
 والاصل في الاستعمال الحقيقة فيثبت الاشتراك الذى هو من اقسام الاجال عندهم فلا يوجب
 العمل به الا بدليل زائد يرجح احد المعاني على سائرهما لاستعماله ترجيح احد المتساويين بلا
 مرجح * والتفريع التجيز والاحكام والتوبيخ التهديد والفرق بينهما ان في التفريع لا
 يكون المأمور قادرا على اتيان المأمور به ولهذا يلحق به افعل كذا ان استطعت كقوله تعالى
 * فأتوا بسورة من مثله * فأت بها من المغرب * والمراد منه النفي اى الاتيان بالسورة او
 الشمس من المغرب ليس بوجوده مقدور اصلا وفي التوبيخ يكون المأمور قادرا على اتيان
 المأمور به كقوله تعالى * لمن شاء فليؤ من ومن شاء فليكفر * اعملوا ما شئتم * فان المأمور
 قادر على الكفر والایمان جميعا الا ان المأمور به في التوبيخ ليس بمطلوب بل المراد النهى
 منه اى لا تفعل هذا فانك ان فعلته ستطعن بك عقوبته ولهذا يلحق به افعل فانك تستحق به
 العقاب * ثم قوله تعالى * واستغفر * اى استغفر واستزل وهيج من استطعت منهم على
 المعاصى بوسوستك ودعائك الى الشر من قبل التهديد لا من قبل التفريع الذى ذكره الشيخ
 كذا في الكشف والمطلع. وهى المعاني وعامة التفاسير والتقويم واصول شمس الاثمة

واحتجوا بان صيغة
 الامر استعملت في
 معان مختلفة للایجاب
 مثل قوله تعالى أقيموا
 الصلوة والندب
 مثل قوله وأقيموا
 من فضل الله و
 للإباحة مثل قوله
 واذا حلتم فاصطادوا
 وللتفريع مثل قوله
 تعالى واستغفر من
 استطعت منهم
 وللتوبيخ مثل قوله
 تعالى ومن شاء فليؤ
 من ومن شاء
 فليكفروا اذا اختلفت
 وجوهه لم يجب
 العمل به الا بدليل

واصول ابي اليسر وغيرها الا ترى ان العين قادر على الوسوسة والدعاء الى الشر وان لم يكن قادرا على الاضلال والاعواء فاني يكون هذا من باب التقرير * ولا حاجة الى ذكر التقرير ههنا وان ذكر في بعض الكتب لانه في بيان المعاني الاصلية ليثبت الاشتراك على زعم الخصم وهذا من المعاني المجازية بالاتفاق فلا حاجة الى ذكره * وما ذكرنا هو المتمسك لبقاين من القائلين بالاشتراك اللفظي الا انهم قالوا حمله على الاباحة او التهديد الذي هو المنع بعيد لانا ندرك التفرقة في اللغات كلها بين قوله افعل وقوله لا تفعل وبين قوله ان شئت فافعل وان شئت لا تفعل حتى اذا قدرنا اتفقا القرائن كلها وقدرنا هذه الصيغة منقولة عن غائب لافي فعل معين من قيام او قعود او صلوة او صيام حتى يتوهم فيه قرينة دالة بل في الفعل مطلقا سبق الى فهمنا اختلاف معاني هذه الصيغ وعلما قطعنا انها ليست بالفاظ مترادفة على معنى واحد كما اننا ندرك التفرقة بين قولهم قام زيد ويقوم زيد في ان الاول للماضي والثاني للمستقبل وان كان قديما بالماضي من المستقبل وبالعكس لقرائن تدل * وكما ميزوا الماضي عن المستقبل ميزوا الامر عن النهي وقالوا الامر قوله افعل والنهي لا تفعل وانهما لا يثبتان عن معنى قوله ان شئت فافعل وان شئت لا تفعل وهذا امر تعلم بالضرورة من اللغات فعلم بما ذكرنا ان قوله افعل يدل على ترجيح جانب الفعل على جانب الترك والتهديد الذي هو المنع خلافه وكذا قوله اجبت لك ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل يرفع الترجيح فيبقى الاشتراك بين الندب والوجوب * ومن قال انه مشترك بالاشتراك المعنوي قال جملة حقيقة في الاذن المشترك بين الثلاثة او الطلب المشترك بين الوجوب والندب اولى دفعا للاشتراك والمجاز * ثم الواقعية اعماقها بوجوب الصلوة بقوله تعالى * اقيموا الصلوة * بقرينة ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا * وبما ورد من التهديدات في ترك الصلوة وما ورد من تكليف الصلوة في تحاليل شدة الخوف والمرض الى غير ذلك * واما في الزكوة فقد اقترن بقوله واتوا الزكوة قوله تعالى والذين يكتزون الذهب والفضة الآية * واما في الصوم فبقوله * كتب عليكم الصيام * وقوله عزاسم * فعدة من ايام اخرى * ويجاب تداركه على الحايض وكذلك الزنا والقتل وغيرهما من الحرمات وردت فيها تهديدات ودلالات نوازديت على طول مدة النبوة لا تحصى قوله (ولامة العلماء) اي الذين قالوا بان الامر به جبا متعينا ان صيغة الامر لفظ خاص من تصارييف الفعل * والاولى ان يقال صيغة الامر احد تصارييف الفعل كما قال شمس الائمة لان النزاع وقع في خصوصه فلا يستقيم ان يجعل مقدمة الدليل * وكان العبارات لا تقصر عن المعاني حتى كانت كافية في الدلالة على المعاني ولم يحتاج الى شيء آخر على ما بيناه في الباب المتقدم فكذلك العبارات مختصة بالمعاني أي كل عبارة مختصة بمعنى في اصل الوضع والمراد بالمراد الجنس * ولا يثبت الاشتراك أي في العبارة الا بعارض الامر ان العارض من وضع الكلام افعلام المراد السامع والاشتراك يجعل به

ولامة العلماء ان
صيغة الامر لفظ
خاص من تصارييف
الفعل وكان العبارات
لا تقصر عن المعاني
فكذلك العبارات
في اصل الوضع
مختصة بالمراد
ولا يثبت الاشتراك
الا بعارض فكذلك
صيغة الامر

فليكن أصلاً ولكنه قديق يعارض وهو تعدد الوضع مع خفلة الواضع ان كانت
اللغات اصطلاحية وذلك بان كان الواضع نسي وضعه ان اول وقت اشتهر ذلك اركان الواضع
متعددا وقد غفل كل واحد عن وضع صاحبه واشتهر الوضعان بين الاقوام * أو الابتلاء ان كانت
توقفية وقدمية فكذا صيغة الامر لا بد ان تكون مختلفة بمعنى خاص في اسل الواضع *
واللام في معنى اشارة الى اختصاص الصيغة بالمعنى * ثم الاشتراك يثبت بضرب من الدليل
المغير كسائر الفاظ الخصوص * السائر بمعنى الجميع يقال سائر الناس اى جميعهم كذا في
الفحاح * او بمعنى الباقي كما هو اصله فقد ذكر في الفائق انه امر فاعل من سار اذا بقي ومنه
السور وهذا مما يغلط فيه الخاصة فيضعه موضع الجميع والمصدر بمعنى الفاعل والتشبيه متعلق
بقوله بمعنى خاص اى صيغة الامر بمعنى خاص ولا يثبت الاشتراك والتغير فيها عن الوضع
الاصلي اليعارض كجميع الالفاظ الخاصة او باقية فانها له ان خاصة ولا يثبت الاشتراك والتغير
فيها الا بدليل غير كاف لنا ويجوز ان يكون * اه كسائر الالفاظ التي يحصل بها الخصوص في
العام فيكون اضافة الالفاظ الى الخصوص اضافة السبب الى المسبب كقولك وقت الظهور
والتشبيه متعلقا بقوله بضرب من الدليل المغير وال هذا الوجه اشارة شمس الائمة
فقال فلا بد من ان يكون صيغة الامر بمعنى خاص في اصل الوضع ولا يثبت الاشتراك فيه
اليعارض مغير بمنزلة دليل الخصوص في العام ويجوز انه لم يرد بالاشتراك الاشتراك
الحقيقي المصطلح وانما اراد به الاشتراك الصوري الذي يحدث للالفاظ بسبب الاستعارة
بين المعنى الحقيقي والجازي فان لفظ الاسد باعتبار ظاهر الاستعمال مشترك بين الحيوان
المخصوص وبين الشجاع وهذا الاشتراك لا يمنع خصوص اللفظ وانما يثبت بعدما ثبت
خصوص اللفظ في معناه الموضوع له بدليل يقتضيه بالنظر انه غير من موضوعه الاصلي
واريد به هذا المعنى الاخر ولهذا لا يتخلل هذا الاشتراك بالفهم لان قيام الدليل الذي يسمونه
قرينة لازمه فيدل على المراد لا بحالة بخلاف الاشتراك الحقيقي فانه لا يثبت * اه الخصوص
وبثبت بالاستعمال الخالي من القرينة ولهذا يتخلل بالفهم الا ترى انك اذا قلت رأيت اسدا
يفهم منه الهيكل المخصوص لا غير واذا قلت رأيت اسدا يرمى بهم منه الانسان الشجاع
لا غير فاما اذا قلت رأيت هينا فلا يفهم منه شيء معين * ثم المخصوص لما استدلوا باستعمال
الامر في المعاني المختلفة انه مشترك حقيقي نظرا الى ان الاصل في الاستعمال الحقيقية واستدل
الشيخ على انه خاص بان الاصل في الكلام المخصوص دون الاشتراك اجاب عما تمسكوا به
فقال بعدما ثبت خصوص الصيغة اذكرنا من الدليل واليه اشارة بقوله * ثم قد يثبت
الاشتراك الصوري اى الجواز بالدليل المغير وهو القرينة كسائر الالفاظ الخاصة تصيرف
الى الجواز بالقرائن المنضمة اليها فيثبت بالاستعمال الذي تمسكتم به بعدما ثبت الخصوص هذا
النوع من الاشتراك لا الاشتراك الحقيقي لانه لا يجتمع مع الخصوص * واساطيل ان الاستعمال يدل
على الاشتراك وعلى الجواز فسمله على الجواز اولى لانه لا يتخلل بالفهم قوله (واما ان الذين قالوا

لمعنى خاص ثم
الاشتراك انما يثبت
بضرب من الدليل
المغير كسائر الفاظ
الخصوص ثم الفقهاء
سوى الواقفية
اختلفوا في حكم
الامر قال بعضهم
حكمه الاباحه وقال
بعضهم التذب وقال
قائمة العلماء حكمه
الوجوب

بالإباحة قالوا الفاء في جواب اما لازم لكن المشايخ قد يتركونها كثيرا لان نظرهم كان الى
 المعنى لا الى اللفظ كذا كان يقول شيخنا العلامة مولا حافظ الله والدين نور الله مضجعه *
 قالوا ان ما ثبت كونه امرا اى الذى ثبت كونه امرا من الصيغ الموضوعة * وقيل هو
 احتراز عن السؤال والدعاء والتوبيخ ونحوها فان الصيغة في هذه المعاني ليست بامر على
 الحقيقة باتفاق هؤلاء * كان مقتضيا وجبه لاحالة * فثبت ادناه اى ادنى ما يصح ان يثبت
 بالامر وهو الاباحة كما اذا وكل رجلا في ماله يثبت به الحفظ لانه ادنى ما يراد بهذا اللفظ
 وهو متيقن * وفي التقرير قالوا الامر لطلب وجود المأمور به ولا وجوده الا بالاعتبار
 فدل ضرورة على الفتح طريق الاعتبار عليه وآداب الاباحة * واما النادبون فقالوا لا يجوز
 ان يكون موجه الاباحة لان الامر لطلب الفعل ولا يذفيه من ان يكون جانب إيجاد الفعل
 راجحا على جانب الترك وليس في الاباحة ذلك لان كليهما فيها سواء وللممكن بد من الترجيح
 ولا يحصل ذلك الا بالوجوب او الندب يثبت ادناه للتيقن به ولا يثبت الزيادة لان معنى
 الطلب قد تحقق فلا معنى لاثبات سفة زائدة بعد من غير ضرورة وانما يحصل الترجيح
 بالندب لاقتضائه كون الفعل احسن من الترك وتعلق الثواب به * قال الشيخ رحمه الله
 الا ان هذا اى القول بالندب مع دليله فاسد * نحصد بالحكم بالفساد دون القول الاول
 لان دليل النادبين قد تضمن افساد القول الاول فلا حاجة الى التعرض له قوله (لانه)
 الضمير لشان اذا ثبت ان الامر موضوع لعناء المخصوص هو طلب الفعل بما ذكر
 من الدليل كان الكمال اصلا في ذلك المعنى لان الناقص ثابت من وجه دون وجه وكلاهما
 بالوجوب لا بالندب لان استحقاق العقاب لما ترتب على تركه كترتب الثواب على فعله دلان
 الفعل المطلوب الامر من كل وجه فثبت به كمال الطلب من جانبه وكذا المطلوب وهو
 الفعل / يحصل به من جانب المأمور عابا فاما الندب فقيه نقصان في جانب الطلب لعدم ترتب
 العقاب على تركه وكذا لا يؤدي الى وجود المطلوب غالبا واذا كان كمال الطلب في
 الوجوب وجب القول به اذ لا يفسد في دلالة الصيغة على الطلب لانها موضوعة لذلك
 ولا في ولاية الامر لانه مفترض الطاعة بملك الالتزام * وكان قوله لا قصور في دلالة
 الصيغة احتراز عن صيغة اقترن بها ما يمنع صرفها الى الايجاب مع كمال ولاية المتكلم
 كقوله تعالى «اعملوا ما تثمتم انه بما تعملون بصير» فكان قصور الصيغة عبارة عن عدم دلالتها
 على موضوعها وهو الايجاب * وقوله ولا في ولاية المتكلم احتراز عما اذا اقترن بالمتكلم
 ما يمنع صرفها الى الايجاب مع كمال دلالتها عليه كما في الدعاء والالتماس * قال ابو اليسر
 الامر لفظا فكان المراد به خاصا كاملا لان الاصل في الاشياء الكمال والنقصان بعارض
 والكمال انما يكون بالوجوب لان الوجوب يحمله على الوجود فكان الوجود بواسطة
 الوجوب مضافا الى الامر السابق فنحمل الامر للإباحة او الندب جعل النقصان اصلا
 والكمال بعارض وهذا قلب القضية * ولا جرة للناديين في قوله عليه السلام «اذا امرتكم

اما الذين قالوا
 بالاباحة قالوا ان
 ما ثبت امرا كان
 مقتضيا لموجهه
 فثبت ادناه وهو
 الاباحة والذين
 قالوا بالندب قالوا
 لا بد مما يوجب ترجيح
 جانب الوجود
 وادنى ذلك معنى
 الندب الا ان هذا
 فاسد لانه اذا ثبت
 انه موضوع لعناء
 المخصوص به كان
 الكمال اصلا فيه
 فثبت اصلا على
 احتمال الادنى اذ لا
 قصور في الصيغة
 ولا في ولاية المتكلم
 والحجة لعامة العلماء
 الكتاب والآجاء
 والدليل

بأمر فأتوا منه ما استطلعت وإذا نهيتكم عن شيء فأتوهوا * حيث فوض الأمر إلى مشيتنا وهو دليل الندية لأننا أنسلم أنه رده إلى مشيتنا بل رده إلى استعانتنا فانه قال ما استعنتكم ولم يقل فافعلوا ما شئتم وليس الرد إلى الابتطاعة من خواص المدح بل كل واجب كذلك * ولما بين فساد شبهة الخصم شرع في بيان الاحتجاج على مذهبه ومدعاه لانه لا يلزم من ابطال مذهب الخصم صحة هذا القول فقال والحجة لعامة العلماء وفي بعض النسخ الفقهاء وهو احسن لمطابقته قوله ثم الفقهاء سوى الواقفية * والاجماع اى دلالة لان الاجماع في صورة اخرى ولكن يلزم منه ثبوت الحليم في هذه الصورة قوله (قوله تعالى انما قولنا لشيء * الآية قولنا مبتدا وان نقول خبرية وكن ويكون من كان التامة التي بمعنى الحدوث والوجود اى اذا اردنا وجود شيء فليس الا ان نقول له احدث فهو يحدث عقيب ذلك بلا توقف * وهذا مثل لان مراد الله لا يمنع عليه وان وجوده عند ارادته غير متوقف كوجود المأمور به عند امر المأمور اذ اورد على المأمور المطيع المتمثل ولا نقول ثمه * والمعنى ان ايجاد كل مقدور على الله تعالى بهذه السهولة فكيف يمنع عليه البعث الذي هو من شق المقدورات كذا في الكشف وسمى المعدوم شيئا باعتبار ما يؤل اليه * واعلم ان اهل السنة لا يرون تعلق وجود الاشياء بهذا الامر بل وجودها متعلق بخلق الله وايجاد وتكوينه وهو صفة الازلية وهذا الكلام عبارة عن سرعة حصول الخلق بايجاد وكال قدرته على ذلك بل يربق الاستدلال بالشاهد يعنى اوتان في قدرة البشر ايجاد الاشياء عن العدم بهذه الكلمة التي ليست في كلامهم ما هو اوجز في الدلالة على التكوين منها فيكون ما ارادوا وجوده عقيب المتكلم بهذه التامة بلا سماع اخر منهم اليس يكون الايجاد عليهم في غاية اليسر فتكون العالم وامثاله اليسر على الله بكثير * وعند الاشعري ومن تابعه من متكلمي اهل الحديث وجود الاشياء متعلق بلامه الازلى وهذه الكلمة دالة عليه لان كانت من حرف وسوت او كان لللامه وقت او حال تعالى عن ذلك كذا ذكر في شرح التأويلات في غير موضع وهذا لانهم لما قالوا بان التكوين عين المكون لم يمكنهم تعليق التكوين بالتكوين فعلقوه بالامر وعندنا لما كان التكوين صفة ثابتة ازلية امكن تعليق الوجود به فلا حاجة الى تليذه بالامر فجعلناه عبارة عن سرعة اليجاد وسهولته * وذكر في التيسير في تفسير قوله تعالى واذا قضى امرا فاما يقول له كن فيكون * انه تعالى لم يرد به انه خاطبه بكلمة كن فيكون بهذا الخطاب لانه لو جعل خطابه حقيقة فاما ان يكون خطابه للمعدوم وبه يوجد او خطابه للموجود بعدما وجد لا جاز ان يكون خطابه للمعدوم لانه لا شيء فكيف يخاطب ولا جاز ان يكون خطابه للموجود لانه قد كان فكيف يقال له كن وهو كائن وانما هو بان انه اذا شاء كونه كونه فكان * واذا عرفت هذا فاعلم ان الشيخ رحمه الله انما اختار في هذا الكتاب ان المراد بقوله كن حقيقة التكلم بهذه التامة لانه يجاز عن اليجاد والتكوين ، واما المذهب

المقول اما الكتاب
قوله تعالى انما قولنا
لشيء اذا اردناه ان
نقول له كن فيكون

الاشعرية مخالفا لعامة اهل السنة لان التمسك بالآية في اثبات المطلوب على هذا القول اظهر * وعن هذا اختار للتمسك هذه الآية من بين سائر الآي التي فيها هذه الكلمة لانها ادل على ان المراد حقيقة التكلم اذ القول فيها مكرر مذكور في المبتدأ والخبر بخلاف سائر الايات * فقال وهذا عندنا اي معنى الآية عندنا و اراد بقوله عندنا نفسه واقرانه دون السلف المتقدمين * على انه الضمير للشان والظرف خبر المبتدأ مرفوع المحل * اريد به اي بالنص * ذكر الامر اضافة المصدر الى المفعول اي الامر مذكور عند وجود الاشياء بهذه الكلمة التي هي اوجز الكلمات لا بكلمة احدث وتكون ونحوهما والتكلم معطوف على ذكر * والظرف وهو قوله على الحقيقة منصوب المحل على الحال وذو الحال الضمير في بها والتكلم هو العامل فيها اي اريد بالنص التكلم بهذه الكلمة حقيقة * وقوله لا بجازا وبلا كلاما عطفا على الظرف المنصوب المحل * ولو قيل لا بجازا وبلا كلام بالرفع عطفا على الظرف المرفوع المحل وهو قوله على انه اريد به كذا لكان احسن لان الخلاف انما وقع في نفس التكلم اهو موجود عند وجود الاشياء ام لا في وصف التكلم انه موجود بطريق الحقيقة ام هو موجود بطريق المجاز وبجازا بالنصب يقتضي ان يكون الخلاف في الوصف لا في الاصل * وقوله من غير تشبيه نفي لقول الكرامية فانهم يقولون انه تعالى يصير متكلمها بخلق الحروف والاصوات في ذاته وهذا يؤدي الى تشبيه كلامه بكلام المخلوقين وتشبيه ذاته بذواتهم ايضا اذ يلزم منه ان يكون ذاته محل الحوادث كذوات المخلوقين تعالى عن ذلك علوا كبيرا * وقوله ولا تعطيل نفي لقول المعتزلة فانهم انكروا كلام النفس وقالوا انه تعالى لم يكن متكلمها في الازل وانما صار متكلمها بخلق هذه الحروف والاصوات في محالها وهذا يؤدي الى تعطيل وقد مر شرحه * ثم شرع في بيان وجه التمسك بهذا النص فقال وقد اجري سنته في الابدان بعبارة الامر ولولم يكن الوجود مقصودا من الامر مقرونا به لما استقام ان يكون الوجود قرينة للابدان اي للامر اذا الابدان ليس الا الامر على هذا القول * وذلك لان الفاء في مثل هذه الصورة لبيان انه نتيجة للاول ثابت به كما يقال اطعمه فاشبعه وسقاه فارواه فلولم يكن الوجود مستفادا بالامر لكان قوله كن فيكون بمنزلة قولك سقيته فاشبعته واطعمته فاروينه وهذا لا يجوز خصوصا من الحكيم الذي لا يسهو * وذكر بعض الشارحين ان مذهب الشيخ غير مذهب الاشعرية فان عندهم وجود الاشياء بخطاب كن لا غير كما ان عند اهل السنة بالابدان لا غير ومذهب الشيخ انه بالخطاب والابدان معا فكان هذا مذهبا ثالثا والدليل عليه ان قوله وقد اجري سنته انما يستعمل فيما اذا امكن ان يثبت ذلك الشيء بغير ذلك السبب كما ان اجراء السنة ان لا يوجد ولابدلاب وقد امكن ان يوجد بلا اب كما وجد عيسى عليه السلام كذا وقد قال هنا اجري سنته في الابدان بعبارة الامر فذلك يقتضي ان يمكن ثبوت الوجود بدون الخطاب وليس هذا بمذهب الاشعرية * ولهذا صرف هذا

وهذا عندنا على انه اريد به ذكر الامر بهذه الكلمة والتكلم بها على الحقيقة لا بجازا عن الابدان بل كلاما بحقيقته من غير تشبيه ولا تعطيل وقد اجري سنته في الابدان بعبارة الامر ولولم يكن الوجود مقصودا بالامر لما استقام قرينة للابدان بعبارة الامر

الشارح الضمير المستكن في استقام الى الامر لالله الوجود وجعل الاتحاد على حقيقته
لا عبارة عن الامر وقال معناه ولولم يكن الوجود مقرونا بالامر لما استقام الامر قرينة للاتحاد
يعنى لولم يكن للامر اثر في الوجود كما ان للاتحاد اثرا فيه لم يستقم ان يضم الامر الى
الاتحاد في تكون الاشياء ووجودها لان الشيء انما يضم ويقرن بغيره لتحقيق موجب ذلك
الغير اذا كان له اثر في ذلك فاما اذا لم يكن له اثر فلا يضم * قال فان قيل فاذا حصل
الوجود بالاتحاد فافائدة هذا الامر * قلنا انلها العظمة والقدرة كما انه تعالى يبعث من في
القبر بعثه ولكن وسيله نفخ الصور لانلها العظمة * او يقال دلت الدلائل العقلية
على ان الوجود بالاتحاد ووردت النصوص القاطعة على انه بهذا الامر فوجب القول
بوجوبها من غير اشتغال بطلب الفائدة كما ان في الايات المتشابهة وجب الايمان من غير اشتغال
بالتأويل * قال العبد الضعيف اصلحه الله ان كان معنى هذا الكلام ما ذكر هذا الشارح
فلا يخلو من ان يتعلق الوجود بالامر كما يتعلق بالاتحاد او لا يتعلق به اسلا بل هو علامة
تعرف بها الملائكة ان عنده يحدث خلق كما هو قول بعض المفسرين على ما ذكر في المطلع
وعين المعاني فان كان الاول فلا يخلو من ان يكون كلامه معلقة واحدة للوجود وذلك
لا يجوز لانه يؤدي الى افتقار صفة الاتحاد الى شيء آخر في اثبات موجبته وذلك دلالة
النقصان تعالى صفاته عن ذلك * ولا يلزم عليه الارادة فان الوجود موقوف على
الارادة ايضا كما هو موقوف على الاتحاد ولم يلزم منه نقصان صفة الاتحاد لان الارادة من
اسبابه او شرائئه ولا تأثير لها في الوجود وكلا ما فيها هو مؤثر فيه الا ترى انه لا
واسطة بين الوجود وبين الاتحاد او الامر على هذا المذهب فكان من قبيل العلل لان قبيل
الاسباب بخلاف الارادة لان الوجود لا يضاف اليها بلا واسطة او يكون كل واحد معلقة
لوجود وثبوت معلول واحد بعلمين محال * وان كان الثاني فلا يستقيم التمسك بهذا
النص على المدعى لان الوجود لما يتعلق بالاتحاد ولم يتعلق بالخطاب لا يكون الوجود
قرينة للامر وحكماله فكيف يستدل به على ان الامر للوجوب فنبت ان الاولى ان يعمل
الوجود متعلقا بالخطاب لا بالاتحاد عند الشرح كما هو مذهب الاشعرى ليصح تمسكه بهذه
الاية * يؤيده ما ذكره شمس الائمة ان المراد حقيقة هذه الكلمة عندنا لان يكون مجازا
عن التكوين كما زعم بعضهم فاننا نستدل به على ان كلام الله تعالى غير محدث ولا مخلوق لانه
سابق على المحدثات اجع يربده ما تمسكت الاشعرية في اثبات ازلية كلام الله تعالى
بهذه الاية فقالوا انه تعالى اخبر انه خلق المخلوقات بخطاب كن فلو كان هذا مخلوقا لاحتاج
الى خطاب اخر وكذا في الثاني والثالث الى ما لا يتناهى * وقد استدلل الشيخ ايضا في نسخة
اخرى بهذه الآية على ان الامر للوجوب مع انه جعل الامر فيها كناية عن الاتحاد
فقال كن صيغة الامر والمراد من الامر الاتحاد كنى بالامر عن الاتحاد والكتابة لا يصح
الامشابهة بينهما ولا مشابهة بينهما ابطريق السببية وهو ان يكون الامر للإيجاب ثم

الاجتناب حامل على الوجود فصار الوجود مضافا الى الامر بواسطة الوجوب *
والفرق بينهما ان الطريق الاول يدل على ان اصل الامر للوجود ثم نقل الى الوجوب
لما سلكه والطريق الثاني يشير الى ان اصله للوجوب ثم استعير للايجاد استعارة السبب
للسبب (فان قيل) فعلى ما اختار الشيخ في هذا الكتاب يلزم منه الامر للمعدوم
وذلك لا يصح لعدم شرطه وهو الفهم الا ترى ان الصبي والمجنون ليسا بمأمورين لعدم
الفهم والمعدوم اسوء حال منهما (قلنا) هذا امر تكوين لا امر تكليف فلا يتوقف على
الفهم بل يتوقف على الامكان الا ترى ان امر التكليف الذي من شرطه الوجود والفهم
قديم على المعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد يصير مأمورا ومكلفا بالامر الازلي
القائم بذات الله تعالى او بالامر النبي السابق على زمان وجود هذا الشخص ولهذا كنا
مأمورين باوامره عليه السلام وان كنا معدومين حينئذ ومن انكره فهو مماند فكذلك
يصح امر التكوين على تقدير ما تصور كونه في علمه الى هذا اشير في عين المعاني *
واجب عنه ايضا بان الامر للمعدوم انما لا يصح اذ لم يتعلق به فائدة وقد تعلق به اعظم
الفوائد ههنا وهو الوجود فلذلك صح * وهل يسمى الامر للمعدوم في الازل امرا
وخطابا الحق انه يسمى امرا لان الامر هو الطلب وهو وجود في الازل ولا يسمى خطابا
عرفا فانه يصح منا ان نقول امرنا النبي عليه السلام بهذا ولا يصح ان نقول خاطبنا بكذا
قوله تعالى (ومن آياته الاية) اي ومن آياته قيام السموات والارض واستمساكهما بغير
عمد * قال الفراء ان تدوم قائمتين اي ثابتتين تماما لمنافع الخلق * بامره بان امرهما الله
تعالى فقال لهما كونا قائمتين * وقيل باقامته وتديره * وسياق كلام الشيخ يدل على ان
القيام عبارة عن الوجود عنده * ثم ان كان الامر على حقيقته كما اختار ههنا فالتمسك
بظاهر وهو ما ذكر في الكتاب * ومقصودا حال من الوجود والعامل فيها حقيقة اذهى
مصدر والتقدير حق الوجود مقصودا * وان كان كناية عن الاجتناب فهو ما ذكر الشيخ
في شرح التوقييم انه تعالى كنى بالامر عن ايجاد السموات والارض فلا بد من مناسبة
بينهما ولا طريق الا ان يجعل الامر اجتنابا حتى يحتمل المأمور على الاجتناب فيحصل الوجود
فيصير الامر سببا للوجود فيصح الكناية بطريق السببية وقد تقدم مثله قوله (قوله تعالى
(فليحذر الذين) الاية يقال خالفني فلان الى كذا اذا قصده وانبت معرض عنه وخالفني
عنه اذا عرض عنه وانت قاصده * ويلقاك الرجل صادرا عن الماء فتسأله عن صاحبه فيقول
خالفني الى الماء يريد انه قد ذهب اليه واردا وانا ذاهب عنه صادرا * فن الاول قوله
تعالى * وما يريد ان خالفكم الى ما نهىكم عنه * يعني ان اسبقكم الى شهواتكم التي نهىكم عنها
لاستبد بها دونكم * ومن الثاني قوله عز ذكره * فليحذر الذين يخالفون عن امره * اي الذين
يخالفون المؤمنين عن امره اي يعرضون وهم المناقضون والمخالف لا بدله من مخالف
فاستغنى عن ذكره بذكر المخالف عنه لان الفرض ذكر المخالف والمخالف عنه لا غير *

وقال ومن آياته ان تقوم
السماء والارض
بامره فقد نسب
واضاف القيام الى
الامر وذلك دليل
على حقيقة الوجود
ومقصودا بالامر
وقال الله تعالى
فليحذر الذين
يخالفون عن امره

والضمير في امره لله سبحانه * والرسول عليه السلام وهو الاظهر لانه بناء على قوله لا تجعلوا دعا الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا والدعاء على طريق العلو بمن هو مفترض الطاعة امر * ويؤيده ما ذكر عن البرد ان معناه لا تجعلوا امره اياكم ودعائه لكم الى شئ كما يكون من بعضكم لبعض اذا كان امره فرضا لازما قال ومثله قوله تعالى * استجبوا لله وللرسول اذا دعاكم * وعلى هذا يكون المصدر مضافا الى الفاعل * ان تصيبيهم فتنة محنة في الدنيا ويصيبهم عذاب اليم في الآخرة * ووجه التمسك انه تعالى الحق الوعيد بمخالفة امر النبي عليه السلام مطلقا ومخالفة امره هي ترك ما امر به اذا المخالفة ضد الموافقة وموافقة اتيان بما امر به فيكون مخالفته ترك ذلك ولولم يكن مخالفة امره حراما مطلقا لما لحق الوعيد به واذا كان مخالفة امره وهي ترك الأمور به مطلقا حراما يكون الاتيان بالأمور به واجبا ضرورة واذا كان اتيان ما امر به الرسول واجبا كان الاتيان بما امر به الله تعالى كذلك بالطريق الاولى كذا في الميزان وغيره * وفي التمسك بهذه الآية اعتراضات مع اجوبتها صفحنا من ذكرها احترازا عن الاطناب (قوله) وكذلك دلالة الاجماع اي الاجماع في صورة اخرى يدل على ثبوت المطلوب ههنا وهو ان العقل اجعوا على ان من اراد ان يطلب فعلا من غيره لا يجع لفظا موضوعا لاظهار مقصوده سوى صيغ الامر فهذا الاجماع يدل على ان المطلوب من الامر وجود الفعل وانه موضوع له والام يستقيم طلبهم الفعل من الأمور بهذه الصيغة فهذا هو المراد بدلالة الاجماع والدلالة تعمل عمل الصريح اذ لم يوجد صريح يخالفه فيثبت بها المدعى * ونظيره اثبات نجاسة سور الكلب بدلالة الاجماع فان الاجماع المتعقد على وجوب غسل الاناء من ولوغ الكلب يدل على نجاسة سور لان لسانه يلاقى الماء دون الاناء فلما تجس الاناء قلنا اولى * ولا يقال لانسلم انهم لم يجعوا لفظا لاظهار هذا المقصود سوى الامر لان قولهم اوجب عليك كذا او الزمت او اطلب منك كذا وامثالها يدل عليه ايضا الاتري ان النبي عليه السلام لو قال اوجب عليكم كذا او الزمت كان ذلك بمنزلة قوله افعلوا كذا في وجوب الفعل بالاتفاق * لانا نقول لادلالة لما ذكرت على المطلوب من صيغ الامر حقيقة لانه اخبار عن الايجاب والطلب لا انشاء وكلامنا فيه ولهذا يجرى فيه التصديق والتكذيب ولا مدخل لهما في الانشاء الا انه قد يراد به الانشاء وبصير كناية عن الامر فح يثبت به الالتزام بطريق الاقتضاء كما عرف وصار معناه اوجب عليك كذا لاني امرتك به * كسائر العبارات من الاسامي مثل رجل وفرس وحمار والحروف مثل من وعن والى وعلى * الابدليل كحقو حرف الشرط به في قولك ان فعلت كذا فعبدى حروك كمدامكان اجرائه على حقيقته مثل الاخبار عن امور القيامة بصيغة الماضي كقوله * تعالى وقالوا الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن * وقالوا الحمد لله الذي صدقنا وعده * وسبق الذين كفروا * وسبق الذين اتقوا * عبر بها عن الماضي لتحققه وكونه ثابتا لا محالة

وكذلك دلالة
الاجماع حجة لان
من اراد طلب فعل
لم يكن في وسعه ان
يطلبه الا بلفظ الامر
والدليل المعقول ان
تصارييف الافعال
وضعت لمان على
الخصوص كسائر
العبارات فصار
معنى المضي للماضى
حقا لازما لا بدليل

كانه تحقق ومضى * وكذلك الحال اي كما ان معنى المضى للماضي لازم فكذلك معنى الحال لصيغة المضارع لازم الابدل * واحتمال ان يكون المضارع للاستقبال لا يخرج عن موضوعه وهو الحال وهذا على مذهب بعض النحاة وبعض الفقهاء فانهم قالوا في قول الرجل كل مملوك املكه فهو حرانه يتناول ما هو في ملكه في الحال ولا يتناول ما سيملكه على ما عرفت في شرح الجامع الصغير فكذلك صيغة الامر لطلب المأمور به فيكون المأمور به حقا لازما * او هو يوضح لما ثبت بهذه الدلائل لان جميعها يدل على ان موجب الامر هو الوجود الا قوله تعالى * فليحذر الذين * فانه يدل على ان موجب الوجوب فاستوضح ذلك بقوله الاتري ان الامر فعل متعد الى آخره (فان قيل) لا يستقيم ان يكون الايتار اي الامتثال لازما للامر لانه ان اراد به اللزوم للغوى فلا يتار ليس كذلك لانه متعد يقال ايتار زيد عمرا واللزوم انما يسمى لازما لزومه على الفاعل وعدم تعديه الى الغير * وان اراد به اللزوم الحقيقي الذي ينتفي باللزوم بانتفائه فلا يتار ليس كذلك ايضا لان الامر يتحقق بدون الامتثال الاتري ان الامر قد تحقق من الله تعالى للكفار بالايمان بدون الايتار منهم ولهذا صح ان يقال امرته فليأتمر كما صح ان يقال امرته فأتتر ولا يصح ان يقال كسرتة فلم ينكسر (قلنا) انا لانكر ان الايتار متعد في ذاته ولكن ما هو متعد الى مفعول واحد قد يكون لازما بالنسبة الى ما هو متعد الى مفعولين لزومه على الفاعل والمفعول الواحد وعدم تعديه الى المفعول الآخر فيصلح ان يكون لازما اي مطاوعا لما هو متعد الى مفعولين كما يقال علمه القرآن فعمله واطعمته الطعام فطعمه وكسوته الثوب فاكتسبه والامر متعد الى مفعولين الى احدهما بنفسه والى الآخر بالياء يقال امرت زيدا بكذا فيصلح ان يكون الايتار لازما له * واما قوله الايتار ليس بلازم حقيق له لتحقيق الامر بدونه فالجواب عنه ما ذكر في الكتاب وهو ان الايتار لازم الامر في الاصل لا مذكرا ان المقصود منه حصول الفعل كما ان الفرض من الكسر حصول الانكسار ولهذا يقال امرته فأتتر كما يقال كسرتة فانكسر فكما لا يتحقق الكسر بدون الانكسار فكذلك ينبغي ان لا يتحقق الامر بدون الايتار بالنظر الى الاصل الا ان الايتار لو جعل لازما للامر كما هو مقتضى الاصل حتى يثبت الايتار بنفس الامر لسقط الاختيار من الأمور اصلا وصار ملحقا بالجمادات وقه تزوع الى مذهب الجبر فلذلك نقل الشرح حكم الوجود وهو كونه لازما للامر عنه الى الوجوب لكونه مفضيا الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار الوجوب لازما للامر بعدما كان الوجود لازما له * وقوله حقا اي ثابا حال عن الوجوب * وقوله بالامر متعلق بحقا قال الشيخ رحمه الله في نسخة اخرى فالتجمع ههنا ما يوجب الوجود عقيب الامر وما يوجب الزاخي لان اعتبار جانب الامر يوجب الوجود عقيبه واعتبار كونه الأمور مخاطبا

وكذلك الحال واحتمال
ان يكون من الاستقبال
لا يخرج عنه
موضوعه فكذلك
صيغة الامر لطلب
المأمور به فيكون
حقا لازما به على
اصل الوضع الاتري
ان الامر فعل متعد
لازم ما يترو لا وجود
للتعدي الا ان يثبت
لازمه كالنكسر لا
يتحقق الا بالانكسار
ففضية الامر لفظة
ان لا يثبت الا بالامتثال
الا ان ذلك لو ثبت
بالامر نفسه لسقط
الاختيار من الأمور
اصلا

مكلفا بوجوب التراخي الى حين ايجاده فاعتبرنا المعنيين واثبتنا بالامر كعدم ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بترخي حقيقة الوجود الى اختياره وقال ابو اليسر الايتار من حكم الامر كان الانكسار من حكم الكسر آلا ان حصوله بفعل مختار فيقتضي وجوب الفعل حتى يحصل الايتار فان الايتار لا يحصل بدونه والدليل على انه من حكم الامر ان المأمور اذا لم يكن ذا اختيار في الايتار يحصل الايتار عقيب الامر بلا واسطة كالانكسار عقيب الكسر قال الله تعالى لقوم موسى كونوا قردة خاسئين وقد حصل الايتار عقيب الامر وقد انبأنا عن الايتار عقيب الامر في قوله عز ذكره كن فيكون وجعل القيام موجب الامر فيما لا اختيار له في قوله عز اسمه ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره فمرقنا ان الايتار موجب الامر كان الانكسار موجب الكسر قوله (وللأمر ضرب من الاختيار) انما قال ذلك لان الاختيار المطلق الكامل لله تعالى واختيار العبد تابع لذلك قال تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله رب العالمين وقال الشيخ الامام نجم الدين النسفي رحمه الله في بيان الاعتقاد بالفارسية ان مختارى كه جله مختار ان باختيار خود جزان نكند كه او خواهد ويحوز ان يكون هذا معنى قوله وان كان ضروريا يعنى للمفسر العبد ان يختار خلاف ما اراده الله تعالى منه كان مضطرا في ذلك الاختيار كالمكره على المني الى القتل فانه مختار في رفع الاقدام حقيقة وفي جله على هذا الوجه نفي مذهب الجبرية والقدرية جميعا فان الفارقة الاولى نفي اختيار العبد اسلا والفارقة الثانية اثبتوه مطلقا حتى كان للعبد ان يختار خلاف ما اراده الله تعالى منه عندهم ثابت الشيخ امر بين امرين كما هو دأب اهل السنة في ترك القلو والتقصير ويحوز ان يكون معناه ان العبد مضطر في ثبوت هذه الصفة كما هو مضطر في كونه عاقلا وجاهلا وباض واسود وطويلا وقصيرا لانه ليس في وسعه اثبات هذه الصفة ولا نفيها كما ليس في وسعه اثبات تلك الصفات ولا نفيها ولما فرغ من اقامة الدليل على مدعاه والى الفراغ اشار بقوله والله اعلم شرع في الجواب عن شبهة الواقعية فقال ولو وجب التوقف في حكم الامر لوجب في حكم النهي لوجود الداعي اليه على ما زعمتم وهو استمهاله في معان مختلفة مثل التحريم كقوله تعالى لا تأكلوا الربوا والكراهة كالنهي عن الصلوة في ارض مغصوبة وعن الصلوة في ثوب واحد والتزيه كقوله تعالى ولا تمنن تستكثر والتحقير كقوله تعالى ولا تمدن عينيك وبيان العاقبة كقوله تعالى لا تعذرُوا والارشاد كقوله تعالى لا تسالوا عن اشياء والشفقة كالنهي عن اتخاذ الدواب كراسي والمشي في نمل واحد وح بصير حكمهما واحدا وهو باطل لانهما ضدان باجتماع اهل اللسان ويستحيل ان يكون الاثر الثابت بالضدين شيئا واحدا قوله (يطل الحقائق كلها) لانه ما من كلام الا وفيه احتمال قريب او بعيد من نسخ او خصوص او مجاز فلو اوجب مجرد الاحتمال التوقف لمعطت الصوص واحكام الشرع وذلك باطل قوله (الترى انما لم ندع

وللأمر عندنا ضرب من الاختيار وان كان ضروريا فنقل حكم الوجود الى الوجوب حقا لازما بالامر لا يتوقف على اختيار المأمور توقف الوجود على اختيار المأمور صيانة واحترازا عن الجبر فلذلك صار الامر للايجاب ولو وجب التوقف في حكم الامر لوجب في النهي فيصير حكمهما واحدا وهو باطل وما اعتبره الواقعية من الاحتمال يبطل الحقائق كلها وذلك محال الا ترى انما لم ندع انه محكم

انه يحكم أى نحن ما انكرنا احتمال صيغة الامر غير ما وضع له من الوجوب حيث لم نقل انه يحكم ولكننا انكرنا ثبوت المحتمل عند عدم الدليل كما حققناه في اول باب الخصوص قوله (واذا اريد بالامر الاباحة او النذب) الى قوله وهذا اصح * جمع الشيخ بين الاباحة والنذب وبين الخلاف فيهما على نمط واحد ونحن نبين كل فصل على حدة فنقول اختلف القائلون بان الامر للوجوب في انه اذا اريد به النذب كان حقيقة فيه او مجازا فذهب عامة اصحابنا وجهور الفقهاء الى انه مجاز فيه وهو اختيار الشيخ ابي الحسن الكرخي وابي بكر الجصاص وشمس الائمة السرخسي وصدر الاسلام ابي اليسر والمحققين من اصحاب الشافعي * قال ابو اليسر قال ابو حنيفة واصحابه وعامة الفقهاء ان الامر اذا اريد به النذب فهو مجاز فيه * وذهب بعض اصحاب الشافعي وجهور اصحاب الحديث الى انه حقيقة فيه واليه مال الشيخ * وشبهتهم ان المندوب بعض الواجب لان الواجب هو ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه والنذب ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فاذا اريد به النذب فقد اريد به بعض ما يشتمل عليه الوجوب فكان حقيقة فيه كالواريد من العام بعضه يكون حقيقة فيه وكما لو اطلق لفظ الانسان على الاعمى والاشل ومقطوع الرجل يكون حقيقة وان فات بعضه * وكيف لا ومن شرط المجاز ان يكون المعنى المجازي مغايرا للمعنى الحقيقي وهذا هو عين المعنى الحقيقي لانه جزؤه الا انه قاصر فكيف يكون اللفظ فيه مجازا * ولان من شرط ثبوت المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية فابقى شئ من الحقيقة لا يتحقق الشرط فلا يتحقق المجاز ووجه الجمهور ان الامر حقيقة في الايجاب فاذا استعمل في غيره يكون مجازا كما لو استعمل في التهديد * والدليل على ان النذب غير الايجاب ان من لوازم الايجاب استحقاق العقوبة على الترك ومن لوازم النذب عدم استحقاقها على الترك وباشترائهما في استحقاق الثواب لا ينفى هذه الغيرية فثبت انه مجاز فيه الا ترى انه يصح نفيه فانه لو قال ما امرت بصلوة الضحى ولا بصوم ايام البيض يصح ولا يكذب بخلاف ما لو قال ما امرت بالصلوات الخمس ولا بصيام رمضان فانه يكذب بل يكفر وصحة التكذيب والفي من خواص المجاز * وليس هذا كالعامة اذا اريد به بعضه فانه حقيقة فيه لانه موضوع لشمول جمع من المسميات لا لاستغراقها عندنا والشمول موجود في البعض والكل حتى ان من شرط الاستغراق فيه يقول انه مجاز في البعض ايضا * وكذا لفظ الانسان موضوع لآراء معنى الانسانية وبالمسمى والشلل لا ينتقض ذلك المعنى بخلاف الامر فانه موضوع للطلب المانع من القبض والنذب مغاير له لاحالة * ولان من شرط المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية بل الشرط انتفاء الكلية وذلك يحصل بانتفاء جزء منها كما يحصل بانتفاء كلها * يوصحه ان اهل اللسان اتفقوا على ان اطلاق اسم الكل على البعض من جهات المجاز ولو كان الانتفاء بالكلية شرطا لما صح هذا القول منهم * واما اذا اريد به الاباحة فقد ذكر عبد القاهر البغدادي في اصوله ان المباح غير ما موربه عند جمهور الامة سوى طائفة من المعتزلة البغدادية وهذا

واذا اريد بالامر
الاباحة او النذب
فقد زعم بعضهم انه
حقيقة وقال الكرخي
والجصاص بل هو
مجاز لان اسم الحقيقة
لا يتردد بين النفي
والاثبات فلما جار
ان يقال اني غير
مأمور بالنفل دل
انه مجاز لانه جاز
اصله وتعدا ووجه
القول الآخر ان
معنى الاباحة او
النذب من الوجوب
بعضه في التقدير
كانه قاصر لا مغاير
لان الوجوب
ينظمه وهذا اصح

قول شاذ خارج عن الاجماع وذكر ابو اليسر وصاحب الميزان انه اذا اريد به الاباحة فهو مجاز فيه بالاجماع لان الامر طلب تحصيل المأمور به وليس في الاباحة طلب بل معناه التخيير بين الشئين ان شاء فعل وان شاء لم يفعل فلم يكن امرا بل كان ارشادا فكان مجازا فيه بالاجماع بخلاف ما اذا اريد به الندب فان فيه طلب تحصيل المندوب اليه * والحاصل ان الحكم بانه حقيقة في الاباحة مع القول بانه حقيقة في الوجوب لا يصح الابان يجعل مشتركا بين الايجاب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي او بالمعنى وهو ان يجعل موضوعا للاذن المشترك بين الثلاثة كما هو مذهب بعض الشيعة وكذا القول بانه حقيقة في الندب مع كونه حقيقة في الوجوب لا يمكن الابان يجعل مشتركا بينهما بالاشتراك اللفظي او المعنوي بان يجعل موضوعا لمطلق الطلب كما هو مذهب بعض اصحابنا من مشايخ سمرقند ومذهب بعض اصحاب الشافعي فاما من جعله خاصا في الوجوب عينا فلا يمكنه القول بانه حقيقة في غيره اليه اشير في الميزان * واذا حقت ما ذكرنا عرفنا ان الخلاف فيه ما ليس على نهما واحدا اشار اليه الشيخ في قوله وزعم بعضهم * وعرفت ايضا ان قوله وهذا اصح مخالف لقول العامة بل للاجماع على ما ذكره ابو اليسر وجهه ما ذكر في بعض الشروح ان الندب والاباحة ليسا بما يرين للوجوب لان الغيرين موجودان جاز وجود احدهما بدون الاخر على ما نعرف في مسألة الصفات والوجوب لا يتصور بدون الاباحة والندب فلم يكونا معا يرين للوجوب فلهذا كان الامر حقيقة فيهما وظهر مما ذكرنا انه لم يتجاوز عن موضوعه فكيف يسمى مجازا * ولكن لقائل ان يقول قدينا ان معنى الندب الثواب على الفعل وعدم العقاب على الترك ومعنى الاباحة التخيير بين الفعل والترك والوجوب يتصور بدون هذين المعينين بل لا يثبت معهما كما يتصور الندب والاباحة بدون الوجوب فكانا معا يرا لهما البتة فيكون مجازا فيهما * وقوله زعم معناه قال لكن من عادة العرب ان من قال كلاما وكان عندهم كاذبا فيه قالوا زعم فلان واذا كان صادقا عندهم قالوا قال فلان ومنه قيل زعم كنية الكذب * وفي التحقيق الزعم ادعاء العلم بالشيء * ولا علم ومنه قوله تعالى زعم الذين كفروا ان لن يبعثوا * وقوله عليه السلام يئس مطية الرجل زعموا * قوله (ويتعمل بهذا الاصل) اي بالامر اذ هو اصل عظيم من اصول الفقه * واعلم ان جمهور الاصوليين على ان موجب الامر المطلق قبل الحظر وبعده سواء لمن قال بان موجب التوقف او الندب والاباحة قبل الحظر فكذلك يقول ببعده ومن قال بان موجب الوجوب قبل الحظر فباعتهم على ان موجب الوجوب بعد الحظر ايضا * وذهبت طائفة من اصحاب الشافعي الى ان موجب قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة وعليه دل ظاهر قول الشافعي في احكام القرآن كذا ذكره صاحب القواطع * هذا هو المشهور المذكور في عامة الكتب * ورأيت في نسخة من اصول الفقه ان الفعل ان كان مباحا في اصله ثم ورد حظر معلق بنهاية او بشرط او لعل عرضت فالامر الوارد بعد زوال المعلق الحظر به يفيد الاباحة عند جمهور اهل العلم كقوله تعالى واذا حلتم فاصطادوا لان الصيد كان حلالا على

ويتصل بهذا الاصل
ان الامر بعد الحظر
لا يتعلق بالندب
والاباحة لا بحالة بل
هو لا يجاب عندنا
الا بدليل استدلال
باصله وصيغته

الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فكان قوله تعالى * فاصطادوا * اعلاما بان سبب التحريم قد ارتفع وعاد الامر الى اصله * وان كان الحظر واردا ابتداء غير ملل بعللة عارضة ولا معلق بشرط ولا غاية فالامر الوارد بعده هو المختلف فيه * وذكر في المتمد الامر اذا ورد بعد حظر عقلي او شرعي افاد ما يفيد لو لم يتقدمه حظر من وجوب او نيب وقال بعض الفقهاء انه يفيد بعد الحظر الشرعي الاباحة وهذا الكلام يشير الى انه لا خلاف في الحظر العقلي انه لا يدل على ان الامر للاباحة مثل الامر بالقتل والذبح * احتج من قال بانه يفيد الاباحة بان هذا النوع من الامر للاباحة في اغلب الاستعمال كقوله تعالى * واذا حللتم فاصطادوا * فاذا قضيت الصلوة فانثربوا * فاذا تظهن فأتوهن * وقوله عليه السلام * كنت نهيتكم عن الدباء والحتم والنقير والمزفت الا فتنبذوا * وكقول الرجل لعبد ادخل الدار بعدما قال له لا تدخل الدار فانه يفهم منه الاباحة دون الوجوب * وهذا لان الحظر المتقدم قرينة دالة على ان المقصود رفع الحظر لا الايجاب كان عجز المأمور قرينة دالة على ان المقصود ظهور عجزه لا وجود الفعل فصار كأن الامر قال قد كنت منعتك عن كذا فرفعت ذلك المنع واذنت لك فيه * واحتج العسامة بان مقتضى الوجوب قائم وهو الصيغة الدالة على الوجوب اذ الوجوب هو الاصل فيها والعارض الموجود لا يصلح معارضا لذلك لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز الانتقال منه الى الايجاب والعلم به ضروري * كيف وقد ورد الامر بعد الحظر للوجوب ايضا كقوله تعالى * فاذا انسليخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين * وقوله عز اسمه * ولكن اذا دعيت فادخلوا * وكالامر للحايض والفساء بالصلوة والصوم بعد زوال الحيض والنفس * وكالامر بالصلوة بعد زوال السكر * وكالامر بالقتل في شخص حرام القتل بالاسلام او الذمة بارتكاب اسباب وجبة للقتل من الحراب والردة وقطع الطريق * وكالامر بالحدود بسبب الجنائيات بعدما كان ذلك محظورا * وكقول الرجل لعبد اسقني بعد ما قال له لا تسقني فهذا كله يفيد الوجوب وان كان بعد الحظر ثبت بما ذكرنا ان الحظر المتقدم لا يصلح قرينة لصرف الصيغة عن الوجوب الى الاباحة كما ان الايجاب المتقدم لا يصلح قرينة لصرف النهي الوارد بعده عن التحريم الى الكراهة او التنزيه بالاتفاق * وانما عجزهم الاباحة فيما ذكروا من النظائر بقرائن غير الحظر المتقدم فانه لولا الحظر المتقدم لفهم منها الاباحة ايضا وهي ان الاصطياد واخوانها شربت حقا لعبد فلو وجبت عليه لصارت حقا عليه فيعود الامر على موضوعه بالنقض ولهذا لم يحمل الامر بالكتابة عند المداينة ولا الامر بالشهاد عند المبايعة على الايجاب وان لم يتقدمه حظر لثلا يصير حقا علينا بعد ما شرع حقا لنا قوله (ومنه من قال بالنيب والاباحة) انما جمع الشيخ بين النيب والاباحة وان لم يوجد القول بالنيب في عامة الكتب وانما المذكور فيها الاباحة فقط لانه قد قيل في قوله تعالى * فاذا قضيت الصلوة فانثربوا في الارض وابتنوا من فضل الله * انه

ومنه من قال بالنيب
والاباحة لقوله تعالى
واذا حللتم فاصطادوا
لكن ذلك عندنا بقوله
تعالى واحل لكم
الطيبات وما علمتم من
الجوارح مكنتين
لا بصيغته

امر ندب حتى قبل استحباب القعود في هذه الساعة لذنب الله تعالى الى ذلك وقال سعيد
ابن جبير اذا انصرفت من الجمعة فساوم بشئ وان لم تشتريه * وعن ابن ٧ قال انه
ليجيبني ان يكون لي حاجة يوم الجمعة فاقتضيهما بعد الانصراف كذا في التيسير * وذكر شمس
الائم رحمه الله في شرح كتاب الكسب انه امر استحباب فقال اصل الكسب فريضة بقوله
تعالى * فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابغوا من فضل الله * يعني الكسب والامر
حقيقة في الوجوب * قال وما ذكرنا من التفسير مروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه
قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى * فاذا قضيت الصلوة *
الاية وما نقل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه قال ان شئت فاخرج وان شئت فصل
الى العصر وان شئت فاقعد يدل على انه امر اباحة قوله (ومن هذا لاسل الاختلاف في
الموجب) اي وما يتعلق بالخاص الاختلاف في موجب الامر في معنى التكرار قد ثبت
بما ذكر في البابين ان الصيغة مخصوصة بالوجوب وان الوجوب يختص بهذه الصيغة ولا
يثبت غيرها فبعد ذلك اختلفوا في ان ذلك الوجوب المختص بالصيغة يوجب العموم
والتكرار ام يوجب فعلا واحدا خاصا حقيقة او حكما وهذا الباب لبيان

(باب موجب الامر)

في معنى العموم والتكرار قيل في الفرق بين العموم والتكرار ان العموم هو ان يوجب
اللفظ ما يحتمله من الافعال مرة واحدة لان العموم هو الشمول وادناه ان يكون الافعال
ثلاثة والتكرار ان يوجب فعلا ثم آخر ثم آخر فصاعدا وادناه ان يكون في فعلين *
وبيانه في قوله طلق العموم فيه ان يطلقها ثلاث تعليلات جلة والتكرار ان يطلقها واحدة
بعد واحدة * والظاهر ان المراد منهما الدوام وانهما مترادفان ههنا لان العموم لا يتصور
في الفعل المأمور به الا بتكرار والتكرار له في سائر الكتب الالفظة الدوام
او التكرار * ذكر في الميزان ان استعمال لفظ التكرار ههنا لا يراد به حقيقة لانه هو
عين الفعل الاول وهو لا يتحقق عند أكثر المتكلمين وانما يراد به تجدد امثاله على الترادف
وهو معنى الدوام في الافعال * وفي القواطع التكرار ان يفعل فعلا وبعد فرائض منه
يعود اليه * واعلم ان القائلين بالوجوب في الامر المطلق اختلفوا في اعادة التكرار *
فقال بعضهم انه يوجب التكرار المستوجب لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنع منه ويحتمل هذا عن
الزني وهو اختيار ابني اسحاق الاسفرائني من اصحاب الشافعي وعبد القاهر البندادي من اصحاب
الحديث وغيرهم * وقال بعض اصحاب الشافعي انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمل زيروى
هذا عن الشافعي رحمه الله * والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت من غير
قرينة والمحتمل لا يثبت بدونها وقال بعض مشايخنا الامر المطلق لا يوجب التكرار ولا
يحتمله لكن المعلق بشرط كقوله تعالى * وان كنتم جنبا فاطهروا * او المقيد بوصف كقوله

٧ سيرين لم يخه
وهذا الاصل
الاختلاف في الموجب
(باب موجب الامر)
في معنى العموم
والتكرار قال بعضهم
صيغة الامر توجب
العموم والتكرار وقال
بعضهم لا بل يحتمله
وهو قول الشافعي
وقال بعض مشايخنا
لا توجبه ولا يحتمله الا
ان يكون معلقا بشرط
او مخصوصا بوصف
وقال عامة مشايخنا
لا توجبه ولا يحتمله
بكل حال غير ان
الامر بالفعل يقع
على اقل جنسه
ويحتمل كله بدليله
مثال هذا الاصل
رجل قال لامرأته
طلق نفسك

تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما بتركه وتكرره وهو قول بعض اصحاب الشافعي عن قال انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله وهذا القول يستقيم على اصلهم لان الامر لما احتمل التكرار عندهم كان تعليقه بالشرط او الوصف قرينة دالة على ثبوت ذلك المحتمل فلما من قال انه لا يحتمل التكرار في ذاته. فهذا القول من غير مستقيم لانه لا اثر لتعليق والتقييد في اثبات مالا يحتمله اللفظ ولهذا لم يذكر القاضي الامام في التقويم لفظ ولا يحتمله وانما قال وقال بعضهم المطلق لا يقتضي تكرارا ولكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره * وقال شمس الائمة ايضا والصحيح عندي ان هذا ليس بمذهب علمائنا رحمهم الله هكذا قيل ولقائل ان يقول ليس يستبعد ان الامر المطلق لا يكون محتملا لا تكرار والمقيد بالشرط يحتمله او يوجب لان المقيد عين المطلق فلا يلزم من عدم احتمال المطلق التكرار عدم احتمال المقيد اياه والمذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعد به ممثلا ويمثله كل الجنس بدليه وهو النية وهو قول بعض المحققين من اصحاب الشافعي * قال ابو اليسر الامر بالفعل لا يقتضي التكرار ولا يحتمله معلقا كان او مطلقا وهو قول مالك والشافعي وعامة الفقهاء * وحاصل هذا القول ان العموم ليس بموجب الامر ولا يحتمل له ولكنه ثبت في ضمن موجه بدليل يدل عليه قوله (او قال ذلك لاجنبي) اي قال لاجنبي طلق امرأتى وانما جمع بينهما ليشير الى انهما سواء في هذا الحكم وان كان احدهما تملكا وتقوى ايضا حتى اقتصر على المجلس وامتنع الرجوع عنه والثاني توكيل محض حتى لا يقتصر على المجلس ويمتلك الرجوع عنه قوله (واقع على الثلاث عند بعضهم) وهم الفريق الاول لان الامر بالفعل يوجب التكرار والعموم عندهم فتلك هي او هو ان يطلق نفسها واحدة وثنتين وثلاثا جلة او على التفاريق كذا ذكره ابو اليسر وهذا اذا لم ينو الزوج شيئا او نوى ثلاثا فاما اذا نوى واحدة او ثنتين فينبغي ان يقتصر على ما نوى عندهم لانه وان اوجب التكرار عندهم الا انه قد يمنع عنه بدليل والنية دليل * وعند الشافعي ومن وافقه يقع على الواحدة وان نوى ثنتين او ثلاثا فهو على ما نوى وعندنا يقع على الواحدة ان لم ينو شيئا او نوى واحدة او ثنتين وان نوى ثلاثا فعلى ما نوى * فان طلقت نفسها ثلاثا وقمن جميعا وان طلقت نفسها واحدة فلها ان تطلق ثانية وثالثة في المجلس وكذا الوكيل اذا طلقتها واحدة له ان يطلقها ثانية وثالثة في المجلس وبعده ما لم ينزل اليه اشير في المبسوط قوله (لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر) الباء تتعلق بالطلب * واللام في المصدر بدل المضاف اليه وهو الامر او الضمير الراجع اليه * والذي صفة المصدر اي لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بمصدر ذلك الامر فان اضرب مختصر من قولك اطلب منك الضرب وانصر مختصر من قولك اطلب منك النصر كما ان ضرب مختصر من قوله فعل الضرب في الزمان الماضي والمختصر من الكلام والمطول في افادة المعنى سواء فان قولك هذا جوهري مضى محرق وقولك هذا نار سواء وقولك هذا شراب مسكر معتصر من العنب وقد غلى واشتد

او قال ذلك لاجنبي
فان ذلك واقع على
الثلاث عند بعضهم
وعند الشافعي يحتمل
الثلاث والمثنى
وعندنا يقع على
الواحدة الا ان ينوى
الكل وجه القول
الاول ان لفظ الامر
مختصر من طلب
الفعل بالمصدر الذي
هو اسم جنس الفعل
والمختصر من الكلام
والمطول سواء -

مع قولك هذا خير سواء فيكون قوله اضرب واطلب منك الضرب سواء واسم الفعل
وهو المصدر الذي دل عليه الامر اسم عام جنس الفعل اى شامل لجميع افراده لوجود حرف
الاستفراق * وفي بعض النسخ اسم علم جنسه اى اسم موضوع جنس الفعل لا لفعل واحد
والاصل في الجنس العموم فوجب القول بعمومه لان القول بالعموم فيما امكن القول به واجب
كما في سائر الفاظ العموم * واعتبروا الامر بالنهي فقالوا النهي في طلب الكف عن الفعل
مثل الامر في طلب الفعل وآتاه يوجب الدوام حتى لو ترك الفعل مرة ثم فعله يكون تاركا
لنهي فكذلك الامر بوجود حتى لو فعل المأمور به مرة ثم لم يفعله يكون تاركا للامر ولانه
لو اقتضى الفعل مرة وجب ان لا يجوز عليه النسخ ولا يصح الاستثناء منه لان النسخ يؤدي
الى البدء اذ الفعل الواحد لا يكون حسنا وقبيحا في زمان واحد والاستثناء يؤدي الى استثناء
الكل من الكل وكلاهما فاسد * واحتج الفريق الثاني بما ذكرنا ان الامر يختص من طلب
الفعل بالمصدر فيقتضى المصدر غير ان النابت به مصدر نكرة لان ثبوته بطريق الاقتضاء
للمجاجة الى تصحيح الكلام وبالنكر يحصل هذا المقصود فلا حاجة الى اثبات الالف واللام
فيه لانه ليس في صيغة الامر ما يدل على الالف واللام والنكرة في الاثبات تنقص
ولكنها تقبل العموم بدليل يقتضيه بها لانها اسم جنس وهو يقبل العموم الا ترى الى
قوله تعالى * لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا وصف الثبور بالثبوة ولولم
يحمل اللفظ العموم لما صح وصف الثبور بها * وبما ذكرنا ظهر الفرق بين الامر والنهي لان
المصدر في النهي نكرة في موضع النفي فيم ضرورة لما عطف فاماهاه في موضع الاثبات
فتخص اذا قام دليل على خلافه * فاما صيغة النسخ والاستثناء فلان ورودها عليه قرينة الدالة
على انه اراد به العموم كما ان الاستثناء في قولك ما رأيت اليوم الا زيدا دليل على ان المستثنى
منه انسان واستدلوا بحديث الاقرع بن حابس وهو مروي ابو هريرة رضي الله عنه ان
النبي صلى الله عليه وسلم قال * ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا وقال الاقرع بن
حابس اكل عام يارسول الله فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم اوجبت ولما استلظمت
مسؤاله وهو من فحشاء العرب وقول النبي عليه السلام ولو قلت نعم اوجبت دليل واضع
على ان الامر يحتمل التكرار * وقول الشيخ الا ترى الى قول الاقرع من جعل بقوله صلى
احتمال العموم ولو كان مع الواو لكان احسن * ونسك الفريق الثالث بالنسوس الواردة
في القرآن مثل قوله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس فانه يتكرر بتكرار الدلوك لتقيده به وقوله تعالى
* وان كنتم جنبا فاطهروا فانه يتكرر بتكرار الجنابة لتعلقه به * والسنة مثل قوله عليه السلام
* ادوا عن يميني * وقوله * في خمس من الابل السائمة شاة * اذ هي من ابدان خمس من الابل
السائمة شاة * وبان الشرط كالعلة فانه اذا وجد الشرط وجد المشروط مثل ما اذا وجدت
علة وجد المعلول بل اقوى منها لان تمام الشرط بانتفاء العلة بخلاف العلة لان
المعلول لا ينتفي بانتفاء العلة بالاتفاق ثم لا خلاف ان الامر المتعلق بالعلة يتكرر بتكررها فكذا

(التعليق)

واسم الفعل اسم عام
لجنسه فوجب العمل
بعمومه كسائر الفاظ
العموم ووجه قول
الشافعي هو ما ذكرنا
غير ان المصدر اسم
نكرة في موضع
الاثبات فوجب
الخصوص على
احتمال العموم الا ترى
ان نية الثلاث صحيحة
وهو عدد لا محالة
فكذلك المثني الا ترى
الى قول الاقرع بن
حابس في السؤال
عن الحج العامنا هذا
ام لا بد ووجه القول
الثالث الاستدلال
بالنصوص الواردة
من الكتاب والسنة
مثل قوله تعالى اقم
الصلوة لدلوك
الشمس وان كنتم
جنبا فاطهروا واحتج
من ادعى التكرار
بحديث الاقرع بن
حابس حين قال في
الحج العامنا هذا
يارسول الله ام لا بد
فقال عليه السلام
بل لا بد فلو لم يحتمل
اللفظ لما اشكل عليه

المتعلق بالشرط * واحتج من ادعى التكرار وهم الفريق الاول لا كازعم بعضهم ان هؤلاء فريق اخر غير الاولين الذين قالوا بالعموم بحديث الاقبح * والاحتجاج بطريقتين * احدهما ان الامر لو كان موجبه المرة ولم يقتض التكرار لعدلا اشكل عليه ولم يبق لسؤاله معنى كالمقال جوا مرة واحدة ولما اشكل عليه علم ان المرة ليست بمقتضاء فيلزم ان يكون مقتضاء التكرار ضرورة اتفاقنا على ان مقتضاء احدهما * ولا يمارض بانه لو كان موجبه التكرار لما اشكل عليه ايضا كالمقال جوا اشكل عام لانه قد عرف ان موجب الامر التكرار ولكنه قد علم من قواعد الدين ان الحرج فيه منفي وفي حله على موجب حرج عظيم فاشكل عليه فلذلك سأل * الا ترى ان النبي عليه السلام لما عرف وجه اشكاله كيف اشار في قوله * ولو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم * الى انتهاء التكرار لضرورة لزوم الحرج والا كان موجب التكرار * والثاني ما ذكر في التقويم واليه اشار المصنف ان الامر لو لم يحتمل الوجهين لما اشكل عليه لان موجب اللفظ اذا كان واحدا لا يشبه على السامع اذا كان من اهل اللسان ولما احتمل ما التكرار من المرة يجرى مجرى العموم من الخصوص وجب القول بالعموم حتى يقوم دليل الخصوص قوله (ولما ان لفظ الامر اى سلمنا ان صيغة الامر اختصرت لمناها من طلب الفعل ولكن لفظ الفعل الذي دلت عليه الصيغة فرد سواء قدرته معرفا كالمقال الفريق الاول او منكرا كالمقال الفريق الثاني واليه اشار بقوله تطلقا او التطلق ولين الفرد والعدد تناف لان الفرد مالا تركب فيه والعدد متركب من الافراد والتركب وعدمه متنافيان فكما لا يحتمل العدد معنى الفرد مع ان الفرد موجود في العدد فكذلك لا يحتمل الفرد معنى العدد مع انه ليس بموجود فيه اصلا فثبت انه لا دلالة لهذا اللفظ على عدد من الافعال كالضرب لا يدل على خمس ضربات او عشر ضربات ولا يحتمل ذلك بل دلالة على مطلق الضرب الذي هو معنى واحد * وقوله مثل قول الرجل متصل بمجموع قوله لفظ الامر صيغة اختصرت الى قوله فرد * وقوله وكذلك اى وكلف الفعل الذي اقتضاء الامر سائر الاسماء المفرد اى جميع اسماء الاجناس التي صيغتها صيغة فرد فرد * والمصادر اى سائر المصادر التي تقتضيها الافعال مثل الماضي والمضارع فرد معترض * والفرض من اراده ان يبين حكم سائر اسماء الاجناس انها لا يحتمل العدد كما لا يحتمل الامر التكرار * وان يمنع كون اسم الجنس عاما او قابلا للعموم على ما زعمه الخصوم ولهذا قال وهما اى تطلقا والتطلق اسمان مفردان ايسا بصيغة جمع ولا عدد قوله (وكذلك الامر) عطف على النظير اى ومثل قول الرجل طلق الامر بسائر الافعال في ان الثابت به لفظ فرد لا اسم عدد * والمقصود منه ان يبين ان كون المصدر المنكر او المرفوع الثابت بالامر فردا ليس مختصا بقوله طلق بل هو مستمر في جميع الاوامر قوله (الا انه اى المصدر الثابت بالامر اسم جنس جواب عما يقال انه لما كان فردا غير محتمل للعدد ينبغي ان لا يوضح في قوله طلق نية الثلاث لانه عدد بلا شبهة كما لا يوضح

ولما ان لفظ الامر صيغة اختصرت لمناها من طلب الفعل لكن لفظ الفعل فرد وكذلك سائر الاسماء المفردة والمصادر مثل قول الرجل طلق اى اوقى طلاقا او افعل تطلقا او التطلق وهما اسمان مفردان ليسا بصيغة جمع ولا عدد وبين الفرد والعدد تناف وكما لا يحتمل العدد معنى الفرد بل يحتمل الفرد معنى العدد ايضا وكذلك الامر بسائر الافعال كقولك اضرب اى اكتبب ضربا او الضرب وهو فرد بمنزلة زيد وعمر وبكر فلا يحتمل العدد الا انه اسم جنس له كل وبعض فالبعض منه الذي هو اقله فرد حقيقة وتحكما

نية التثنية عندكم * فاجاب عنه بانه مع كونه فردا اسم جنس وانه يقع على الادنى للتيقن
بفرديته ويختل كله باعتبار معنى الفردية فيه لا باعتبار كونه متعددًا فانك اذا عدت الاجناس
وقلت اجناس التصرفات المشروعة النكاح والطلاق والعناق والبيع والابارة وكذا وكذا *
كان هذا اى الطلاق مع جميع اجزائه واحدا منها * الا ترى انه يصح وصفه بالوحدة فيقال
الطلاق جنس واحد من التصرفات كما يصح ان يقال الحيوان جنس واحد من الموجودات
ولا يقدح كونه ذا اجزاء في الخارج في توحيده من حيث الجنس لان ذلك باعتبار المعنى الذهني
ولا تعدد فيه فلما كان فردا من حيث المعنى صح ان يكون مختل اللفظ فاما ما بين الكل والاقل فليس
بفرد بوجه فلا يكون مختل اللفظ البتة فلهذا لا تعمل فيه النية لان النية لتعيين مختل اللفظ لا لاثبات
مالا يمتحله * وقوله كالانسان فرد الى آخره يمتحل * يمين * احدهما انه فرد من حيث هو
جنس وان كان ذا اجزاء اى افراد في الخارج كزيد وعمر فكذا الطلاق ووجه التشبيه
ظاهر * والثاني ان الانسان الذى هو في الخارج واحد كزيد مثلافرد حقيقة من حيث هو
آدمي وان كان ذا اجزاء في نفسه اى اطراف واعضاء كالرأس واليد والرجل فكذا الطلاق
واحد من حيث انه جنس وان كان ذا اجزاء ثلث * فصار هذا الاسم الفرد اى الطلاق
او اسم الجنس * وقوله ولا صورة ولا معنى تأكيد لقوله ليس بفرد حقيقة ولا حكما وبوجه
ما ذكره شمس الائمة رحمه الله ولا تعمل نية التثنية اصلا لانه ليس فيه معنى الفردية صورة ولا
معنى فلم يكن من محتملات الكلام اصلا * ويعوز ان يكون قوله حقيقة ولا حكما احترازا
عما ذكره من الاقل والكل وقوله ولا صورة ولا معنى احترازا عما ساند كرويه وان يكون فردا
صيغة او دلالة اى ما بين الكل والاقل ليس بفرد حقيقة كالاقل اذهو متعدد ولا حكما
كالكل اذهو دونه * ولا صورة اى صيغة كماء او الماء في قوله لا اشرب ماء او الماء وهو
ظاهر * ولا معنى كالنساء في قوله لا تزوج النساء لانه صار عبارة عن الجنس باعتبار اللام وهو
ليس كذلك (فان قيل كيف يقال انه لا يمتحل العدد ولو قرن به على سبيل التفسير لاستقام
كقول الرجل لاخر طلق امرأتى مرتين او ثلاث مرات وكانت المرة نعتا على التفسير ولو لم
يتمحله لما صح ذلك وكذلك تقول صم ابدا واما كثيرة فلنا هذا القرآن لم يصح لعله على سبيل
التفسير للمحتمل ولكن على سبيل التغير الى معنى اخر ما صك كان يتمحله مطلقه بل يمتحل
التغير اليه كما يصح قران الشرط بالطلاق والاستثناء بالجملة على سبيل تغير موجب الى وجد
اخر لا على سبيل بيان موجب المطلق منه فان قول القائل انت طالق ثلاثا لا يمتحل التأخر
ولان اثنين ولو قال الى شهر او الا واحدة تأخر الى شهر ولم يقع الاثنان * ولهذا قالوا اذا
قرن بالصيغة ذكر العدد في الابقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا باصل الصيغة حتى لو قال
لامراته طلقك ثلاثا او قال واحدة فانت قبل ذكر العدد لم يقع شئ فبين ان عمل هذا القرآن
في التغير لا في التفسير لان التفسير يكون مقررا للحكم المفسر لا مغيرا له * يوضحه انه
لو قال لامراته امرتك بيدك فطلق نفسك او اختارى فطلق نفسك فقالت طلق نفسي او

واما المطلقات الثلاث
فليست بفرد حقيقة
بل هي اجزاء متعددة
ولكنها فرد حكما
لانها جنس واحد
فصارت من طريق
الجنس واحدا الا ترى
انك اذا عدت
الاجناس كان هذا
باجزائه واحدا
فكان واحدا من
حيث هو جنس وله
ايضا كالانسان فرد
من حيث هو آدمي
ولكنه ذو اجزاء
متعددة فصار هذا
الاسم الفرد واقعا
على الكل بصفته
واحد لكن الاقل فرد
حقيقة وحكما من كل
وجه فكان اولي
بالاسم الفرد صيد
اطلاقه والاخر محتملا
فاما ما بين الاقل والكل
فعدد محض ليس
بفرد حقيقة ولا حكما
ولا صورة ولا معنى
فلم يمتحله الفرد

اخترت نفسى يقع الطلاق باينا اعتبارا للفسر وهو اختارى او امرك يدك لان طلقى
تفسيره ولو قال اختارى تطليقة او امرك يدك فى تطليقة فطلقت نفسها او اختارت نفسها
فهى رجعية لان التطليقة لم توضع على وجه التفسير بل خيرها فى التصريح فكان رجعية
كذا فى الجامع الصغير للترمذى * فاما النصب فليس على التفسير ولكن لقيامه مقام
المصدر فان قوله طلقت امرأتى ثلاث مرات معناه تطليقات ثلاثا كذا فى التقويم واصول
شمس الائمة وقال الغزالي فى المستصفى فان قيل فلو فسر بال تكرار فقد فسر بمحتمل او كان ذلك
الحاق زيادة كما لو قال اردت بقولى اقل اقل زيدا وبقولى صم اى يوم السبت خاصة فان
هذا تفسير بما ليس يحتمله اللفظ بل ليس تفسيراً انما هو ذكر زيادة لم يوضع اللفظ المذكور
لها لا بالاشتراك ولا بالخصيص قلنا لا نلهم عندنا انه ان فسر بعدد مخصوص كسبعة او عشرة
فهو اتمام زيادة وليس بتفسير اذ اللفظ لا يصلح لدلالة على كمية وعدد وان اراد استغراق
العمر فقد اراد كلية الصوم فى حقه فان كلية الصوم شئ فرد اذ له حد واحد وحقيقة
واحدة فهو واحد بالنوع كما ان الصوم الواحد واحد بالعدد فاللفظ يحتمله ويكون ذلك
باينا للمراد لا استيناف زيادة ولهذا لو قال انت طالق ولم يخطر بباله عدد كانت الطلقة
الواحدة ضرورة لفظه فيقتصر عليها ولو نوى الثلاث نفذت لانه كلية الطلاق فهو
كالواحد بالجنس او بالنوع ولو نوى طلقين فالافوض ما قاله ابو حنيفة رحمه الله وهو انه
لا يحتمله فان قيل الزيادة التى هى كالثمة لا تصلح ارادتها باللفظ فانه لو قال طلقت زوجتى وله
اربع نسوة وقال اردت زينب بين وقوع الطلاق من وقت اللفظ ولولا احتماله لوقع من
وقت التعيين قلنا بل الفرق افوض لان قوله زوجتى مشترك بين الاربع يصلح لكل واحدة
فهو كإرادة احد المسميات بالمشارك اما الطلاق فوضوح المعنى لا يتعرض للعدد والصوم لمعنى
لا يتعرض للعشرة وليست الاعداد موجودة ليكون اسم الصوم مشتركاً بينها اشتراك الزوجية
بين النسوة الى هنا كلامه رحمه الله * وبما ذكرنا تبين ان صحة الاستثناء لا يدل على انه يحتمل
التكرار والعدد لان ذلك بمنزلة قرينة دالة على انه اريد به ما هو محتمله وهو الكل او الحق
به على وجه الزيادة ما ليس بمحتمله لغة فكانه قيل فى قوله صم الا يوم السبت صم الايام
كلها الا يوم السبت او صم الاسبوع الا يوم السبت ﴿ فان قيل ﴾ قوله طلقناك فى اقتضاء
المصدر لغة مثل قوله طلق اذ معناه فعلت فعل الطلاق كما ان معنى الامر افعل فعل الطلاق
فهلا صحت فيه نية الثلاث بما ذكرتم ومن اين وقع الفرق ﴿ قلنا ﴾ انما لا يصح فيه
نية الثلاث كما لا يصح نية الثنتين لانه اخبار والخبر لا يقتضى وجود الخبر به ليصح فان
الخبر خبر وان كان كذبا ولا اثر له فى ايجاده ايضا لان الخبر به لا يصير موجودا بالاخبار
فى الزمان الماضى ولكن يقتضى وجوده ليكون صحيحا فى الحكمة بان يكون صدقا فكان
ثابتا ضرورة الصدق وهى يرتفع بالواحدة غير ان الشرع جعله انشاء فقتضى ما كان
يقتضيه الاخبار وهو الواحدة فاما قوله طلق فامر وله اثر فى ايجاد المأمور به على ما بينا

فصار مذكورا فكان التعميم داخلا على المذكور فكان حكما اصليا فلماذا صححت فيه نية
 الثلاث كذا في مختصر التقيوم * واما ما ذهب اليه الفريق الثالث فغير صحيح لانه لا اثر
 للشرط في التكرار لان قوله اضربه ان لم يقتض التكرار فقوله اضربه قائما او
 ان كان قائما لا يقتضيه ايضا بل لا يزيده الا اختصاص الضرب الذي يقتضيه الاطلاق
 بحالة القيام وهو كقوله لو كيله طلق زوجتي ان دخلت الدار لا يقتضي التكرار بتكرار
 الدخول فكذلك قوله تعالى * فن شهد منكم الشهر فليصمه * واذ اذالت الشمس فصل كقول
 الرجل لزوجه من شهد منكم الشهر فلتطلق نفسها فن زالت عليها الشمس فلتعلق نفسها *
 واما تكرار او امر الشرع فليس من موجب الامة بل بدليل شرعي في كل شرط فقد قال * والله على
 الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا * ولا يتكرر الوجوب بتكرار الاستطاعة فان احالوا ذلك
 على الدليل احلنا ما تكررا ايضا على الدليل كيف ومن كان جنبا فليس عليه ان يظهر اذا لم يرد
 الصلوة فلم يتكرر مطلقا لكن اتبع فيه موجب الدليل كذا ذكر الغزالي رحمه الله واما
 اعتبارهم الشرط بالعلة فضعيف لان العلة موجبة للحكم والموجب لا ينفك عن الموجب فاما
 الشرط فليس بموجب ولهذا يوجد الشرط بدون المشروط والمشرط بدون الشرط عندنا
 يوضح الفرق بينهما ان الحكم يقتصر بثبوته على العلة ولا يحتاج الى امر آخر وثبوت المشروط
 لا يقتصر على الشرط بل يحتاج الى موجب بوجبه وهو العلة * واما الشرط والمذكورة
 فيما استشهدوا فعال او في معنى العلل فلها تكرر الاوامر بتكررها قوله هو وكذلك
 سائر اسماء الاجناس * اي وكالمصدر الثابت بالامر سائر اسماء الاجناس اي جسيما او باقيا
 في وقوعه على الاقل واحتماله للكل دون العدد اذا كانت فردا صيغة اي لم يكن صيغته صيغة
 تثنية ولا جمع سواء كانت معرفة او منكرة مثل ماء او الماء في عمن الشرب او دلالة بان كانت
 صيغته صيغة جمع قرنت به الام التعريف او الاضافة مثل العبيد وبنى ادم في عمن الكلام * فاما
 قدرا من الاقدار المتخللة بين الحدين وهما الاقل والكل فلا اي لا يستعمله اللفظ * فان نوى
 كوزا او كوزين او قدحا او قدحين لا يعمل نيته وقدرا منهسوب بلا يستعمله المقدر وليس
 من شرط امدخوله في الرفوع البتة بل يجوز دخوله في المنسوب كافي وقوله تعالى * فاما
 اليتيم فلا تقهر * ونحوه قوله (واما الفرد دلالة الى آخره) اصل ان اللام للتعريف
 فان دخلت على معهود وهو الذي عرف وعهدا بالذكور وبغيره من الاسباب فهي تعرف
 ذلك المعهود ويسمى هذا تعريف العهد وهو الاصل فيه وهو في الحقيقة تعريف فرد من
 افراد الجنس كقولك فعل الرجل كذا تريد رجلا بعينه قال تعالى * كما ارسلنا الى فرعون
 رسولا فمضى فرعون الرسول * اي ذلك الرسول بعينه * وان لم يكن ثم معهود فهي لتعريف
 نفس الحقيقة مع قطع النظر عن عوارضها وهي انزلة المعهود لحضورها في الذهن
 واحتياجها الى التعريف ويسمى هذا تعريف الجنس * ثم الحقيقة في ذاتها لما كانت صالحة
 للتوحد والتكثر لتحققها مع الوحدة والكثرة كانت اللام في تعريف الحقيقة للاستغراق

وكذلك سائر اسماء
 الاجناس اذا كانت
 فردا صيغة او دلالة
 اما الفرد صيغة مثل
 قول الرجل والله لا
 اشرب ماء او الماء
 انه يقع على الاقل
 ويحتمل الكل فاما
 قدرا من الاقدار
 المتخللة بين الحدين فلا
 فكذلك لا تأكل طعاما
 او ما يشبهه واما الفرد
 دلالة مثل قول الرجل
 والله لا تزوج النساء
 ولا اشترى العبيد ولا
 اكلم بنى ادم ولا اشترى
 الثياب ان ذلك يقع على
 الاقل ويحتمل الكل لان
 هذا جمع صار مجازا
 عن اسم الجنس لانا
 اذا ابقيناه جمعا لفا
 حرف العهد اصلا
 واذ جعلناه جنسابا
 اللام لتعريف الجنس
 وبقي معنى الجمع من
 وجه في الجنس فكان
 الجنس اولى قال الله
 تعالى لا يحل لك النساء
 وذلك لا يخص بالجمع
 فصار هذا وسائر
 اسماء الجنس سواء

وغيره بحسب اقتضاء المقام فان امكن ارتباط الحكم بجميع افراده فاللام للاستغراق مفردا
كان اللفظ او جمعا نحو قوله تعالى «ان الانسان لفي خسر» وقوله جل ذكره «الرجال قوامون
على النساء» وان لم يمكن فاللام لنفس الجنس دون الاستغراق والعهد نحو قوله تعالى
اخبارا عن يعقوب عليه السلام «واخاف ان يأكله الذئب» ويقع على اقل ما يحتمله اللفظ وهو
الواحد في المفرد بالاتفاق وكذا في الجمع عندنا * وذكر صاحب الكشف فيه ان الفرق بين لام
الجنس داخلة على المفرد وبينها داخلة على المجموع هو انها اذا دخلت على المفرد كان صالحا لان
يراد به الجنس الى ان يحاط به وان يراد به بعضه الى الواحد واذا دخلت على المجموع صلح ان يراد
به جميع الجنس وان يراد به بعضه لا الى الواحد لان وزائه في تناول الجمعية في الجنس وزان المفرد
في تناول الجنسية والجمعية وفي حل الجنس لافي وحدانه وكذا ذكر صاحب المفتاح فيه فقال
فيما تذر حله على الاستغراق حل على اقل ما يحتمله وهو الواحد في المفرد والعدد الزائد على
الاثنين بواحد في الجمع فلا يوجب في مثل حصل الدرهم الا واحد وفي مثل حصل
الدرهم الثلاثة * ووجهه انه امكن رعاية الصيغة مع اعتبار حرف التعريف
فيحصل حرف التعريف للجنس مراعى فيه الجمعية رعاية للمعنيين فلما جعله مجازا
عن الفرد مع امكان العمل بالحقيقة فقير شديد * قلنا اذا دخلت في الجمع بطل معنى
الجمعية اى لم يبق مقصودا في الكلام وصار مجازا عن الجنس اى صار كاسم المفرد المعروف باللام
وذلك لانه اجتمع ههنا صيغة الجمع وحرف التعريف فلو اعتبر صيغة الجمع لزم الغاء حرف
التعريف لانه اما العهد او للجنس ولا يمكن ان يجعل للعهد اذ ليس في اقسام الجمع معهود يمكن
صرفها اليه لان الجمع لم يوضع لعدد معين بل هو شايع كالنكرة ولا يمكن ان يجعل للجنس ايضا
مع اعتبار الصيغة لان اعتبارها يقتضى ان يكون الجمع فيها مقصودا وجعل اللام للجنس ينافيه
لان اسم الجنس دلالة على نفس الحقيقة مع قطع النظر عن الدوارض وكون الجمع مقصودا
مع قطع النظر عنه متنافيان * ولو اعتبر حرف التعريف فجعل للجنس وجعلت الصيغة
مجازا عن الفرد لم يبلغ معنى الجمعية بالكلية لان في الجنس معنى الجمع من وجه وان لم يكن
مقصودا اذ هو مشتمل على الافراد اما تحقيقا وتوهمها فكان اعتبار حرف التعريف اولى
من اعتبار الصيغة اذ فيه جمع بين المعنيين من وجه فكان اولى من الغاء احدهما بالكلية *
وما ذكرنا مؤيد بالنص والعرف اما النص فقوله تعالى «لا يحمل لك النساء من بعد» ولم يكن
الخطر متعلقا بالجمع بل كان حرم عليه صلى الله عليه وسلم الفرد فصاعدا وقوله تعالى
«والخيل والبغال والحمير» اراد به الجنس لا الجمع «واما العرف» فانه يقال فلان يحب النساء
وفلان يخالط الناس وانما يراد به الجنس فلماذا جعلنا مجازا عن الجنس فهذا معنى قوله فرد
دلالة * قال شمس الاسلام الاوزجندى فاذا بطل معنى الجمع يتناول الادنى بحقيقته اى
بحقيقة الفردية مع احتمال الكل بحقيقته * ولا يلزم على ما ذكرنا قولها خالعتى على ما في
يدى من الدارهم وليس في يدها شئ حيث يلزمها ثلاثة دراهم لادرهم واحد ولا قوله
لا كله الايام او الشهور حيث يقع على العشرة عند ابى حنيفة وعلى الجمعة والسنة عندهما

لا على اليوم الواحد والشهر الواحد * لاننا نقول انما يجعل اللام في الجمع للجنس اذا لم يمكن
 صرفه الى معهود حتى لو امكن تصريفه اليه كما في قولك كنت اليوم مع التجار ولقيت
 الفقهاء تريد قوما باعياهم قد جرت عادتك بلقائهم وقدا مكن ههنا لان قولها ما في يدي ما
 يتناول الدراهم وغيرها ومن الدراهم بيان له فوجب صرف اللام اليه * وكذا ايام الجمعة
 وشهور السنة معهودة بين الناس فيجب صرف اللام اليها عندهما * فاما ابو حنيفة رحمه
 الله فقد جعل الاسم معهودا على الثلاثة فصاعدا الى العشرة فصرف اللام الى اكثر هذا
 المعهود احتياطا كذا ذكر الشيخ في شرح الجامع * اذ عرفنا هذا جئنا الى بيان المسائل
 فنقول اذا قل والله لا اشرب ماء او الماء او لا آكل طعاما او الطعام انه يقع على الادنى لانه
 هو المتيقن به وهو الكل ولا غيره فيكون فيه معنى الجنسية ايضا * فان نوى الكل
 صححت نيته فيما بينه وبين الله تعالى حتى لا يبحث اصلا لانه نوى محتمل كلامه لانه فرد من
 حيث انه اسم جنس لكنه عدد من وجه فلم يتناوله الفرد الابائية كذا في شرح الجامع
 للمصنف * وهذا يشير الى انه لا يصدق قضاء ان كان اليين بطلاق او نحوه لانه خلاف
 الظاهر اذا الانسان انما يمنع نفسه باليمن عما يقدر عليه وشرب كل المياه ليس في وسعه وفيه
 تخفيف عليه ايضا * وكذا اذا حلف لا يتزوج النساء او لا يكلم العبيد او لا يشتري
 الثياب يقع على الادنى على احتمال الكل * وكذا لو حلف لا يكلم بني آدم لانا اذا
 جئلنا على حقيقة الجمع بطلت الاضافة لانها التعريف بمنزلة اللام ولا تعريف لشيء من
 انواع الجمع واذا جئلنا على الجنس حصل به تعريف الجنس مع العمل بالجمع فصار اولى *
 فان نوى الكل في هذه المسائل صححت نيته ولا يبحث ابدا * قال شمس الاسلام قالوا
 واطلاق الجواب دليل على انه يصدق قضاء وديانة ان كان اليين بطلاق او نحوه لانه نوى
 حقيقة كلامه * وعن ابي القاسم الصنفار رحمه الله انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا
 ثبتت الابائية فصار كأنه نوى الجواز * ولا يذهب بك الوهم كاذب بالبعض الى انه ينبغي ان لا
 ينقد اليين عند ارادة الكل لان كلام جميع الناس وتزوج جميع النساء وشراء جميع العبيد غير
 متصور كما ينقد في قوله لا شرب الماء الذي في الكوز ولا ماء فيه لعدم تصور شرب الماء المعدوم
 لان شرط البر في مسألة الكوز شرب الماء وهو غير متصور فاما شرط البر في هذه المسائل
 فعدم الكلام والتزوج والشراء وهو متصور * فان حلف لا يتزوج نساء او لا يشتري
 عبيدا فهذا على الثلاثة بما ذكر لان دلالة الجنس عدمت ههنا فوجب العمل بعصبة الجمع
 وادناه ثلاثة * فان نوى به ما زاد على الثلاثة قالوا يكون مصداق لانه نوى حقيقة كلامه وعلى
 قول ابي القاسم لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الابائية وفيه تخفيف فلا يصدق
 قضاء * فان نوى الواحد بما ذكر صححت نيته لان الجمع يذكر ويراد به الواحد فقد نوى
 ما يحتمله لفظه وفيه تغليب عليه فيصدق بخلاف ما لو قال ان تزوجت ثلاث نسوة فكذا
 وقال غيبته الواحدة لا يصدق وان كان فيه تغليب لانه نوى الخصوص في العدد وذلك

لا يصح الا بطريق الاستثناء * واعلم ان اللام وحدها هي حرف التعريف عند سيبويه
والهمزة قبلها همزة وصل مجلوبة للابتداء كهمزة اسم وابن وعند الخليل كلمة التعريف ال
كهل وبلى وانما استمر التخفيف بالهمزة لكثرة الاستعمال فالشيخ بقوله انما حرف العهد وقوله
بقى اللام اشار الى مذهب سيبويه حيث لم يقل حرف العهد وبقي الالف واللام كما قال غيره
قوله (وانما اشكل) جواب عما تمسك به الفريقان الاولان من سؤال الاقرع فقال
لم يكن سؤاله بناء على الاحتمال الذي ذكروه بل انما كان لانه عرف ان سائر العبادات
متعلقة باسباب متكررة مثل تعلق الصلوة بالاوقات والصوم بالشهر والزكاة بالاموال
النامية ولهذا تكررت بتكرار النماء وقد رأى الحج متعلقا بالوقت الذي هو متكرر بحيث لم
يصح ادائه قبله وبالبيت الذي ليس هو بمتكرر فاشتبه عليه فلهذا سئل لالكون الامر
للتكرار لغة * ومعنى قوله عليه السلام لو قلت نعم لوجبت اى لو قلت نعم يجب في كل عام
لوجبت فريضة الحج في كل عام وح صار الوقت سببا فانه عليه السلام كان صاحب
الشرع واليه نصب الشرائع كذا ذكر الشيخ في شرح التقويم * السارق لا يؤتى على
اطرافه الاربعة عندنا ولكن يحبس حتى يحدث توبة وعند الشافعي رجه الله يؤتى على
الجميع لان الله تعالى نص على الايدي بلفظ الجمع وضافها الى السارق والسارقة فوجب
الاستغراق كقولك عبيدا فيدخل اليسار كاليمين في الحكم بمطلق الاسم كافي الطهارة
ولا يحمل على اليمين لان فيه ابطال الاطلاق وذلك يجري مجرى النسخ عندكم * ولان فيه ابطال
صيغة الجمع لانه لا يكون لسارق وسارقة ايمان بل لهما ايمان فثبت ان اليسار محل القطع
كاليمين وكيف لا واليسار آلة السرقة كاليمين وفوق الرجل اليسرى فيكون محل القطع
الان في المرة الثانية يثبت المحل للرجل بالسنة والاجاع فلا يوجب ذلك انتفاء المحل
الثابت بمطلق الكتاب * ولنا قرأة عبدالله بن مسعود رضي الله عنه * فاقطعوا ايمانها وهذه
القرأة من قرأة العامة بمنزلة المقيد من المطلق فيصير كانه قال فاقطعوا ايمانها من الايدي
فلا يتناول اليسرى فهذا قيد جاء في الحكم لان الواجب قطع يد فاذا قيدت باليمين كان
القيد زيادة وصف يثبت فيه كافي قوله تعالى * فصيام ثلاثة ايام متتابعات * فيرتفع الاطلاق
بالقيد ويوجب الحمل والاجاع وكان كرجل قال لا خراشني عبدا من عبيدي ثم قال صيت
سالم والدليل عليه ان في المرة الثانية لا يقطع اليسرى ويقطع الرجل فلو كان النص
متناولا لليسرى لم يحز قطع الرجل مع بقاء البدلان مع بقاء المنصوص لا يجوز العدول الى
غيره * واذا ثبت التقيد في النص جعلت صيغة الجمع مجازا عن التثنية ضرورة كقوله
تعالى * فقد صغت قلو بكماء * كيف والعمل بصيغة الجمع غير ممكن على ما ذكرنا فثبت ان اليسار
لم يدخل في النص وانه لم يتناول الا اليمين وان استدلال الخصم بالآية غير صحيح وكذا
بالقياس اذ لا مدخل له في الحدود * ثم الشيخ خرج هذه المسئلة على الاصل الذي بينه
فقال وعلى هذا الاصل اى على ما ذكرنا ان اسم الجنس لا يحتمل العدد لانه فرد *

وانما اشكل على
الاقرع لانه اعتبر
ذلك بسائر العبادات
وعلى هذا يخرج ان
كل اسم فاعل دل
على المصدر لغة مثل
قوله تعالى والسارق
والسارقة لم يحتمل
العدد حتى قلنا
لا يجوز ان يراد
بالآية الا الايمان
لان كل السرقات
غير مراد بالاجماع
فصار الواحد
مرادا وبالفصل
الواحد لا يقطع الا
واحد

يخرج ان كل اسم فاعل * وقوله دل على المصدر لغة صفة لفاعل واحترز به عن اسم
الفاعل اذا جعل علما مثل الحارث والقياسم فانه لا يدل على المصدر * وقوله لم يحتمل
العدد خبران (فان قيل) فالضمير المستكن في لم يحتمل ان جعل راجعا الى كل اسم
فاعل كما هو مقتضى الكلام لم يبق له تعلق بالمقصود وهو نفي القطع في المرة الثالثة وان
جعل راجعا الى المصدر لا يخلو التركيب عن نوع خلل اذا خبر لا بد ان يكون محكوما به
على المبتدأ وهو اسم ان هنا وعلى تقدير كونه راجعا الى المصدر لا يكون كذلك (قلنا)
دأب المشايخ النظر الى المعنى لا الى التركيب كذا سمعت عن شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين
قدس الله روحه غير مرة ولما كان بناء الباب لبيان ان المصدر لا يعتمد العدد لا يخفى على الفطن
ان المقصود منه نفي احتمال العدد من المصدر لا عن الفاعل وتصار من حيث المعنى كانه قال وعلى
هذا يخرج ان كل مصدر دل عليه اسم فاعل لا يحتمل العدد كما مصدر الذي دل عليه الامر * ورأيت
في بعض النسخ ولم يحتمل العدد بالواو فعلى هذا يكون الخبر قوله دل على المصدر ولا يرد السؤال *
ثم لما لم يحتمل المصدر الثابت بلفظ السارق العدد لا يجوز ان يراد بالآية الا الايمان وذلك لانه لما
لم يحتمل العدد لا بد من ان يراد به الكل او الاقل ولا يجوز ان يراد به الكل لان كل السرقات التي
توجد منه لا يعلم الا باخر العمر فيؤدي الى ان لا يقطع وان سرق الف مرة الا عند الموت
وقد انعقد الاجماع على خلافه فتعين ان المراد سرقة واحدة فكأنه قيل الذي فعل سرقة
والتي فعلت سرقة فاقطعوا ايديهما * ثم ظاهر هذا الكلام يقتضي ان يقطع اليدين
جميعا بسرقة واحدة وهو غير مراد بالاجماع ايضا فتبين ان الواجب بالآية قلع يد واحدة
لسرقة واحدة في حق كل سارق وسارقة * ثم هذا اليد الواحدة اما ان تكون اليمنى
او اليسرى وقد ثبت ايضا بالاجماع وبالسنة قولوا وفعلا وبقرائة ابن مسعود رضي الله عنه ان
قطع اليمنى مراد بالآية فلم يبق قطع اليسرى مراد بها ضرورة فهذا معنى قوله لم يحتمل العدد حتى
قلنا الى اخره * ولو كان احتملا للعدد كما زعم الخصم لجاز ان يثبت قلع اليسرى بالآية كاليمنى
وصار التقدير الذي سرق سرقات والتي سرقت سرقات فاقطعوا من كل واحد منهما بكل واحدة
منها يد * وذكر في طريقة الخلاف للامام البرغري بهذه العبارة اما قرأة العامة فلا يمكن العمل بها
لان الله تعالى لم يذكر السرقة انما ذكر اسم السارق وهذا يقتضي السرقة ولا يتناول الا سرقة
واحدة وبالاجماع لا يقطع بسرقة واحدة الا بد واحدة فان كانت قرأة العامة معمولا بها
لقطعت اليدين كلاهما بالمرّة الاولى لأن العقوبة المذكورة جزاء جنابة واحدة كالجلد مائة في الزنا
وآجمعان بالسرقة الواحدة لا يقطع الا اليدين عرفنا ان هذه الآية لا يتناول الا اليمنى (فان قيل)
قد ثبت تكرار الجلد بتكرار الزنا من شخص واحد مع ان المصدر وهو الزنا لا يدل على التكرار
والعدد كما قلتم في السرقة فليكن السرقة كذلك (قلنا) قد ثبت في قواعد الشرع ان المصدر
في مثل هذا الكلام علة للمحكم فان ناعلة والجلد حكمه فتكرر بتكرره لبقاء محل الحكم وهو
البدن فاما السرقة فعلة للقطع ايضا الا ان حكمها الثابت بالنص قطع اليمنى وبقطعها مرة

لم يبق حكم المحل أصلاً كما بعد المرة الثالثة عندكم فلهذا لا يتكرر الحكم بتركها قوله (وموجب الأمر الى آخره) واعلم ان الثابت بالأمر وهو الواجب ينقسم بحسب نفسه الى معين ككثر الواجبات* والى مخير كاحد الاشياء الثلاثة في كفارة اليمين* وبحسب فاعله الى فرض عين كعامة العبادات والى فرض كفاية كصلوة الجنازة والجهاد وبحسب وقته الى موسع كالصلوة والى مضيق كالصوم والى اداء وقضاء كما يذكره الشيخ ذكرامة هذه الاقسام وبدأ بتقسيم الاداء والقضاء فقال وموجب الامر على ما مفسرنا يتنوع نوعين * قيل معناه الواجب بالأمر نومان اداء وقضاء وكل واحد منهما نوعان حسن لمعنى في عينه وحسن لمعنى في غيره لأن كلاهما في موجب الامر والمأمور به حسن لا محالة* وقيل معناه ان موجب الامر يتنوع نوعين احدهما في صفة قائمة في الموجب والثاني في صفة قائمة في غير الموجب ثم الاول يتنوع نوعين وهما الاداء والقضاء وهذه صفة راجعة الى نفس الموجب كما ترى والثاني يتنوع نوعين ايضا وهما الموقت وغير الموقت والوقت صفة راجعة الى غير الموجب* والذي يدور في خلدنا ان معناه ان موجب الامر الى الثابت بالأمر وهو الواجب على ما مفسرنا ان الامر للايجاب* يتنوع نوعين وهما الاداء والقضاء* وكل واحد من الاداء والقضاء يتنوع نوعين ايضا وهما الاداء المحض وغير المحض والقضاء المحض وغير المحض فحصل الاقسام اربعة ثم ينقسم الاداء المحض الى كامل وقاصر والقضاء المحض الى القضاء بمثل معقول وبمثل غير معقول فصار الاقسام ستة فبين الشيخ قبل الباب التقسيمين الاولين الذين يلحقهما صار الاقسام اربعة وبعد الباب اعتبر الحاصل من التقاسيم وبين الاقسام ستة وذلك لا يخل بالمعنى* ووجه آخر وهو ان يعمل هذا تقسيم مطلق الاداء والقضاء من غير نظر الى تركبهما ونحضرهما وذلك اربعة اداء كامل* وقاصر* وقضاء بمثل معقول* وبمثل غير معقول فدخل التركيب منهما في هذا التقسيم كالتمحض ثم بعد الباب ميز التركيب منهما من التمحض منهما فحصل الاقسام ستة* وهذا احسن الوجوه لانه اوفق للكتب فان الشيخ رحمه الله ذكر في شرح التوقيم ثم حكم الوجوب شيان الاداء والقضاء والاداء على نوعين واجب وتدل والقضاء على نوعين ايضا بمثل يعقل وبمثل لا يعقل لكنه ثبت شرعا وهكذا ذكر القاضي الامام في التوقيم ايضا الا ان الشيخ هنا اخرج العقل عن قسم الاداء وجعل الاداء الواجب على قسمين كامل وقاصر قوله (وهذا تنويع في صفة الحكم) اى الذى ذكرنا من التقسيم تنويع في صفة حكم الامر وهذا الباب لبيان هذه الاقسام وعلى الوجهين الاولين هذا اشارة الى الباب لالى ما ذكرنا من التقسيم لان ما تضمنه الباب هو بيان انواع صفة الحكم ولهذا قلب الباب به والتنويع المذكور يتناول غيره كما يتناول على الوجهين الاولين فلا يصح صرف اسم الاشارة اليه فيجب صرفه الى الباب اى هذا الباب تنويع في صفة الحكم ولكن امادة لفظية هذا في قوله وهذا باب بأبى ذلك

﴿ باب يلقب ببيان صفة حكم الامر ﴾

* وذلك اى حكم الامر* وقوله كامل وقاصر تقسيم للاداء المحض* بمثل معقول اى تماثلته مدرك بالعقل* وبمثل غير معقول اى غير مدرك بعقولنا لانه خلاف العقل اذ العقل حجة

وموجب الامر على ما مفسرنا يتنوع نوعين وكل نوع يتنوع نوعين وهذا تنويع في صفة الحكم

﴿ باب ﴾

يلقب ببيان صفة حكم الامر وذلك نومان اداء وقضاء وآداء ثلاثة انواع آداء كامل محض وآداء قاصر محض وما هو شبيه بالقضاء والقضاء انواع ثلاثة نوع بمثل معقول ونوع بمثل غير معقول ونوع بمعنى الاداء وهذه الاقسام تدخل في حقوق الله تعالى وتدخل في حقوق العباد ايضا

من حجج الله تعالى ولاتناقض في حججه فيستحيل ان يرد الشرع بخلاف العقل كذا قيل
قوله (والاداء اسم لتسليم نفس الواجب) اي عينه * بالامر الباء السببية وهي تتعلق بالواجب
لا بالتسليم على ما زعم بعضهم اي الواجب بسبب الامر * واطافة الواجب الى الامر توسع
لان الوجوب بالسبب وجوب الاداء بالامر على ما يعرف بعد الا ان السبب لما علم بالامر
اضيف الوجوب اليه * وهذا التعريف يشمل تسليم الوقت في وقته كالصلوة والصوم
وتسليم غير الوقت كالزكوة (فان قيل) كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو وصف في الذمة
لا يقبل التصرف من العبد ولهذا قيل الديون تقضى بامثالها لا باعيانها (قلنا) لما شغل
الشرع الذمة بالواجب ثم امر بتفريقها اخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب
كأنه عينه * او يقال الواجب بالامر غير الواجب بالسبب اذ الواجب بالامر فعل السلوة
او ايتاء ربع العشر الذي به يحصل فراغ الذمة مثلاً وهو يمكن التسليم فاما الوصف الشاغل
للذمة فحاصل بالسبب لا بالامر فعلى هذا لا يكون اضافة الواجب الى الامر في التعريف على
سبيل التوسع بل يكون بطريق الحقيقة كذا قيل قوله (والقضاء اسم لتسليم مثل
الواجب به) اي بالامر ولم يذكر الشيخ مثل الواجب من عنده كذا ذكره شمس الأئمة
فقال آقضاء اسقاط الواجب بمثل من عند المأمور وهو حقه وكذا ذكره القاضي الامام
ايضا * ولا بد منه اذ لو لم يكن من عند المأمور لا يكون قضاء ولئلا ان يستردها من رب الدين وكذا لو
صرف دراهم الغير الى دينه لا يكون قضاء ولئلا ان يستردها من رب الدين وكذا لو
صرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم الى ظهر الا مس بان نوى ان يكون هذا الظهر قضاء
عن الفائت لا يصح وان كانت المماثلة بينه وبين الفائت اقوى منها بين النفل والفائت بكونها
ثابتة بين الظهر والظهر ذاتا ووصفا وبين النفل والظهر ذاتا لا وصفا * لان ذلك ليس من
عنده الا ترى كيف اكده شمس الأئمة رجه الله بقوله هو حقه احترازاً عن الوديعه ولهذا
اختير في التتبع ما ذكره شمس الأئمة رجه الله قوله (وقد يدخل في الاداء قسم آخر)
أي زاد عليه قسم آخر على قول من جعل الامر حقيقة في التندب فيصير الاداء عند قسمين
تسليم عين الواجب كذا كرنا وتسليم عين المندوب اليه * قال القاضي الامام في التقويم الاداء
نوعان واجب كالفرض في وقته وغير واجب كالنفل وكذا ذكر الشيخ في شرح التقويم ايضا
فقال الاداء على نوعين واجب ونقل وكلاهما موجب الامر وعلى قول من جعله حقيقة
في الاباحة ايضا ينبغي ان ينقسم الاداء ثلاثة اقسام تسليم الواجب وتسليم المندوب وتسليم المباح
اذ الكل موجب للامر عنده وقد ذكرنا ان هذا قول خارج عن الاجماع * والتعريف
الشامل للقسمين على القول الاول هو ما ذكره القاضي الامام الاداء اسم لفعل ما يطلب من العمل
بعينه * وان جعل الواجب بمعنى الثابت في التعريف المذكور في الكتاب فهو يشمل القسمين
ايضا والشامل للاقسام الثلاثة على القول الاخر هو ما يقال الاداء تسليم عين ما امر به *
قال الامام بدر الدين رجه الله انما ذكر هذا يعني قوله يدخل في الاداء قسم آخر احترازاً عما

والاداء اسم لتسليم
نفس الواجب بالامر
والقضاء اسم لتسليم
مثل الواجب به كن
غصب شيئاً لزمه
تسليم عينه ورده
فيصير به مؤدياً واذا
هلك لزمه ضمانه
فيصير به قاضياً وقد
يدخل في الاداء قسم
آخر وهو النفل على
قول من جعل الامر
حقيقة في الاباحة
والندب

يقال ما ذكرتم من تفسير الاداء ينتقض بقولهم ادى النفل وهو ليس بتسليم الواجب
بالامر فلا يكون التعريف جامعاً يقال هذا قسم اخر وما ذكرنا قسم اخر اذ نحن في تفسير
الاداء الذى هو موجب الامر فلا يرد ذلك نقضاً علينا قوله (فاما القضاء فلا يحتمل
هذا الوصف) وهو دخول النفل فيه لان القضاء مبني على كون المتروك مضموناً والنفل
لا يضمن بالتزك * واما اذا شرع في النفل ثم افسده فانما يجب القضاء لانه بالشروع صار
ملحقاً بالواجب لانه نفل كما قبل الشروع قوله * قال الله تعالى متصل * بقوله الاداء تسليم
نفس الواجب واستشهاد على انه مستعمل في تسليم العين لان الآية تزلت في تسليم مفتاح
الكعبة * وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما فتح مكة طلب المفتاح فقيل له انه مع عثمان بن
طلحة وكان يلى سدانة الكعبة فوجه اليه علياً رضى الله عنه فابى ان يدفعه اليه وقال لو علمت
انه رسول الله لم امنعه المفتاح فلوى على رضى الله عنه يده واخذه منه فمراحتى دخل
رسول الله صلى الله عليه وسلم البيت وصلى فيه فلما خرج قال له العباس اجعل لي السدانة
مع السقاية وسئله ان يعطيه المفتاح فاتزل الله تعالى هذه الآية فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم
علياً رضى الله عنه برده اليه فردده اليه والطف به في القول واعتذر اليه فقال لعلي رضى الله عنه اكرهت
واذيت ثم جئت ترفق قال لان الله تعالى انزل في شأنك قرأنا وامرنا برده عليك وقرأ هذه
الآية فاقى النبي عليه السلام واسلم ثم انه هاجر ودفع المفتاح الى اخيه شيعة فهو في ولده
الى اليوم * وامانة في الاصل مصدر سمى به الشيء الذى يؤتمن عليه * ثم الآية عامة في
كل امانة كما قال ابن مسعود رضى الله عنه الامانة في كل شيء في الوضوء والصلوة والصوم
والزكاة والجنابة وفي الكيل والوزن واعظم من ذلك الودائع * وذكر في عين المعاني
قد دخل في هذا الاضرار الفرائض التى هى امانة الله تعالى التى جعلها الانسان وحفظ
الحواس التى هى ودايع الله جل جلاله ثم الواجب في ذمة العبد بمنزلة عين مودعة عنده
فاذا اداء في وقته مراعى حقه باقصى الامكان كان اداء بمنزلة تسليم عين الوديعة واذ اقصر
في رعايته كان بمنزلة الخيانة في الامانة فكان قضاء اذ الخيانة في الامانة يوجب الضمان
واداء الضمان قضاء حقيقة لا اداء كذا في بعض الشروح * واجل ان عامة الاصوليين قسموا
الواجب الى اداء وقضاء واعادة * ثم من لم يجعل الامر حقيقة في النذب فسر الاقسام
فقال الاداء تسليم عين الواجب في وقته المعين اى المقدر شرعاً والقضاء تسليم مثل الواجب
في غير وقته المعين شرعاً والآعادة اتيان مثل الاول على صفة الكمال بان وجب على المكلف
فعل موصوف بصفة فاداء على وجه النقصان وهو نقصان فاحش يجب عليه الاعادة وهى
اتيان مثل الاول ذاتاً مع صفة الكمال كذا ذكر في الميزان * فعلى هذا اذا فعل ثانياً في
الوقت او خارج الوقت يكون اعادة * ومباراة بعضهم الواجب اذا فعل في وقته يسمى اداء
واذا فعل بعد خروج وقته المضيق او الموسع يسمى قضاء وان فعل مرة على نوع من الخلل ثم
فعل ثانياً في وقته المضروب له يسمى اعادة فالأعادة اسم لمثل ما فعل مع ضرب من الخلل

فاما القضاء فلا يحتمل
هذا الوصف قال الله
تعالى ان الله يأمركم
ان تؤدوا الامانات
الى اهلها وقد يدخل
احدى العبارتين في
قسم العبارة الاخرى

والقضاء اسم لفعل مثل ما فات وقته المحدود بشرط الوقت في الاعادة فلا يكون اتيانه بعد الوقت
اعادة * ومن جعل الامر حقيقة في الندب قال الاداء ما فعل اولاً في وقته المقدر شرعاً والقضاء
ما فعل بعد وقت مقدر استدراكاً لما سبق له وجوب والاعادة ما فعل ثانياً في وقت الاداء
خلل في الاول * فقوله ما فعل يتناول الفرائض والنوافل * وقوله ولا احتراز عن الاعادة *
وقوله في وقته المقدر احتراز عن القضاء * وقوله في تعريف القضاء استدراكاً لاحتراز اعماداً
فعل لا يقصد الاستدراك وقوله لما سبق له وجوب احتراز عن النوافل * وقوله في تفسير
الاعادة ثانياً احتراز عن الاداء * وقوله لخلل اي لفوات شرط سواء كان مفسداً او لم يكن
احتراز عن صلوة من صلى بجماعة بعد ان صلاها مفرداً على وجه الصحة فانها لا تسمى
اعادة * ثم التعريف الذي ذكره الشيخ للاداء احسن مما قالوا لانه جامع يشمل الموقت
وغيره على ما ذكرنا وما ذكره لا يشمل غير الموقت كالزكوة والكفارات والنذور المطلقة
ثم فعل غير الموقت ان كان اداء عندهم فلا يكون الحد الذي ذكره جامعاً فيكون فاسداً
بالاتفاق * وان لم يكن كذلك بل كان الاداء مختصاً بالموقت كالقضاء فالحد صحيح عندهم
فاسد عندنا لانا لانسلم لهم ان الاداء مختص بالوقت لان فعل غير الموقت يسمى اداء شرعاً
وعرفاً قال الله تعالى * ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها * وقال عليه السلام
* ادوا عن تمونون * وادوا عن كل حر وعبد نصف صاع * الحديث وكل ذلك ليس موقفاً
بوقت مقدور ويقال ادى زكوة ماله بعد سنين وادى طعام الكفارة كما يقال ادى الصوم
والصلوة وقد نص الشيخ عليه في هذا الباب فقال والاداء في العبادات الى آخره واذ اثبت
انه اداء كان الحد الذي ذكره فاسداً لعدم انعكاسه * وانما يذكر الشيخ الاعادة في تقسيم
الواجب لانها ان كانت واجبة بان وقع الفعل الاول فاسداً بان ترك القراءة او ركنا آخر
من الصلوة مثلاً فهي داخلة في الاداء او القضاء لان الفعل الاول لما فسد اخذ حكم العدم
شرعاً ويكون الاعتبار للثاني فيكون اداء ان وقع في الوقت وقضاء ان وقع خارج الوقت *
وان لم تكن واجبة بان وقع الفعل الاول باقياً فاسداً بان ترك مثلاً في الصلوة شيئاً يجب
بتركه سجدة السهو فلا تكون داخلة في هذا التقسيم لانه تقسيم الواجب بالامر وهي ليست
بواجبة ولهذا وقع الفعل الاول عن الواجب دون الثاني والثاني بمنزلة الخبر بسجود السهو *
وهذا بناء على ان الأمور اذا اتى بالمأمور به على وجه الكراهة او الحرمة يفرج عن العهدة
على القول الاصح كالحاج اذا طاف محدثاً خلافاً لهم * واعلم ايضا انهم اتفقوا على ان وجوب
الفعل اذا تقرر ولم يفعل في وقته المقدر وفعل بعده انه يكون قضاء حقيقة سواء تركه في
وقته عنداً او سهواً ولكنهم اختلفوا فيما انعقد بسبب وجوبه وتأخر وجوب ادائه لما منع
سواء كان المكلف قادراً على الاتيان به كالصوم في حق المريض والمسافر او غير قادر عليه
اماً شرعاً كالصوم في حق الحايض واما عقلاً كالصلوة في حق النائم والمنمى عليه * فقال
بعض اصحاب الحديث انه يسمى قضاء مجازاً وهو في الحقيقة فرض مبدأ لان القضاء الحقيقي

مبنى على وجوب الاداء وهو ساقط عن هؤلاء بالاتفاق وكيف يقال بوجوب اداء الصوم على الحايض ولا سيول لها الى الاداء ولا الى ازالة المانع من الاداء بخلاف الحدث فانه يمكن ازالته وكذلك المنع عليه والناثم لكنه سمي قضاء مجازا لان من شرط هذا الفرض فوات الاول فلفوات ايجابه في الوقت سمي قضاء * وقال عامة الفقهاء من اصحابنا واصحاب الشافعي انه قضاء حقيقة لان حقيقته ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لمصلحة ما انعقد بسبب وجوبه وقد انعقد في حق هؤلاء فيكون هذا حقيقة والدليل عليه انه يجب عليهم نية قضاء الفائت بالاجماع ولو كان فرضا مبتدأ لما وجبت وليس من شرطه وجوب الاداء حقيقة بل تصور ذلك كاف وان كان بعيدا كتصور وجوب الطهارة بالماء في موضع لا ماء فيه لصحة نقل الحكم الى التراب وقد تصور زوال هذه الاعذار في الوقت وايجاب الاداء بعده فيكون هذا القدر كافيا في نقل الحكم الى القضاء بشرط ان لا يكون مؤديا الى الحرج * وهذا كما لم يحدث اذا ضاق به وقت الصلوة لا يتأتى له الاداء ووجوب الاداء يلاقيه وكذلك من لا يجد ماء ولا ترابا نظيفا لا يتصور منه الاداء ولا التسيب اليه ومع ذلك صح الوجوب عليه والسكران يلاقيه وجوب الصلوة وهو ممنوع من اداها * وذكر في الميزان في هذه المسئلة وليس من شرط القضاء وجوب الاداء في حق من عليه ولكن الشرط وجوب الاداء في الجملة لمعوم دليله وفواته عن الوقت في حقه مع ادراك وقت القضاء وانقضاء الحرج عنه على ما عرفت من مسئلة المجنون والله اعلم بقوله (سمي الاداء قضاء) كما في قوله تعالى * فاذا قضيت مناسككم اى اديتم وانتم امور الحج * وقوله عز اسمه * فاذا قضيت الصلوة اى اديت وفرغ منها لان المراد منها الجمعة وانها لا تقضى * ورأيت في نسخة من اصول الفقه ان الواجب الاصل في يوم الجمعة هو الظهر لقول عائشة رضي الله عنها انما قصرت الصلوة لمكان الخطبة الا ان الجمعة اقيمت مقامها مع القدرة على اداها لنوع حاجة فكان اسم القضاء لها حقيقة من هذا الوجه قوله (لان القضاء لفظ متسع) بالكسر اى عام يجوز اطلاقه على تسليم عين الواجب ومثله لان معناه الاسقاط والتمام والاحكام وهذه المعاني موجودة في تسليم عين الواجب كما هي موجودة في تسليم مثله فيجوز اطلاقه على الاداء بطريق الحقيقة لمعوم معناه كاطلاق الحيوان على الانسان والفرس والاسد وغيرها الا انه لما اختلف تسليم المثل عرفا وشرعا كان في غيره مجازا فكان اطلاقه على الاداء حقيقة لغوية مجازا عرفيا وشرعا قوله (وقد يستعمل الاداء في القضاء مقيدا) اى بقرينة يعنى لا بد فيه من قرينة تدل على القضاء اذا استعمل فيه كما انه لا بد من قرينة تدل على الشجاع اذا استعمل لفظ الاسد فيه من نحو قوله يرمى او غيره في قولك رأيت اسدا يرمى او في الحمام وهذا كما يقال ادى ما عليه من الدين بقرينة قوله من الدين يفهم منه القضاء لان اداء حقيقة الدين محال وكما يقال نويت ان اؤدى ظهر الامس بقرينة الامس يفهم منه القضاء لان اداء ظهر الامس بعد مضيه محال قوله (لان للاداء خصوصا) دليل على اشتراط التقييد يعنى ان معنى الاداء مختص بتسليم نفس الواجب

فسمى الاداء قضاء لان
القضاء لفظ متسع
وقد يستعمل الاداء
في القضاء مقيدا لان
للاداء خصوصا
بتسليم نفس الواجب
وعينه لان مرجع
العبارة الى الاستقصاء

لأنه في اللغة ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما زمه وذلك بتسليم عين الواجب لا بتسليم مثله بعد ما فات فلا يمكن إطلاقه على تسليم المثل الا بطريق المجاز فلهذا يحتاج الى التقييد بقريضة فاما القضاء فاحكام الشيء نفسه وذلك موجود في تسليم المثل والعين فيطلق عليهما بطريق الحقيقة فلا يحتاج الى التقييد بالقريضة * وقال القاضي الامام وشمس الأئمة رجهما الله وقد يستعمل القضاء في الاداء مجازا لما فيه من اسقاط الواجب ويستعمل الاداء في القضاء مجازا لما فيه من التسليم فجعل كل واحد منهما مجازا في الآخر * والتوفيق بينهما ان الشيخ نظر الى معناهما اللغوي فوجد معنى القضاء شاملا لتسليم العين وتسليم المثل فجعله حقيقة فيهما ووجد معنى الاداء خاصا في تسليم العين فجعله مجازا في غيره فاشترط التقييد بالقريضة والقاضي الامام وشمس الأئمة نظر الى العرف والشرع فوجد لكل واحد منهما خاصا بمعنى فجعله مجازا في غير ما يختص كل واحد به * وفي بعض النسخ الا ان للاداء مخصصا مقام لان معناه على هذا الوجه ان الاداء قد يسمى قضاء وعلى العكس الا ان الاداء مختص بتسليم عين الواجب في الحقيقة والقضاء بتسليم المثل على ما بينا لان الاداء ينبئ عن شدة الرعاية والقضاء لا ينبئ عن شدة الرعاية بل عن مجرد الاحكام فيكون مختصا بتسليم المثل الذي ليس فيه شدة الرعاية بل فيه نوع قصور * وهذا الوجه يوافق ما ذكره شمس الأئمة رجهما الله فعلى هذا الوجه يجوز ان يكون قوله مقيدا متصلا بالجملة في قوله تعالى * فن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه لمن اتقى * ويكون معناه ويسمى الاداء قضاء مقيدا بقريضة ويستعمل الاداء في القضاء مقيدا بقريضة وقوله نفس الواجب وعينه ترادف وقوله في الثلاثي اى الثلاثي الجرد منه اى من الاداء لان الاداء من منتهية الثلاثي يقال ادى يؤدى اداء وتأدية كما يقال سلم سلم سلاما وبلغ يبلغ بلافا * وقوله يأدو ذكر في الصحاح يقال الذئب يأدو وللغزال اى يفتله لياكله والخل الخلداع وادوت له واديت اى ختلته وهذا مثل يضرب في مقاساة المرء في الشيء ومعاناته لرجاء نفع يعود اليه في عاقبته * ثم حاصل ما ذكرنا ان اطلاق لفظ الاداء على معنى القضاء كقوله نويت ان اؤدى ظهر الامس وعكسه كقوله نويت ان اقضي النهار الوقتية جائز * فاما حقيقة الاداء بنية القضاء حقيقة كنية من نوى اداء ظهر اليوم بعد خروج الوقت على ظن ان الوقت باق * وكنية الاسير الذي اشتبه عليه شهر رمضان قهرى شهرا وصامه بنية الاداء فوقع صومه بعد رمضان * وعكسه كنية من نوى قضاء الظهر على ظن ان الوقت قد خرج وهو لم يخرج بعد * وكنية الاسير الذي صام رمضان بنية القضاء على ظن انه قد مضى فليس مبني على هذا الاصل كما ذهب اليه البعض لانه وان اقتصر على قصد القلب ولم يندكر باللسان شيئا فلا يشكل لان كلامنا في اطلاق اللفظ على معنى وايس ههنا لفظ * وان ضم اليه الذكرباللسان فكذلك لانه اراد بكل لفظ حقيقة وليس كلامنا فيه * واما جواز اعتبار انه ادى باصل النية ولكنه اخطأ في الظن والخطأ في مثله معفو على ما عرفت في موضعه قوله (واختلف المشايخ) اى مشايخنا واللام بدل الاضافة * في القضاء يجب بنص مقصود اى بنص قصد به ايجاب القضاء

وشدة الرعاية كما قبل في الثلاثي منه (شعر) الذئب يأدو وللغزال يأكله اى يحتال ويتكلف فيخذه واما القضاء فاحكام الشيء نفسه لا ينبئ عن شدة الرعاية واختلاف المشايخ في القضاء ايجب بنص مقصود ام بالسبب الذي يوجب الاداء فقال بعضهم بنص مقصود لان القرية عرفت قرية بوقتها واذ اذانت من وقتها ولا يعرف لها مثل الا بالنص كيف يكون لها مثل بالقياس وقد ذهب وصف فضل الوقت وقال صامهم يجب بذلك السبب

ابتداء أم بالسبب الذي يجب به الاداء هو الامر لان وجوب الاداء يضاف اليه لا الى السبب
اذ لا يثبت بالسبب الانفس الوجوب * وان شئت اجمعت السبب كما اجمعه الشيخ فقلت يجب
القضاء بما يجب به الاداء سواء كان الموجب نصا او غيره * وقال بعض الشارحين معنى قوله
نص مقصود بسبب ابتداء في غير سبب الاداء عرف بالنص انه سبب له * ويدل على صحة الوجه
الاول ما ذكره الشيخ رحمه الله في شرح التقويم ثم اختلف اصحابنا قال بعضهم القضاء يجب
بامر مبتدأ من الله تعالى وقال بعضهم لا يحتاج الى امر مبتدأ بل يجب المثل اذا كانت المضمون
بالكتاب والسنة والاجماع وما ذكر صاحب الميزان فيه اختلف مشايخنا في الامر الوقت اذا
خرج الوقت قبل تحصيل الفعل حتى وجب القضاء انه يجب بالامر السابق او يجب بامر مبتدأ
قال بعضهم يجب بالامر السابق وقال بعضهم يجب بامر مبتدأ وعليه يدل سياق كلام شمس
الائمة رحمه الله ايضا * وذكر صدر الاسلام ابو اليسر قال عامة الفقهاء ان الوقت متى فات لا يبقى
المأمور دينا في الذمة ويجب القضاء في وقت اخر بدليل اخر وقال بعض الناس يبقى
دينا في الذمة بعد خروج الوقت بحكم ذلك الامر * والحاصل ان وجوب القضاء لا يتوقف
على امر جديد وانما يجب بالامر الاول عند القاضي الامام ابي زيد وشمس الائمة والمصنف
ومن تابعهم واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة اصحاب الحديث وعند
العراقيين من اصحابنا وصدر الاسلام ابي اليسر وصاحب الميزان لا يجب بالامر الاول بل
بامر اخر وبدليل اخر وهو مذهب عامة اصحاب الشافعي وعامة المعتزلة والخلاف في القضاء
بمثل معقول فاما القضاء بمثل غير معقول فلا يمكن ايجابه الابنص جديد بالاتفاق * احتج
من قال بانه يجب بامر مبتدأ بان الواجب بالامر اداء العبادة ولا مدخل للرأي في معرفتها
وانما تعرف بالنص فاذا كان الامر مقيدا بوقت كان كون المأمور به عبادة مقيدا به ايضا
ضرورة توقفه على الامر فان العبادة مفسرة بانها فعل يأتي به المرء على وجه التعظيم لله تعالى
بامر وماذا كان كذلك لا يكون الفعل في وقت اخر عبادة بهذا الامر لعدم دخوله تحت الامر
كن قال لغيره افعَل كذا يوم الجمعة لا يتناول هذا الامر ما عدا يوم الجمعة بحكم الصيغة كما لو كان
مقيدا بالمكان بان قبل اضرب من كان في الدار لا يتناول من لم يكن فيها واذا لم يتناوله الامر
كان الفعل بعد الوقت وقبله سواء فيحتاج الى امر اخر ضرورة ولا يمنع ان يكون الفعل
مصلحة في وقت دون غيره ولهذا كانت الصلوات مخصوصة باوقات والصوم كذلك *
ولا يقال نحن لاندعي انه يتناوله من حيث الصيغة لانه لو كان كذلك لما سمي قضاء ولكننا
نقول المأمور لما فات يضمن بالمثل من غير توقف على امر اخر كما في حقوق العباد * لانا
نقول من شرط ايجاب الضمان المماثلة ولا مدخل للرأي في مقادير العبادات وهياتها فلا يمكن
اثبات المماثلة فيها بالرأي وكيف يمكن ذلك والاداء مشتمل على الفعل واخر از فضيلة الوقت
ولهذا لم يحز قبل الوقت وقد فانت فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركه قال عليه السلام
* من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله * فكيف يكون الفعل بعد الوقت مثالا للفعل

في الوقت ولما لم يمكن ايجابه بالامر الاول توقف على دليل اخر ضرورة * قال ابو اليسر
رحم الله ان اقامة الفعل في الوقت انما عرفت قرينة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة
مثل هذا الفعل في وقت اخر مقام هذا الفعل بالقياس عند الفوات كفي الجمعة فان اداء الركعتين
لما عرفت قرينة بخلاف القياس لا يمكننا ان نقيم مثل هاتين الركعتين مقامهما في وقت اخر
بالقياس عند الفوات وكما في تكبيرات التشريق فانها لما عرفت قرينة في تلك الايام شرعا
بخلاف القياس لا يمكننا ان نقيم مثل هذه التكبيرات في غير تلك الايام مقامها عند الفوات *
واجب من قال بانه يجب بالامر الاول بالقياس وهو ان الشرع ورد بوجوب القضاء في الصوم
والصلوة قال الله تعالى * فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر * اي فافطر فعليه
عدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسىها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك
وقتها وما ورد فيه معقول المعنى فوجب الحاق غير المنصوص به وببانه ان الاداء قد صار مستحقا
عليه بالامر في الوقت ومعلوم بالاستقراء ان المستحق لا يسقط عن المستحق عليه الا بالاداء
او بالاسقاط او بالعجز ولم يوجد الكل فيبقى كما كان قبله اما عدم وجود الاداء فظاهر وكذا عدم
الاسقاط لانه لم يوجد صريحا بيقين ولا دلالة لانه لم يحدث الا خروج الوقت وهو بنفسه لا يصلح
مسقطا لان خروج الوقت تقرر ترك الامتثال وذلك لا يجوز ان يكون مسقطا بل هو تقرر ما عليه
من العهدة وانما يصلح الخروج مسقطا باعتبار العجز ولم يوجد العجز الا في حق ادراك
الفضيلة لبقاء القدرة على اصل العبادة لكونه متصور الوجود منه حقيقة وحكما فيقدر
السقوط بقدر العجز فيسقط عنه استدراك شرف الوقت الى الاثم ان تعمد التفويت والى عدم
الثواب ان لم يكن تعمد العجز ويبقى اصل العبادة الذي هو المقصود مضمونا عليه قدرته
عليه فيطالب بالخروج من عهده بصرف المثل اليه كما في حقوق العباد (فان قيل)
لانسان القدرة على اصل الواجب تبقى بعد فوات الوقت لان الامر مقيد بالوقت بحيث
لو قدم الاداء عليه لا يصح فيكون الواجب فعلا موصوفا بصفة ومن وجب عليه فعل
موصوف بصفة لا يبقى بذكر تلك الصفة كالواجب بالقدرة الميسرة لا تبقى بعد فوات تلك
القدرة لفوات وصفه وهو اليسر (قلنا) هذا اذا كان الوصف مقصودا ونحن نعلم
ان نفس الوقت ههنا ليس بمقصود لان معنى العبادة في كون الفعل عملا بخلاف هوى النفس
او في كونه تعظيما لله تعالى وثناء عليه وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات كما لا يختلف باختلاف
الاماكن وكان هذا كمن امر بان يتصدق درهما من ماله باليد اليمنى فشلت يده اليمنى
يجب ان يتصدق باليسرى لان الغرض به يحصل فكذا هنا وما عدم صحة الاداء قبل الوقت
فليس لكونه مقصودا بل لكونه سببا للوجوب والاداء قبل السبب لا يجوز ولما كان الوقت
تعا غير مقصود لم يجز ان يسقط بسقوطه ما هو المقصود الكلي وهو اصل العبادة كمن
اتلف مثبا وعجز عن تسليم المثل بصورة يسقط عنه ذلك للعجز ولا يسقط بسقوطه ما هو المقصود
وهو المثل معنى فيجب عليه اقيمة كذا هنا * قال الشيخ ابو المين رحمه الله القضاء مثل الاداء

وان لم يكن في الفضيلة مثله والمثلية في حق ازالة المأثم لا في احراز الفضيلة وكذا جميع عبادات اصحاب الاعذار كالومى وغيره يقوم مقام العبادات الكاملة في حق ازالة المأثم لا في حق احراز الفضيلة * ولما ثبت ان النص معقول المعنى تعدى الحكم وهو وجوب القضاء به الى القروع وهى الواجبات بالنذر الوقت من الصلوة والصيام والاعتكاف وغيرها * وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم ان مثل العبادة لا يصير عبادة الا بالنص لا نافذ سلمنا ذلك ولكن الكلام في ان الفعل الذى قد شرع عبادة في غير هذا الوقت حقاً للعبد هل يجب اقامته مقام الفعل الواجب في الوقت عند فواته فنقول بانه يجب لان الشرع قد اقامه في الصوم والصلوة بمعنى معقول فيقاس عليهما غيرهما * وقد خرج الجواب ايضا عن الجملة وتكبيرات التشريق لان سقوطها للعجز لان اقامة الخطبة مقام ركعتين غير مشروع للعبد في غير ذلك الوقت فبعضى الوقت يتحقق العجز فيه ويلزمه صلوة الظهر لان مثلها مشروع للعبد بعد مضى الوقت * وكذا الجهر بالتكبير دبر الصلوات غير مشروع للعبد في غير ايام التكبير بل هو منهى عنه لكونه بدعة فبعضى الوقت يتحقق الفوات فيه فيسقط كذا ذكر شمس الاثمة رحمه الله * ولا يقال لما وجب القضاء في الصلوة والصوم بالنص اذ لولا ما عرف وجوب القضاء كيف يستقيم قولكم القضاء بالامر الذى يوجب الاداء * لانا نقول قد عرفنا بالنص الموجب للقضاء ان الواجب لم يكن سقط بخروج الوقت وان هذا النص طلب لتفريع الزمة عن ذلك الواجب بالمثل وهذا يسمى قضاء ولو وجب به ابتداءً لما صح تسميته قضاء حقيقة وهذا كمن غصب شيئاً هلك عنده يجب الضمان او روى والنصوص الموجبة له ولكنه يضاف الى الغصب السابق الموجب للاداء وهو رد العين والنصوص للطلب التفريع عن ذلك الواجب فكذا هنا * قال الشيخ رحمه الله في شرح التقويم الفريق الاخر قالوا الفائت مضمون عليه لانه واجب الاداء وما وجب ادائه اذا فات يصير مضمونا عليه كالمغصوب وان لم يكن ادائه واجبا وكانت امانته عنده يضمن بالتفويت ايضا فثبت انه صار مضمونا عليه عند الفوات وله مثل مشروع عنده مملوكة له وهو النفل فانه شرع عبادة بحكم الامر واداء المثل من عنده عن الفائت المضمون امر ثابت بالكسب والسنة والاجاع فلا يحتاج الى امر مبتدأ وهو الاصح قوله (وبيان ذلك) اى بيان الوجوب بذلك السبب * في هذا اى في المنصوص عليه وهو الصوم والصلوة * وهو معقول اى وجوب القضاء يدرك بالعقل * وسقط فضل الوقت الى كذا ضمن فيه معنى الانتهاء الى سقط منها الى غير مثل بان لم يجب من جنسه * والى غير ضمان بان لم يجب من خلاف جنسه ايضا * فاذا عقل هذا اى المعنى الذى ذكرنا في المنصوص وهو الصوم والصلوة وجب القياس به * وهكذا الكلام يشير الى ان ثمة الاختلاف يظهر فيما ذكر من المنذورات المتبعة فتعد الامامة يجب قضاؤها بالقياس وعند الفريق الاول لا يجب لعدم ورود نص مقصود فيه * ولكن ذكر ابو اليسر في اصوله انه اذا نذر صوم هذا الشهر او نذر ان يصلى في هذا اليوم اربع ركعات فضى اليوم والشهر ولم يف بالقضاء واجب بالاجاع بين الفريقتين

وبيان ذلك ان الله تعالى اوجب القضاء في الصوم بالنص فقال فعدة من ايام اخروجات السنة بالقضاء في الصلوة قال النبي عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذ ذكرها فان ذلك وقتها فقلنا نحن وجب القضاء في هذا بالنص وهو معقول فان الاداء كان فرضا فاذا فات مضمونا وهو قادر على تسليم مثله من عنده لكون النفل مشروعاً له من جنسه امر بصرف ماله الى ما عليه وسقط فضل الوقت الى غير مثل والى غير ضمان الا بالاثم ان كان عامداً للعجز فاذا عقل هذا وجب القياس به في قضاء المنذورات المتبعة من الصلوة والصيام والاعتكاف

ولكن على قول الفريق الاول بسبب آخر مقصود غير النذر وهو التفويت وعلى القول الآخر بالنذر هو علم ان التفويت انما يوجب القضاء عندهم لانه بمنزلة نص مقصود فكانه اذا فوت فقد التزم المنذور ثانياً فعلى هذا اذا فات لا بالتفويت بان مرض او جن في الشهر المنذور صومه او انغى عليه في اليوم المنذور فيه الصلوة يجب ان لا يقضى عندهم لعدم النص المقصود صريحاً او دلالة فتظهر ثمة الاختلاف * ولكن ما ذكر شمس الأئمة ان وجوب القضاء بدليل آخر وهو تفويت الواجب من الوقت على وجه هو معذور فيه او غير معذور يشير الى ان الفوات بمنزلة التفويت عندهم في استحباب القضاء فمع لا ينظر فائدة الاختلاف في الاحكام بين اصحابنا وانما ينظر في التخرج قوله (وهذا اقيس) اى قول العامة اقرب الى المقول بما ذهب اليه الفريق الاول * واشبه بمسائل اصحابنا اى اوفق لها فانهم قالوا ان قوماتهم صلوة من صلوات الليل فقصوها بالنهار بالجماعة جهراً امامهم بالقرأة ولو فاتتهم صلوة من صلوات النهار فقصوها بالليل لم يجهر امامهم بالقرأة ومن فاتته صلوة في السفر فقصاها في الحضر صلى ركعتين ولو فاتته في الحضر فقصاها في السفر صلى اربعاً كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله وفي اعتبار حاله وجوب الاداء دون وجوب القضاء دليل على انه يجب بالسبب السابق * ولا يلزم عليه ما اذا فاتته صلوة في المرض الذي يعجز فيه عن القيام والركوع والسجود في قضيتها في حالة الصحة او على العكس حيث يعتبر في حالة القضاء لاحالة الاداء حتى وجب عليه القيام والركوع والسجود في الفصل الاول مع ان الاداء لم يجب بهذه الصفة ولم يجب عليه في الفصل الثاني مع ان الاداء وجب بهذه الصفة فهذا يدل على انه وجب بدليل آخر كما قال الفريق الاول * لانا نقول السبب في حق الاداء ان عقد في الفصلين موجبا للقيام والركوع والسجود باعتبار يومهم القدرة بجوزا للانتقال الى الخلف وهو القعود او الايماء عند العجز ان اختار الفعل في هذه الحالة فكذلك عمله في حق القضاء من غير تفاوت فاذا فاتته صلوة في حالة المرض او النجاسة فقد فاتته صلوة كاملة بقيام وركوع وسجود كان له فيها ولاية الانتقال الى الخلف عند الفعل للعجز فاذا قضياها فهي تلك الصفة بعينها فان وجد شرط النقل في هذه الحالة كان له ذلك والا فلا كما في الاداء الا ترى انه لو اقتصمها في الوقت قائماً ثم حدث به عجز كان له ان يتبها قاعداً وبأيماء ولو اقتصمها قاعداً ثم زال العجز كان له ان يتبها قائماً فاذا ثبت الانتقال في الاداء فكذلك في القضاء وهذا كمن وجب عليه التيمم ثم قدر على الماء او على العكس لا يجوز له التيمم في الفصل الاول ويجوز في الفصل الثاني لان السبب ان تقدم موجباً للطهارة بالماء في الحالين لتوهم حدوث الماء بجوزاً للانتقال الى الخلف وهو الزاب عند العجز فان اقدم على الفعل حالة العجز كان له ولاية الانتقال الى الخلف والا فلا فكذا هذا بخلاف السفر والحضر فان السبب هناك قد تقرر موجباً للركعتين او الاربع فلا يتغير ذلك في القضاء (فان قيل) قد ذكرتم ان القضاء انما يجب اذا كان قادراً على المثل والاسقط فينبغي ان لا يجهر الامام في قضاء صلوة الليل اذا قضوها بالنهار

وهذا اقيس واشبه
بمسائل اصحابنا

لان الجهر بالقرأة في نافلة النهار غير مشروع وكذا ينبغي ان لا يلزمه قضاء المغرب لانه ليس له نافلة مشروعة على هيئة المغرب (قلنا) انما يشترط لصحة القضاء كون النفل مشروعا من غير نظر الى الكيفية والكمية فانه يجب قضاء الظهر مع ان النفل لم يكن مشروعا على صفة الظهر ركعتان بقراءة وركعتان بغير قراءة وكذا لا يجوز التسليم على رأس الركعتين في قضاء الظهر ويجوز في النفل فعل ان المعتبر ما قلنا كذا اورد شيخى في فرائد الجامع الكبير ناقلا عن استاذة مولانا بدر الدين الكردي رحمه الله * واجيب ايضا في جنس هذه المسائل بان التشريع لما امره بالقضاء على هذه الهيئة والصفة صرفنا ان لا نقلا يصلح للصرف الى ما عليه ولكن يظهر ذلك في ضمن فعل القضاء لا مطلقا كما انه ان يعين احد الاشياء الثلاثة في كفارة اليمين ضرورة التخيير ولكن يثبت ذلك في ضمن الفعل لان يعينه بالقول ابتداء وكان للاب ان يتلأ جارية الابن ولكن في ضمن الفعل لان يتلأها ابتداء ونظائر كثيرة قوله (ولهذا قلنا) اى ولما ذكرنا ان ما قدر عليه يجب ولا يسقط بسقوط ما عجز عنه قلنا اذا فاتته صلوة في ايام التشريق وجب قضاؤها بلا تكبير اى في غير ايام التشريق * والمسئلة على اربعة اوجه * ان تركها قبل ايام التشريق ثم قضاها في هذه الايام لا يكبر وعن ابي يوسف انه يكبر لانه قدر على وجه الكمال فيلزمه كالمريض اذا فاتته صلوة بايامه فقضاها في الصحة يقضيها بركوع وسجود * وانا نقول الجهر بالتكبير لم يشترط الا مقدر فلو كبر لفاتئة يكون زيادة على ذلك المقدر * وان تركها في ايام التشريق فقضاها في غير ايام التشريق وهى مسئلة الكتاب فانه لا يكبر وقال الشافعى رحمه الله يكبر ليكون القضاء على حسب القوات * وانا نقول الجهر بالتكبير بدعة الا في زمان مخصوص فيبطل بغوته كرمى الجمار يسقط بالقضاء ايام النحر وكالجمعة وكالا ضحية وصار كالصحيح اذا نسي صلوة فقضاها في المرض يقضيها بايامه * وان قضاها في ايام التشريق من العام القابل وحده او بجماعة لا يكبر ايضا لان الزيادة على المشروع بدعة * فاما اذا قضاها في هذه الايام من هذه السنة بجماعة فانه يكبر لان وقت التكبير قائم ولو كبر لا يزيد على المشروع في هذه الايام فيكبر ليكون القضاء على حسب القوات كذا ذكر شمس الاسلام الاوز جندى في شرح الجامع * وذكر الشيخ في شرح الجامع في هذه المسئلة انه انما يكبر لان التكبير جهرا مشروع فيها ويصلح ان يكون مشروعا في حق النوافل الا انه لم يؤد لفقد شرطه وهو الجماعة فظهر ذلك في حق الصرف الى ما عليه لانه مثل لما فات بجماعة وعندهما لم يكبر في النوافل احتياطا فظهر ذلك في حق ما عليه ايضا ولا يشترط الجماعة عندهما للتكبير كما في الاداء (فان قيل) انه قد عجز عن صفة الجهر لا غير لان اصل التكبير مشروع فينبغى ان لا يسقط الاصل مع القدرة عليه بالعجز عن الوصف فيجب عليه التكبير خفية (قلنا) قد ذكرنا ان الوصف اذا كان مقصودا يسقط الاصل بغواته وههنا كذلك لان التكبير في هذه الايام من الشعائر وذلك يختص بصفة الجهر فيسقط بسقوطه لعدم حصول المقصود بالاصل بدون الوصف قوله (وتفريع من هذا الاصل) وهو ان القضاء يجب

ولهذا قلنا في صلوة
فاتت من ايام التشريق
يق وجب قضاؤها
بلا تكبير لانه لا تكبير
عنده في سائر الايام ثم
لم يسقط ما قدر عليه
بهذا العذر وتفرع
من هذا الاصل مسئلة
النذر بالاعتكاف في
شهر رمضان اذا
صام ولم يتكف انه
يقضى اعتكافه ولا
يجزى في رمضان اخر
قالوا الان القضاء انما
وجب بالتفويت ابتداء
لا بالنذر والتفويت
سبب مطلق من
الوقت فصار كالنذر
المطلق لكننا نقول انما
وجب القضاء في هذا
بالقياس على ما قلنا لا
بنص مقصود في هذا
الباب واذا ثبت هذا
لم يكن بد من اضافته
الى السبب الاول

بما وجب به الاداء عند عامة مشايخنا وبص مقصود عند آخرين مسئلة النذر بالاعتكاف
وهي ان يقول الله على ان اعتكف شهر رمضان او ان اعتكف هذا الشهر سواء عينه باسمه
العلي او بالاشارة فصامه ولم يعتكف لزمه ان يقضى الاعتكاف متابعا بصوم مبتدأ وعند
الحسن بن زياد لاشئ عليه وهو احدى الروايتين عن ابي يوسف وزفر رحمه الله لانه
الترم اعتكافا بصوم لا اثر للاعتكاف في وجوبه ولا سبيل الى قضاءه في شهر آخر لانه يلزمه
بصوم للاعتكاف اثر في وجوبه فيزيد على ما التزمه فوجب ان يبطل * وجد الناهر على
مذهب الفريق الاول هو ان القضاء انما يجب بالتفويت ابتداء لا بالدليل الذي تعلق
به الاصل والتفويت سبب مطلق عن الوقت اى لا يخص القضاء بوقت دون وقت
كما لو امر المطلقه فصارت كانه قال بعد فوات الوقت لله على ان اعتكف
شهر متابعا لا نافذ ذكرنا ان التفويت بمنزلة التنصيص ثانيا على الاحتجاب فلذلك يلزمه الاعتكاف
بصوم مقصود * واما الفريق الثاني فانهم يقولون الواجب بالنذر بمنزلة الواجب بالامر وذلك
مضمون بالقضاء فكذلك هذا واذا وجب صار من ضرورته احتجاب الفضل لان تحمل الفضل
احق من ابطال الاصل فان لم يقضه حتى جاء شهر رمضان من قابل فقضى فيه لم يعز عندنا خلافا
لزفر رحمه الله لان الصوم شرط للاعتكاف والشرط يعتبر وجوده تبعا لوجوده قصد اكمال الهارة
ولهذا صح نذره بهذا الاعتكاف فكان كمن نذر ان يصلي ركعتين وهو متطهر يعوزله ان يصلي
المنذور بتلك الطهارة فان انتقض وضوءه يلزمه التوضي لاداء المنذور فان توضأ
لصلوة اخرى يجوز له ان يصلي المنذور بتلك الطهارة فكذا هذا * ولنا انه اذا لم يعتكف
حتى وجب القضاء عليه صار التفويت بمنزلة نذر مطلق عن الوقت على القول الاول
او صار ذلك النذر مطلقا عن الوقت على القول الثاني فلا يتأدى بصوم رمضان وهذا لان
الصوم وان كان شرطاهنا لكنه بما يلتزم بالنذر بخلاف الطهارة لانهما لا يلتزم بالنذر اسلا
ولما اثر النذر في احتجابه لا يتأدى بواجب اخر كذا في شرح الجامع للمسنف وشمس الاسلام
رحمه الله * واذا عرفت هذا فاعلم ان الفريق الاول استدلوا بهذه المسئلة على صحة
مذهبهم بوجهين * أحدهما انهم قالوا لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول لكان ينبغي ان يبطل
فيما اذا صام ولم يعتكف كما قال ابو يوسف رحمه الله لان السبب الاول لا اثر له في احتجاب
الصوم كما ذكرنا ولا يمكن احتجاب القضاء بلا صوم ولا يمكن احتجاب صوم بلا موجب فيبطل
ولم يبطل باتفاق بيننا فعرفنا انه وجب بسبب آخر اوجب الصوم والثاني انه لو كان
واجبا بما وجب به الاداء وهو الامر بالوفاء بالنذر بجلاز قنساؤه في رمضان
الثاني كما قال زفر رحمه الله لانه مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وصحة اداء
الاعتكاف به ومع هذا لم يحز فرقتنا ان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب الذي يجب
به الاداء وفي قول الشيخ انه يقضى اعتكافه ولا يجزى في شهر رمضان الاخر اشارة
الى الوجهين والدليل على الوجهين واحد وهو ان التفويت بمنزلة نذر مطلق عن الوقت
فلهذا لم يفصل بينهما * وقوله لكننا نقول استدر الدعا قالوا انه يجب بالتفويت ولهذا ذكر

كلمة الحصر اى لا يجب الا بكذا * في هذا اى في النذر * بالقياس على ما قلنا من الصلوة والصوم
 * لا بنص * مقصود هو التفويت * وفيه اشارة الى ان التفويت كنص مقصود عندهم * في هذا
 الباب وهو النذر * واذا ثبت هذا اى عدم وجوب القضاء بنص * مقصود بالدليل الذى
 ذكره لم يكن بد من اضافة وجوب القضاء الى السبب الاول وهو النذر قوله (الا ترى
 انه يجب بالفوات مرة) استدلال على انه لا يمكن اضافته الى التفويت لانه لو كان كذلك يلزم
 ان لا يجب في الفوات وذلك بان جن او اغنى عليه او مرض حتى فاته المنذور لا باختياره
 اذ لا يمكن ان يجعل فوات المنذور بمنزلة نذر ابتدائي لانه لا بد فيه من كونه مختارا ولا اختيار
 في الفوات فلا يكون الفوات بمنزلة نص مقصود ولما وجب في الفوات كما وجب في التفويت
 يضاف الى معنى يشملهما وهو السبب الاول * وصورة الفوات في مسئلة الاعتكاف بان
 مرض مرضا لا يمنعه من الصوم ويمنعه من الاعتكاف بان صار مبطونا او نحوه قوله (الا
 ان الاعتكاف) جواب سؤال يرده عليه وهو انه لو كان مضافا الى السبب الاول فكيف وجب
 زائدا على ما وجبه السبب الاول مع ان الحكم لا يزيد على العلة فقال نعم الان مطلق الاعتكاف
 الواجب من غير نظر الى تقيد بوقت او عدم تقيد به او الاعتكاف الواجب الذى هو
 مطلق عن الوقت يقتضى صوما للاعتكاف اى للنذر الذى يوجب اثر في ايجابه لان
 الصوم شرطه وشرط الشيء تابع له وما لا يتوصل الى الواجب الا به يجب كوجوبه تعالى *
 وقيد بالواجب لان في الاعتكاف النقل لا يشترط الصوم في ظاهر الرواية وروى الحسن
 عن ابى حنيفة رحمه الله انه يشترط فيه الصوم ايضا لان الصوم فيه كالطهارة في
 الصلوة فعلى هذا لا يكون الاعتكاف النقل اقل من يوم وجه الظاهر ان مبنى النقل على
 المساهلة والمساهلة حتى يجوز صلوة النقل قاعدا مع القدرة على القيام وراكبا مع القدرة
 على النزول والواجب لا يجوز قال محمد رحمه الله اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو
 معتكف ما قام تارك له اذا خرج فيثبت ان الظاهر ما ذكرنا كذا في المبسوط * فبراه امتنع
 وجوب الصوم بوجوب هذا الاعتكاف * بعارض على شرف الزوال وهو شرف الوقت *
 وهو معنى قوله وانما جاء هذا النقصان اى عدم انتضاء الاعتكاف صوماله اثر في ايجابه
 بعارض شرف الوقت اى بتقيد الاعتكاف وانصاه بوقت شريف لا يقبل ايجاب الصوم
 من جهة العبد لشرفه * او معناه انما لم يوجب هذا الاعتكاف صوما لانه يضاف الى شهر
 شريف فكان الاعتكاف فيه افضل من غيره قال عليه السلام * من تقرب فيه بمصلحة من خصال
 الخير كان كمن ادى فريضة فيما سواه ومن ادى فريضة فيه كان كمن ادى سبعين فريضة فيما سواه *
 فاكفى فيه بصوم الشهر لادراك هذه الفضيلة * وماتبت بشرف الوقت وهو زيادة فضيلة
 حصلت لهذا الاعتكاف بسبب شرف الوقت فقد باتت بفوات الوقت اصلا لانه لا يمكن
 من اكتساب مثله الا بادراك العام القابل وذلك مترددا لتواء الحياة والمات في هذه المدة
 فلا يثبت به القدرة * فسقط اى استدراك ماتبت بشرف الوقت واكتساب مثله للمعز كما

الارى انه يجب
 بالفوات مرة
 وبالتفويت اخرى
 الان الاعتكاف
 الواجب بالنذر مطلقا
 اثر في ايجابه وانما جاء
 هذا النقصان في
 مسئلة شهر رمضان
 بعارض شرف
 الوقت وماتبت
 بشرف الوقت فقد
 بات بحيث لا يمكن
 من اكتساب مثله
 الا بالحياة الى رمضان
 آخرو هو وقت مديد
 يستوى فيه الحياة
 والموت فلم يثبت
 القدرة فسقط

في الصوم والصلوة بعد خروج الوقت * بقي اى الاعتكاف مضمونا في الذمة * باطلاق
 الاعتكاف اى باطلاق ما يوجب الاعتكاف وهو النذر السابق عن الوقت كالامر بالصلوة بعد
 خروج الوقت * ولما صار النذر بالاعتكاف مطلقا بزوال العارض وجب به الصوم المقصود
 ولم يتأد في رمضان الثاني كما لو كان ذلك النذر مطلقا ابتداء لانه يريد بذلك صرف
 الواجب الى الواجب الاخر وليس له ذلك * فصار الحاصل ان الفريق الاول جعلوا
 التفويت كالنذر المطلق والعامة جعلوا النذر السابق بعد زوال العارض كالنذر المطلق *
 ولا يقال لما صار النذر السابق كالمطلق بعد زوال العارض حتى وجب به الصوم المقصود ولم
 ان لا يتأدى بصوم القضاء فيما اذا لم يصم ولم يعتكف ثم اعتكف في قضاء الصوم * تنابعا كما لو كان
 النذر مطلقا ابتداء * لانا نقول امتناع وجوب الصوم في هذا الاعتكاف يجوز ان يكون
 باعتبار شرف الوقت ويجوز ان يكون باعتبار اتصاله بصوم الشهر فان زال شرف الوقت
 لم يزل الاتصال ببقاء الخلف فيجوز لبقاء احدي العليتين قوله (وكان هذا احوط الوجهين)
 قبل الوجهان ايجاب القضاء بالسبب الذي وجب به الاداء واجبا به بسبب اخر مقصود
 والآول احوط لانه لو اضيف الى سبب آخر يجب ان لا يلزم عليه القضاء عند الفوات والاول
 يوجب القضاء عند الفوات والتفويت جميعا فكان اولى * والاولى ان يقال الوجهان
 ايجاب القضاء بصوم مقصود واسقاطه بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر
 ايجاب الصوم بلا موجب كما قاله ابو يوسف رحمه الله فاجاب القضاء احوطهما لان فيه اسقاط
 التقصان وامادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب تبعه لوجوبه وفي الوجه الاخر اسقاط
 اصل الواجب لتعذر ايجاب التبع وقد امكن اعتبار هذا الوجه مع رعاية الاسل الذي مهداه
 بالطريق الذي قلنا وبيان الامكان ان الزيادة التي تثبت بسبب شرف الوقت للعبادة احتملت
 السقوط بزوال الوقت كما ينشأ في الصوم والصلوة * فالتقصان وهو عدم وجوب الصوم به *
 والرخصة الواقعة بالشرف وهي الاكتفاء بصوم الوقت لان يستعمل السقوط والعود الى
 الكمال اولى لان الاول مود من الكمال الى التقصان وهذا مود من التقصان الى الكمال ومن
 الرخصة الى العزيمة ولما عاد الى الكمال لم يتأد في رمضان الثاني * وفي بعض النسخ والتقصان
 بالواو والنصب مطلقا على السقوط وليس بمستقيم لان السقوط يرجع الى الزيادة والتقصان
 يرجع الى محل الزيادة وهو الصوم والصلوة فيختلف الضمير المستكن في احتمال فمخيل الكلام *
 ولان السقوط في قوله لان يستعمل السقوط راجع الى التقصان والعود الى الكمال راجع الى
 الرخصة وفي عطف التقصان على السقوط ابطال هذه اللطيفة فكانت النسخة الاولى اولى قوله
 (وفي غير الموقته) كمجود التلاوة واداء الزكوة وصدقة الفطر والكفارات * ابدأ اى في
 العمر لان جميع العمر فيه بمنزلة الوقت فيما هو موقت * وهذا على مذهب من قال الامر
 المطلق لا يوجب الفور ظاهر وهو مذهب عامة اصحابنا وكذا على مذهب بعض القائلين
 بالفور لان اول اوقات الامكان وان تعين عندهم الا ان يفوته لا يصير قضاء لان معنى

فبقي مضمونا باطلاقة
 وكان هذا احوط
 الوجهين لان ما ثبت
 بشرف الوقت من
 الزيادة احتمل السقوط
 فالتقصان والرخصة
 الواقعة بالشرف
 لان يستعمل السقوط
 والعود الى الكمال
 اولى واذا ما لم يتأد
 في رمضان الثاني
 والاداء في العبادات
 يكون في الموقته
 في الوقت وفي
 غير الموقته ابدأ

هذا الامر افضل في الوقت الاول فان اخرت ففي الثاني والثالث الى آخر العمر فيكون اداء
 لا قضاء * فاما عند الباقي منهم اذا فاتت عن اول اوقات الامكان فانه بصير قضاء لان اول ازمة
 الامكان وقت مقدرك وقت الصلوة ولهذا من شرط منهم الامر الجديد في القضاء شرطه ههنا
 كذا في الميزان وغيره * على ما بين من بعد يعني قبيل باب النهي * والمحض منه اى الخالص
 الكامل من الاداء * هو الذى يؤديه الانسان ملتصبا بوضعه كشرع مثل الصلوة بجماعة لان
 هذه صلوة توفرت عليها حقها من الواجبات والسنن والاداب لما بيننا ان الاداء يبنى عن الاستقصاء
 وشدة الرعاية وفيها ذلك * وهذا في الصلوة التى سفت الجماعة فيها مثل المكتوبات والوتر
 في رمضان والتراويح فاما فيما لم تنس الجماعة فيه مثل عامة النوافل والوتر في غير رمضان
 فالجماعة فيها صفة قصور عندنا كالا صبيح الزائدة * فاداء فيه قصور لعدم وصفه المرغوب
 فيه شرعا وهو الجماعة فان الصلوة بالجماعة تفضل على صلوة المنفرد بسبع وعشرين درجة
 كما نطق به الحديث * الجهر ساقط اى وجوبه والجهر صفة كمال في الصلوة بدليل وجوب
 السجدة بتركه * ولما كان الاداء منقسما اقساما ثلاثة لانه اما ان ادبت الصلوة كلها مع الجماعة
 او بعضها وذلك البعض اما ان كان اول الصلوة او غيره اعاد قوله والشارع مع الامام في الجماعة
 اى الذى شرع معه واتمها معه مؤد اداء محضا اى كاملا بين القسمين الاخرين قوله
 (والمسبوق ببعض الصلوة) اى الذى فات اول الصلوة مع الامام بان فاتته الركعة الاولى او اكثر
 مؤد ايضا لانه يؤدونها في الوقت * لكنه منفرد في اداء ما سبق به لان الاقتداء لم يتحقق
 فيما فرغ الامام من ادائه * فكان اى المسبوق فيه مؤد اداء قاصرا او فعلا اداء قاصرا
 ولكن فعله في القصور دون فعل المنفرد من وجهين * أحدهما ان صفة الجماعة موجودة
 ههنا في البعض بخلاف المنفرد * والثاني انه وان كان منفردا فيما سبق به حتى لزمه القراءة
 وسجود السهولوسها فيه لكنه مقتد به باعتبار التحريم لانه ادركها مع الامام وهى شئ
 واحد ولهذا لا يصح اقتداء الغيرة فكان الذى صلى بغير امام منفردا في الكل اداء وتحريمه
 والمسبوق منفردا في البعض اداء التحريم فكان قصوره دون الاول بدرجتين قوله (ومن
 نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه * او احدث اى صار محدثا وهو المسمى باللاحق اى الذى
 ادرك اول الصلوة وفاته الباقي * مؤد اى باعتبار بقاء الوقت اداء * يشبه القضاء باعتبار
 فوات ما التزمه من الاداء مع الامام بفراغه * ولما كانت الجهة مختلفة صحت اجتماعهما في فعل
 واحد مع كونهما متنافيين * وانما جعلنا فعله اداء يشبه القضاء لانه على العكس لانه باعتبار
 اصل الفعل مؤد وباعتبار الوصف قاض والوصف تبع * ثم من المعلوم ان القضاء يقوم
 مقام الاداء فكان هو في حكم المقتدى دون المنفرد حتى لا يلزمه القراءة وسجود السهول
 لوسها كالمقتدى وكان فعله في القصور دون فعل المسبوق لانه مؤد باعتبار الوقت وقاض
 صفة الجماعة فيما فاتته مع الامام فكان اداؤه كاملا ببعضه حقيقة وبعضه حكما * بوضع ما ذكرنا
 ما قال محمد رحمه الله في ايمان الجامع لو قال عبدي حران صليت الجمعة مع الامام فسبق فيها ركعة
 لم يحسب لانه انما صلى معه ركعة فاما الاخرى فلا لان المسبوق منفرد لا امام له * ولو افتتح مع

على ما بين ان شاء الله
 تعالى والمحض ما يؤديه
 الانسان بوصفه
 على ما شرع مثل
 الصلوة بالجماعة فاما
 فعل الفرد فاداء فيه
 قصور لا ترى ان
 الجهر عن المنفرد
 ساقط والشارع مع
 الامام في الجماعة
 مؤد اداء محضا
 والمسبوق ببعض
 الصلوة مؤد ايضا
 لكنه منفرد فكان
 قاصرا ومن نام خلف
 الامام او احدث
 فذهب يتوضأ ثم
 عاد بعد فراغ الامام
 فهذا مؤد اداء يشبه
 القضاء

الامام ثم نام حتى سلم الامام ثم قام فصلى حنث لان النائم الذي يقضى مثل ما انعم الله احرام
الامام مقتدبه كذا ذكر الشيخ في جامعه (فان قيل) قد جعل صاحب الشرع المسبوق
قاضيا بقوله وما فاتكم فاقضوا فكيف يستقيم جعله مؤديا (قلنا) قد بينا ان استعمال احدي
العبارتين مكان الاخرى مجازا جائز وانما سمي المسبوق قاضيا مجازا لما فعله من اسقاط
الواجب او باعتبار حال الامام واليه اشار في قوله وما فاتكم ونحن انما جعلناه مؤديا
باعتبار حاله * ويؤيده ما اورد الامام محمد بن اسماعيل رحمه الله في الصحيح وما فاتكم
فاتموا * اشار الى اكثر هذه اللطائف شمس الائمة رحمه الله قوله (الا ترى اهم) اي المشايخ
استدلال على شبه القضاء * في الوقت حتى لو اقتدى به خارج الوقت لا يتغير بغير الحال
بالاتفاق * ثم سبقه الحدث اي قبل فراغ الامام * ثم سبقه الحدث اي بعد الفراغ فضرورة
* فدحل في مصره في الصورتين بعد فراغ الامام * او نوى الاقامة اي في موضع الاقامة
والوقت باق اذ لو لم يكن ما قبل يصلي ركعتين وان تكلم بلا خلاف انه يصلي ركعتين باعتبار
معنى القضاء * ولو تكلم اثناء هذا المسافر اللاحق بعد وجود المغير صلى اربعا لزوال شبه
القضاء بالخروج عن التجرعة المشتركة وبقاء الوقت فيتغير فرضه * وعكس هذه المسئلة
مسافر احدث فاقفل ليأتي مصره فيتوصأ ثم علم ان امامه ما فاته يتوصأ ويصلي اربعا
* فان تكلم صلى ركعتين لانه حين عزم على الانصراف الى اهله فقد صار مقبلا وبعدما
صار مقبلا في صلوة لا يصير مسافرا * وما لان السفر عمل وحرمة الصلوة تنعم من مباشرة
العمل بخلاف الاقامة لانها ركن السفر وحرمة الصلوة لا تنعم عن ذلك فاذا تكلم فقد
ارتفعت حرمة الصلوة وهو متوجه امامه على عزم السفر فصار مسافرا كذا في المبسوط
بعد اي بعد وجود المغير وارتكبه اي هذا الرجل المسبوق * فالجواب ان المسبوق يصلي
اربعا بعد وجود المغير سواء فرغ الامام اولم يفرغ تكلم اولم يتكلم لانه مؤد * وكذا
اللاحق اذا تكلم اولم يفرغ امامه * فاما اذا فرغ امامه ثم وجد المغير والوقت باق
فانه يصلي ركعتين * ما وقال رحمه الله يصلي اربعا لانه امان يعتبر اللاحق بالمسبوق
نظرا الى انفراد حقيقة او بالمقتدى نظرا الى الاقتداء حكما والحكم في صلواتهما انها تتغير
بالمغير فكذلك اللاحق * وانا نقول اللاحق مع اونه مقتديا ليس بمؤد لانه يستحيل ان يجعل
مؤديا خلف الامام ولا امامه بل هو قاض شيئا فاته مع الامام وجعل فاته خلف الامام في
الحكم لان العزيمة في حقه ان يؤدي مع الامام لانه مقتد لكن الشرع جوز الاداء بعد فراغ الامام
اذا فاته الاداء بعذر وجعل ادائه في هذه الحالة كالاداء مع الامام وهذا هو تفسير القضاء لان
معناه ان يؤدي شيئا بمثل ما وجب عليه قبل ذلك فصار اللاحق بمنزلة القاضي الحقيقي
بعد الوقت فلا يؤثر في فعله نية الاقامة * وهذا لان المغير لم يتصل بالاصل لانقضائه فلم
يتغير في نفسه فلا يتغير ما بني عليه وهو القضاء بخلاف المسبوق فاته منفرد مؤد شيئا عليه
في الحال وكذا الذي خلف الامام حقيقة لانه مؤد في الحال فيعوز ان تعمل نية الاقامة

الا ترى انهم قالوا في
مسافر اقتدى بمسافر
في الوقت ثم سبقه
الحدث او نام حتى
فرغ الامام ثم سبقه
الحدث فيدخل مصره
لوضوء او نوى
الاقامة وهو في غير
مصره والوقت باق
انه يصلي ركعتين
ولو تكلم صلى اربعا
ولو كان الامام بعدا
يفرغ او كان هذا
الرجل مسبوقا صلى
اربعا كما في المسئلة
الاولى

خلف الامام لانه
في الحقيقة خلفه
فصار قاضيا لما
انعقد له احرام
الامام بمثله والمثل
يطريق القضاء انما
يجب بالسبب الذي
اوجب الاصل فالم
تغير الاصل لم يتغير
المثل فاذا لم يفرغ
الامام حتى وجد من
المقتدي ما يوجب
كامل صلوته تمت
صلوته بنية اقامته
وبدخول مصره
لانه مؤد في الوقت
فاما اذا فرغ الامام
م وجد ما ذكرنا
فاما اصترض هذا
على القضاء دون
الاداء فاذا لم يتغير
الاداء لم يتغير القضاء
اذا صار قضاء
مضما بالفوات عن
الوقت ثم وجد المغير
اذا تكلم فقد بطل
معنى القضاء وما د
لامر الى الاداء
تغير بالمغير لقيام
الوقت بخلاف
لسبوق ايضا لانه
ؤد ولهذا قلنا في
لاحق لا يقرء
لا يسجد للسهو
لخلاف المسبوق لما

الْمَقْصُودُ لِمَا أَفْعَلَهُ أَحْرَامُ الْجَمَاعَةِ وَأَمَّا الْقَضَاءُ فَمَقْصُودُ مَا يَمْتَلِكُ مَعْقُولٌ فَكَيْفَ لَا كَرَامًا وَأَمَّا مَعْلُومٌ غَيْرُ مَعْقُولٍ

البذل الذي يتخلص به عن مكروه توجه اليه قوله (وتواب النفقة) اي الاتفاق في
الحج باجتماع النائب * واعلم ان الاجحاج عن الغير جائز ولكنه في الحج الفرض مشروط
بالعجز الدائم حتى جازع الميت وعن المريض الذي لا يستطيع الحج اذا لم يزل مريضا حتى
مات فان صح فعليه جده الاسلام والمؤدى تلوغ لانعرفنا جواز تعدد الخشعية وقد ورد
في عجز الشيخوخة وانها دائمة لازمة ولانه فرض العمر فيعتبر فيه عجز يستغرق بقية العمر
ليقع به اليأس عن الاداء بالبدن وفي التنوع ليس بمشروط بالعجز حتى ان ينجح البدن اذا
احج بماله رجلا على سبيل التطوع عنه يجوز لان مبنى التطوع على التوسع ثم المتأخرون
من اصحابنا اختلفوا في هذه المسئلة فقال عامتهم للآمر ثواب النفقة ويسقط الواجب عن
الآمر فاما الحج فيقع عن المأمور وهو رواية عن محمد رحمه الله لان الحج عبادة بدنية ولا
تجرى النيابة في اداء العبادات البدنية ولكن له ثواب الاتفاق لانه فعله فيثاب عليه وانما يسقط
عن الأمر الحج اما لان الاتفاق سبب واقامة السبب مقام المسبب اصل في الشرع اولان
الواجب عليه اتفاق المال في طريق الحج واداء الحج فاذا عجز عن اداء الحج بقي عليه مقدار
ما بقدر عليه وهو اتفاق المال في طريق الحج فيلزمه دفع المال لينفقه الحاج في الطريق والدليل
عليه انه يشترط اهلية النائب لصحة الافعال حتى لو امر ذميا لا يجوز ولو كان الفعل
ينقل الى الأمر لشرط اهليته لا اهلية النائب كافي الزكوة ولا يقال للمم تجر النيابة في الافعال
ووقعت عن نفسه لزم ان يسقط عن المأمور فرض الحج بهذه الافعال * لاننا نقول فرض الحج لا
يتأدى الابنية الفرض او يطلق النية ولم يوجد وانما وجدت النية عن الأمر * وقال
بعضهم الحج يقع عن الأمر وهو اختيار شمس الائمة في المبسوط وهو ظاهر المذهب لان
ظواهر الاخبار في هذا الباب تشهد به فانه عليه السلام قال لسائلة * حجبي عن ابيك واعمرى *
وقال رجل يا رسول الله ان ابي مات ولم يحج افيحزني ان احج عنه فقال نعم * وحديث
الخشعية في هذا الباب مشهور على ما سنذكره فدل ان اصل الحج يقع عن المتعوج عنه
ولهذا يشترط نية الحج عنه ولو نوى الحج لنفسه بصير ضامنا بوضعه ان الواجب عليه
الفعل لا الاتفاق بدليل انه لو حج من غير ان ينفق من ماله يسقط عنه الفرض ولو انفق
في الطريق ولم يحج لا يسقط قهرا ان النيابة في الفعل * واذا ثبت هذا قلنا قوله وتواب النفقة
في الحج باجتماع النائب انما يصح على المذهب الاول لاعلى المذهب الثاني لان الفعل فيه
اقيم مقام الفعل لا الاتفاق * ثم على هذا المذهب بيان ان المماثلة بين الفعل والفعل غير معقولة
مع كونها معقولة ظاهرا ان يقال انما جعل فعل نفسه مثلا لفعل نفسه في قضاء الصلوة
والصوم لحصول المشقة واتعاب النفس في الفعل الثاني كحصولها في الفعل الاول فاما فعل
الغير فلا يحصل به المشقة فكيف يكون مثلا لفعل نفسه الا ترى انه لا مدخل للقياس فيه
حتى لم يجوز ان يقضى الابن صلوة ابيه ولا صيامه بامر وبغير امره ولو كانت المثلية
معقولة بينهم لجاز اثباته بالقياس كافي المذكورات المتعينة قوله (لا صورة ولا معنى

وثواب النفقة في
الحج باجتماع النائب
لانا لان نقل المماثلة
بين الصوم والفدية
لا صورة ولا معنى
فلا يمكن مثلاً قياساً
واما الصوم فثقل
صورة ومعنى
وكذلك ليس بين
افعال الحج ونفقة
الاجحاج مماثلة
بوجوده لكننا يجوزناه
بالنص

قال الله تعالى وعلى
الذين يطيقونه فدية
طعام مسكين أى
لا يطيقونه وهذا
مختصر بالاجتماع
وثبت في الحج بحديث
الخشعية أنها قالت
يا رسول الله ان ابني
ادرك الحج وهو شيخ
كبير لا يستمسك على
الراحلة افيجزئني
ان احج عنه فقال
عليه السلام ارأيت
لو كان على ابيك دين
ففضيته اكان يقبل
منك فقالت نعم قال
فدين الله احق

اما عدمها صورة فظاهر * واما معنى فلان معنى الصوم اتعاب النفس بالكف من قضاء
الشهوتين ومعنى الفدية تنقيص المال ودفع حاجة الغير فلم يكن الفدية مثلاً للصوم قياساً
رأياً وفي قوله لاننا نعمل المماثلة لطف ورعاية ادب ليس ذلك في قوله فيما بعده وكذلك
ليس بين افعال الحج ونفقة الاجاج مماثلة بوجه يعرف ذلك بالذوق * واتجاه التفرقة
من قبل انه قد قيل ان بين الفدية والصوم مماثلة وهي انه لا صرف طعام يوم الى مسكين
فقد منع النفس عن الارتفاق بذلك الطعام فكانه لم يوصل الى نفسه خطها من الطعام
يوماً وهذا معنى الصوم ولم يقل المماثلة بوجه من احد بين الاتفاق وافعال الحج فكان
الشيخ نظر الى ذلك المعنى ونفاه بالطف عبارة وقوله لكننا استدرأنا من حيث المعنى
يعنى لما لم يكن الفدية مثلاً معقولاً للصوم وكذا الاتفاق للحج لا يجوز اثباته بالرأى لكننا
جوزناه اي المذكور وهو الفدية بالنص قوله (قال الله تعالى وعلى الذين يطيقونه) اي وعلى
المطيعين الذين لا عذر بهم ان افلروا * فدية طعام مسكين نصف صاع من براوصاع من
غيره عندنا * وكان ذلك في بدء الاسلام فرض عليهم الصوم ولم يعودوه فاشتد عليهم
فرخص لهم في الاططار والفدية وقرأ ابن عباس يطوقونه ويطيقونه اي يكلفونه على
جهدهم وهم وسرهم الشيوخ والعجائز وحكم هؤلاء الاططار والفدية وهو على هذا الوجه
غير منسوخ * ويجوز ان يكون هذا معنى يطيقونه اي بصومونه جهدهم وطاقتهم ومبلغ
وسعهم كذا في الكشف * وذكر في التيسير وفي قراءة ابن عباس رضى الله عنهما وعلى
الذين يطوقونه اي يكلفونه فلا يطيقونه * وفي قراءة حفصة رضى الله عنها وعلى الذين
لا يطيقونه وقيل هو الشيخ الفاني فعلى هذا لا يكون منسوخاً فانه حكم ثابت بجمع عليه
قوله (وهذا مختصر) اي قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه * او وهذا النص مختصر
اي حذف منه حرف لا كما في قوله تعالى بين الله لكم ان تفضلوا * بالاجماع اي بالاجماع
القائلين بانه غير منسوخ * او معناه بدلالة الاجماع فان حكم الشيخ الفاني ومن بمعناه بجمع
عليه وهو مستفاد من الكتاب ولا يستفاد منه بدون حرف لا فيكون محذوفاً لا محالة فيكون
النص مختصراً ضرورة * ويمكن ان يجرى على ظاهره اي هذا النص مختصر بالاجماع اما
عند من جعله غير منسوخ فلما ذكرنا واما عند من جعله منسوخاً فلان التقدير عنده وعلى
الذين يطيقونه الصوم فلا يصومون فعليهم فدية ولما ثبت انه مختصر لا يمكن العمل بظاهره
فيجوز ما ذكرناه بقراءة ابن عباس وحفصة رضى الله عنهما قوله (وثبت) اي قيام الاتفاق
مقام الافعال في الحج بحديث الخشعية وهي اسماء بنت عيسى من المهاجرات والحديث المذكور
في الكتاب * وروى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان امرأة من خثم قالت يا رسول الله ان
فريضة الله على عباده في الحج ادركت ابني شيخاً كبيراً لا يثبت على الراحلة افاصح عنه قال نعم
قال وقال رجل ان اخوتي نذرت ان تصحج وانها ماتت فقال النبي عليه السلام لو كان عليهما دين
اكنت قاضيه * قال نعم قال فاقض الله فهو احق بالقضاء كذا في المصابيح لا يستمسك على الراحلة

أى لا يقدر على اسالك نفسه عليها وضبطها واشبات عليها * اعجزنى بالمهمز أى يكفىنى
 عما وجب فى ذمته * ان احج عنه بفتح الهمزة وضم الحاء أى احرم عنه بنفسى واودى
 الافعال عنه وهذا هو المشهور من الرواية وعلى هذا الوجه لادلالة فى الحديث على ان
 الاتفاق قائم مقام الافعال فلا يستقيم التمسك به فى هذه المسئلة الا ان يثبت ان اباهما كان
 امرها بذلك وانفق عليها * وفى بعض النسخ ان احج بضم الهمزة وكسر الحاء أى أمر
 احدا ان يخرج عنه وعلى هذا الوجه صحح التمسك به * رأيت أى اخبرنى وكان هذا
 اللفظ للنظر ثم صار للاخبار وذلك ان العرب اذا لم يعدوا الضالة يقولون لذل من يرويه
 رأيت ضالة كذا أى اخبرنى عنها اما كان يقبل منك وفى عامة الكتب من المبسوط
 وغيره ان كان يقبل بدون كلمة ما وهذا هو الصحيح لانهم لا يستقيم جوابا للذكور ههنا
 لانه لتصدق ماسبق من الكلام نفيا كان او اثباتا فيصير تقدير المذكور ههنا نعم لا يقبل
 فيفسد المعنى بل جوابه بلى لانه لتحقيق ما بعد التنى لكنه يستقيم جوابا للذكور فى عامة
 الكتب فتبين انه هو الصحيح * ورأيت فى الاسرار فى حديث الخنمية رأيت او كان على
 ابيك دين فقضيته اما كان يجوز قالت بلى قال فدين الله احق * ومعنى قوله احق أى
 بالقبول لانه اكرم الاكرمين فاولى بكرمه واجدر برأفته ان يقبل منه حالة العجز فعل الغير
 او الاتفاق الذى لا يتقدر الا عليه ويؤيده رواية المبسوط الله احق ان يقبل * وقيل
 معناه فدين الله اولى بالقضاء ويؤيده رواية المصابيح وفى بعض النسخ فقضيت به بالياء وذلك
 بطريق الاشباع لكسرة التاء وهو جاز فى لغة حير * قال شاعرهم يالم عمرو لم ولدته *
 ممما بالكبر والتيد * ليتك اذجنبت به هكذا * كذا بذرته اكلته * كذا فى الجوامع
 الجمادية * قيل وفى حديث الخنمية دليل على ان اباهما كان امرها بالحج حيث قاس
 رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قبول الحج بالاداء من الغير بقبول الدين بالاداء من الغير
 وانما يجب وتتحقق قبول الدين بالاداء من الغير اذا كان ذلك الاداء بامر المدين لان رب
 الدين ان امتنع فيه عن القبول يجبر عليه فاما اذا كان بغير امر منه فرب الدين بالخيار فى
 القبول فلا يتحقق القبول فهذا يدل على ان ذلك كان بالامر * والظاهر انه عليه السلام
 قاس على العادة الفاشية بين الناس انهم يقبلون دينهم من أى وجه تفصل اليهم من المدينون
 او غيره تبرعا او غير تبرع نظرا منهم الى حصول المقصود وهذا لا يدل على الامر بوجه
 قوله (ولهذا قلنا) متصل بما اتصل به الاستدراك فى قوله ولكننا جوزناه بالنص أى
 ولعدم تصرف الرأى فيما لا ندركه قلنا ان ما لا يدرك بالعقل مثله وامر برد فيه نص يسقط لان
 ايجاب المثل متوقفا ما على ادراك العقل ليكن ايجابه بالسبب الاول او على السمع فاذا لم يوجد
 واحد منهما فلا وجه الا الاسقاط كترك الاعتدال فى اركان الصلوة لا يضمن بشئ سوى
 الاثم لانه ليس لذلك الوصف منفردا عن الاصل مثل عقلا ولا نصا وقوله بتغير احتراز
 عن نقصان الركن نفسه من الصلوة فان قوله نقص الصلوة فى اركانها يتضمن ذلك

ولهذا قلنا ان
 ما لا يسقط مثله يسقط
 كن نقص صلوة
 فى اركانها بتغيير

قوله (ولهذا) أي ولما ذكرنا أن ما لا يعقل مثله ولا نص فيه يسقط قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمه الله إذا أدى خمسة زبوف في الزكوة مكان خمسة جياذ يجوز أي يسقط عنه الواجب ولكنه يكره لقوله تعالى ولا تجموا الخبيث منه تتقون الآية ولا يضمن شيئاً بمقابلة الجودة لأن المؤدى قد صح ولزم حتى لا يملك أحدهما الفسخ لصيرورته صدقة وليس للوصف الذي تحقق فيه الفوات منفرداً مثل صورة وهو ظاهر ولا معنى لأنها لا تقوم عند المقابلة بحسنها فيسقط أصلاً * الأثرى أنه لو أدى أربعة جياذ عن خمسة زبوف لا يصح إلا عن أربعة عندنا خلافاً لفرجه الله * وكذا لو كان له إريق فضة وزنه مائة وخسون وقيمتها لصاغته مائتان وقد حال عليه الحول لا تجب فيه الزكوة لسقوط اعتبار الجودة في هذه الأموال عند المقابلة بحسنها * ولا معنى لقول من قال سقط اعتبار الجودة للربوا ولا ربوا بين العبد وسيد لا نقول أن الله تعالى عامل عباده معاملة المكاتبين أو الأحرار فإنه تعالى استقرضهم وملكهم والربوا يجري بين المولى ومكاتبه * الأثرى إلى ما روى عن النبي عليه السلام أنه قال في صوم يوم الشك أنه تعالى نهي عن الربوا أيقبل منكم * واحتاط محمد رحمه الله في ذلك الباب أي باب العبادات فقال عليه أن يؤدي فضل ما بينهما * ووجهه أن الجودة متقومة من وجه فأنها تقوم في الفصوب وفي تصرف المريع حتى لو حابى بها بائع باع قلباً وزنه عشرة وقيمته عشرون بعشرة لم تسلم المحابات للشترى وكذا في تصرف الوصى حتى لو باع درهما جيداً من مال اليتيم بدرهم ردى لا يجوز * وغير متقومة من وجه فوجب الاحتياط في حق الله تعالى الأثرى أن ما لا يبره به أصلاً وهو تغير السعر إلى الزيادة اعتبر في ضمان حق الله تعالى حتى قيل أن من أخذ صيداً من الحرم فأخرجه ثم تغير سعره إلى زيادة ثم هلك أنه يضمن الزيادة احتياطاً فهذا أولى كذا في شرح الجامع للمصنف * وذكر شيخ الإسلام خواهرزاده رحمه الله في شرحه للجامع أن الجودة إنما سقطت في حكم الربوا في حق العاقدين ليتحقق الممالة التي هي شرط جواز البيع فإما في حق غير العاقد كالوارث والصغير فلا لعدم الحاجة إليه لأنه لا يؤدي إلى الربوا * ثم اعتبار الجودة في حق الفقير يؤدي إلى الربوا من وجه دون وجه فن حيث أن الفقير بما يأخذ من الغنى لا يملك منه مقدار الواجب إذ قدر الواجب قبل الأخذ لم يكن ملكاً للفقير حتى يصير ملكاً إياه صاحب المال بما يأخذ بل يأخذ صلة لا يؤدي إلى الربوا من حيث أنه تعلق بالواجب حق الفقير أن لم يصير ملكاً حتى صار صاحب المال ضامناً بالاستهلاك والحق ملحق بالحقيقة يتحقق فيه الربوا لأنه يصير ملكاً للواجب منه بما يأخذ من صاحب المال فإذا تردد بين الأمرين قلنا متى كان في اعتبار جهة الربوا منفعة للفقير فأنها تعتبر كما إذا أدى أربعة جياذ عن خمسة زبوف لا يجوز ومتى كان في اعتبار الربوا ضرر في حقه لا يعتبر كما في مسئلتنا فإنه لو اعتبر لأبسط الدراهم الزائده والله أعلم فوله (ولهذا) أي ولعدم المثل عقلاً ونصاً قلنا أن ربح الجمار واخواته لا يقضى (فان قيل) كيف يستقيم هذا وقد أوجبتم الدم عليه باعتبار ترك

ولهذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف رضي الله عنهما فبين أدى في الزكوة خمسة دراهم زبوفاً عن خمسة جياذ أنه يجوز ولا يضمن شيئاً لأن الجودة لا يستقيم إذاؤها بمثلها صورة ولا بمثلها قيمة لأنها غير متقومة فسقط أصلاً واحتاط محمد رحمه الله في ذلك الباب فأوجب قيمة الجودة من الدراهم أو الدنانير ولهذا قلنا أن ربح الجمار لا يقضى والوقوف بعرفات والاضحية

الرمي (قلنا) ايجاب الدم عليه ليس بطريق انه مثل للرمي قائم مقامه بل لانه جبر لنقصان تمكن في نسكه بترك الرمي كوجود السهو في الصلوة وجب جبراً لنقصان لا قضاء بما فاتة الا ترى انه يجب ايضا اذا اراد في الصلوة من جنسها وفي الزيادة لا يتصور القضاء كذا هذا ولما ذكر الشيخ ان لا مدخل للرأي فيما ليس له مثل معقول ولزم عليه ايجاب الفدية في الصلوة تعرض لذلك فقال فان قيل اذا ثبت اي وجوب الفدية عند اليأس غير معقول المعنى فلم اوجبتم الفدية في الصلوة بلا نص يوجب ذلك قياسا على الصوم من غير معنى يعقل * وقوله بلا نص حال من الفدية اي اوجبتموها حال كونها غير منصوصة قلنا نحن لانعدى ذلك الحكم بالقياس ولا نوجب حتم الكنا نقول يشتمل ان يكون ايجاب الفدية في الصوم بناء على معنى معقول وان كنا لا نقف عليه * والصلوة نظير الصوم من حيث ان كل واحد منهما عبادة بدنية محضة لاتعلق اوجوب بهما ولا لادائهما بالمال بل اهم منه لانها عبادة لذاتها لكونها تعظيم الله تعالى والصوم عبادة بواسطة قهر النفس على ما يعرف بعد ان شاء الله تعالى فاذا وجب تدارك الصوم عند العجز بالفدية فالصلوة بالتدارك اولى * يشتمل ان لا يكون معقولا وما لا ندركه لا يلزمنا العمل به فلا يجب علينا العمل بذلك الاحتمال لمعارضته الاحتمال الثاني اياه لكن وجوب الفدية في الصوم لما احتمل الوجهين المذكورين امرنا بالفدية في الصلوة بناء على الوجد الاول على سبيل الاحتياط فلن كان هذا الحكم في الصلوة مشروعا فقد صار مؤدى والا فليس به بأس لانه ح يكون برا مبتدأ يصحح ما حيا للبيئات قتين ان ايجاب الفدية في الصلوة بهذا الطريق لا بالقياس * وهذا لم يحكم بجواز الفداء في الصلوة مثل حكمنا بجواز في الصوم لانا حكمنا بجواز في الصوم قطعاً لكونه منصوصاً عليه فيه * ورجونا القبول اي الجواز في الصلوة فضلاً عن شهدا رجه الله قال في الزيادات في هذا اي في فداء الصلوة يعزبه ان شاء الله كقال يعزبه ان شاء الله في فداء الصوم فيما اذا تطوع به الوارث بان مات من عليه الصوم من غير قضاء ولا ايصاء بالفدية ولو كان ثابتاً بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثناء به كما في سائر الاحكام الثابتة بالقياس ولا يقال لما كانت الصلوة مثل الصوم او اهم منه يلزم ان يثبت الحكم فيه بالدلالة وان كان غير معقول المعنى كما ثبت الحكم في الاكل والشرب بطريق الدلالة بالنص الوارد في الجامع وان كان غير معقول المعنى حتى لم يكن للقياس فيه مدخل * لانا نقول لا بد في الدلالة من كون المعنى المؤثر في الحكم معلوما سواء كان تأثيره في ذلك الحكم معقولا كالايداء في التأنيف او غير معقول كالجنابة على الصوم في ايجاب الكفارة المكينة المقدرة وهذه المعنى الذي هو المؤثر في ايجاب الفدية غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كما لا يمكن بالقياس * ثم اذا مات وعليه صلوات يعلم عنه لكل صلوة نصف صاع من حنطة او صاع من غيرها * وكان محمد بن مقاتل يقول ولا يعلم عنه لكل يوم نصف صاع على قياس الصوم ثم رجع فقال كل صلوة فرض على حدة بمنزلة صوم يوم وهو الصحيح كذا في المبسوط وغيره وهذا اذا وصى بالفدية من الصلوة

كذلك فان قيل فاذا ثبت هذا بنص غير معقول فلم اوجبتم الفدية في الصلوة بلا نص قياسا على الصوم غير من تعليل قلنا لان ما ثبت من حكم الفدية عن الصوم يشتمل ان يكون معقولا والصلوة نظير الصوم بل اهم منه لكننا لم نعقل واجتمعت ان لا يكون معقولا وما لا ندركه لا يلزمنا العمل به لكنه لما احتمل الوجهين امرنا بالفدية احتياطاً فلن كان مشروعا فقد تأدى والا فليس به بأس ثم لم نحكم بجوازه مثل ما حكمنا به في الصوم لانا حكمنا به في الصوم قطعاً ورجونا القبول من الله تعالى في الصلوة فضلاً وقال محمد رجه الله في الزيادات في هذا يعزبه ان شاء الله كما اذا تطوع به الوارث في الصوم

فان لم يوص وتبرع بها الوارث قبل لا يسقط الصلوات عن الميت لان الاختيار فيه معدوم اصلا ولانه ادنى رتبة من الايضاء فيحكم فيه بعدم الجواز اظهارا لانحطاط رتبته كفضل كذلك في الصوم * وقيل تسقط عنه ان شاء الله تعالى كافي الايضاء لان دليل الجواز وهو الرجاء الى فضل الله وكرمه يشمل الايضاء والتبرع جميعا ويوضحه ما ذكر في التوازل سئل ابو القاسم عن امرأة ماتت وقد قاتتها صلوات عشر اشهر ولم تترك ما لافعال لو استقرض ورثتها فقبر حنطة ودفعوها الى مسكين ثم بهما المسكين لبعض ورثتها ثم تصدق بهما على المسكين فلم يزل يفعل كذلك حتى يتم لكل صلوة نصف صاع اجزى ذلك عنها فقين بهذا ان التبرع فيه كالايضاء * وقد لزم على الشيخ مسألة اخرى فتصدى لها ايضا فقال فان قيل لا مثل للاضحية عقلا ولا نصا وقد اوجبتم بعد وفات وقتها التصديق بالعين فيما اذا كانت الشاة التي هبت التضحية بالنذر او بالشراء الصادر من الفقير بنية الاضحية باقية بعد ايام النحر فانه يلزمه التصديق بعينهاحية او بالقيمة فيما اذا استهلك الشاة المعينة للتضحية بالنذر او غيره او كان غنيا ولم يضح اصلها حتى مضت ايام النحر فانه يلزمه التصديق بالقيمة كذا في الايضاح والمبسوط قلنا لان التضحية ثبتت قربة بالنص وهو قوله تعالى * والبدن جعلناها لكم من شعائر الله * وقوله عليه السلام * ضحوا * وغير ذلك واحتمل ان يكون التصديق اصلا في باب التضحية لانه هو المشروع في باب المال كافي سائر العبادات المالية من الزكوة وصدقة الفطر لان معنى العبادة وهو مخالفة هوى النفس بازالة المحبوب من يده يحصل به الا ان الشرع اى الشارع نقل القربة من تمليك حينها او قيمتها الى الاراقة في ايام النحر لاجل تطيب الطعام لان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد ولهذا كره الاكل قبل الصلوة ليكون اول ما يتناولون من طعام الضيافة ومن مادة الكرم ان يضيف باطيب ما عنده ومال الصدقة يصير من الاوساخ لازالة الذنوب بتمزلة الماء المستعمل واليه اشار الله تعالى في قوله * خذ من اموالهم صدقة تطهرهم * ولهذا حرم على النبي عليه السلام وعلى من التحق به نسب الكرامتهم وعلى الغنى لعدم حاجته فلا يليق بالكريم المطلق الغنى على الحقيقة ان يضيف عباده بالطعام الخبيث فنقل القربة من عين الشاة الى الاراقة لينقل الخبث الى الدماء فيبقى اللحم طيبة فيتحقق معنى الضيافة في هذه الايام باستواء الغنى والفقير فيه الا انه مع ما بينا يحتمل ان يكون معنى التضحية اصلا دون التصديق فلم يعتبر بهذا الموهوم وهو التصديق في معارضة المنصوص المتيقن به وهو التضحية فاذا فات المتيقن بفوات وقته وجب العمل بالموهوم وهو التصديق * مع الاحتمال اى احتمال ان لا يكون معتبرا احتياطا ايضا يعنى كما قلنا بوجوب الفدية في الصلوة احتياطا * وحاصل الجواب انا اوجبنا التصديق باعتبار كونه اصلا لبااعتبار كونه مثالا لقوله (وهو) اى فعل التضحية او الذبح (نفسان في المالية) الى قوله في الفية معترض فبين المسئلة اولاهم انكشف الغرض عن ارادها فنقول اذا ذهب شاة لرجل فضحى الموهوب له بها لم يكن للواهب ان يرجع فيها في قول ابي يوسف وقال محمد له ان

فان قيل فالأضحية
لا مثل لها وقد اوجبتم
بعد فوات وقتها
التصدق بالعين او
القيمة قلنا لان التضحية
ثبتت قرينة بالنص
واحتمل ان يكون
التصدق بعين الشاة
او قيمتها اصلا لانه هو
المشروع في باب المال
كفي سائر الصدقات
الا ان الشرع نقل من
الاصل الى التضحية
وهو نقصان في المالية
باراقة الدم عند محمد

يرجع فيها ويجزبه الاضحية وقيل ابو حنيفة مع ابي يوسف رجحاه الله * وجه قول محمد
رجح الله ان ملك الموهوب له لم يزل عن العين والذبح نقصان فيها فلا يمنع الرجوع فيما بقي
كشاة القصاب * وهذا لان القربة لم يقع بعين الشاة بل بالاراقة بدليل ان ما ديت به القربة
لا يجوز ان يبقى على ملكه والمذبح باق على ملكه يأكله ويضمن له مستهلكه ويورث عنه
ويبيعه فيجوز الا انه يتصدق بثمنه وذلك لا يدل على عدم الملك فان الاملاك الخبيثة تسبيلها
التصدق بها مع قيام الملك واذا ثبت ان اداء القربة لم يقع الا بالاراقة بقي الحكم فيما وراء الدم
على ما لو ذبح لالا ضحية والرجوع فيها لا يغير حكم الاراقة لان الفاء لا يعمل فيه
الفسخ ونظيره وهب شاتين فضحى باحدهما واكلاه ثم رجع في الاخرى او ذبح شاة الهبة
وباع جلدتها ورجع الواهب فيما بقي لا يبطل البيع * ولا ييوسف رجحاه الله ان القربة
كما يتأدى بالدم يتأدى باجزاء الشاة بدليل ان سلامتها معتبرة للبراءة ابتداء وبعدم الذبح لو باع
شيئا منها يتصدق بثمنه لكان انه بقي قربة فيجب صرفه الى حيث لا يبطل به حق الله عز وجل
ولو لم يتعلق معنى القربة بما بقي لبقى على حكم سائر الاغنام فتسأدى القربة باراقة
الدم وبابطل حق التمول من الباقي فلذلك لم يبطل اصل الملك لان القربة لم تأد به واذا
كان كذلك لم يصح الرجوع لانه يبطل ما دى من القربة بالعين الا ترى انه يفسر بعد
الرجوع مالا يتمول كسائر الاموال كذا في الاسرار * فمحمد رجحاه الله عدسة وطا التمول نقصان فيه
لا باعتبار ظهور معنى القربة فيه ونحن اعتبرناه اثر القربة * ثم الغرض من ايراد هذه
المسئلة في اثناء الكلام ان معنى التصديق في النقل الى التضحية حاصل ايضا من وجه لان
التصدق تنقيص المال بايصال منفعة الى الفقير والتضحية تنقيص المال بالاراقة والتنقيص
مع ازالة التمول عن الباقي فيكون بينهما نوع مماثلة * قال المصنف رجحاه الله في شرح القويم
ان الله تعالى نقل القربة من التملك الى الاراقة فثبت المماثلة بينهما شرعا من حيث ان الله تعالى
اقام الاراقة مقام التملك وفيه شبهة المماثلة فان محمد قال القربة لا تتم الا بالتمليك حتى لو وهب
شاة فضحى الموهوب لا ينقطع حق الواهب قبل التملك فدل ان القربة لا تتم الا بالتمليك فاذا كان
بينهما مماثلة من هذا الوجه فاذا ذهب وقت التضحية وجب التملك بالشاة والقيمة لانه مثل من
حيث ان الشرع اقام احدهما مقام الآخر * وقوله الا انه يحتل جواب سؤال وهو ان يقال
لما ثبت اصالة التصديق في التضحية بما ذكرتم والنقل الى الاراقة لمعنى الضيافة ينبغي ان يخرج
من العهدة بالتصدق في ايام النحر ايضا كن وجب عليه الجمعة او صلى الظهر في منزله فيخرج
عن العهدة وان كان مأمورا باداء الجمعة ليكون الظهور اصلا فاجاب وقال يحتل ان يكون
اراقة الدم اصلا من غير اعتبار معنى التصديق وهي واجبة بالنسبة في هذه الايام فلا يعتبر
الموهوم في مقابلته بخلاف صلوة الظهر فان اصلها ثابت بالنسبة ايضا كوجوب الجمعة
فيجوز ان تقابل الجمعة قوله (والدليل على انه) اي وجوب التصديق * كان بهذا الطريق
وهو احتمال كونه اصلا في التضحية لانه مثل للاضحية غير معقول كالقندية للصوم *

وباراقة الدم وازالة
التمول من الباقي عند
ابي يوسف على ما بين
في مسئلة التضحية
ايمنع الرجوع
في الهبة ام لا فنقل الى
هذا تطليبا للطعام
وتحقيقا لمعنى العبد
بالضيافة الا انه يحتل
ان يكون التضحية
اصلا فلم نعتبر هذا
الموهوم في معارضة
المعصوم المتيقن
فاذا ثبت هذا المتيقن
بقوت وقته وجب
العمل بالموهوم مع
الاحتمال احتياطا ايضا
والدليل اعلى انه كان
بهذا الطريق لانه
مثل الاضحية انه اذا
جاء العام القابل لم
ينتقل الحكم الى
الاضحية

انه اذا جاء العام القابل اى ايام النحر منه لم ينتقل الحكم الى الاضحية والحال ان هذا وقت
يقدر فيه على مثل الاصل اى على مثل اصل الواجب وهو الارقاة اذا الارقاة للارقاة
مثل من كل وجه * او معناه على المثل الاصلى فيجب ان يبطل الخلف وهو وجوب
التصدق * كما في الفدية بمعنى من وجب عليه الفدية اذا قدر على الصوم يسقط عنه الفدية
وينتقل الحكم الى الصوم لانه المثل الاصلى في الباب * الا انه اى التصديق لما ثبت اصلا
من الوجه الذى بينا وهو ان الاصل فى القرابات المالية التصديق * ووقع الحكم به اى حكم
الشرع بوجوبه * لم يبطل بالشك ايضا وهو ان التصديق ان كان اصلا لا يبطل بالقدرة
على الارقاة وان كانت الارقاة اصلا يبطل بالقدرة على المثل الاصلى كما في الفدية وقد صار
كونه اصلا محكوما به فلا يبطل بهذا الشك كما لم يبطل الارقاة المنصوص عليها في ايام النحر
باحتمال كون التصديق اصلا * واليه اشار بقوله ايضا وذكر في شرح التفويم انه اذا عاد
وقت الاضحية انما لا يسقط التصديق لانه مثل اصلى في هذا الباب على معنى انه كان اصلا
فقل منه الى التضحية ولو لم يكن مثلا اصليا لعادت الاضحية للقدرة عليها كما ان المثل في
حقوق العباد اذا فاتت ووجبت القيمة عاد حقه بالقدرة على المثل وههنا لما لم يعد الفائت
دل الله مثل اصلى * وبعض اصحابنا رجعهم الله قالوا انما لا يعود الاضحية لان المثل وجب وتأكد
بإيجاب الله تعالى فلا يسقط بالقدرة على الفائت كما في المثليات اذا انقطعت من ايدى الناس
وقضى القاضى بالقيمة ثم عاد المثل لا يعود حقه اليه كذا هذا * وقد وقع لفظ الان في هذه
المسئلة في ثلاثة مواضع كلها بمعنى لكن * فالاول استدراك من قوله واحتمل ان يكون
التصدق اصلا وفي هذا الاستدراك تحقيق ذلك الاحتمال والثانى استدراك عما يلزم من
هذا الاحتمال مع استدراكه وهو انه لما احتمل ان يكون اصلا والنقل بعارض يلزم ان
يجوز التصديق في ايام النحر فقال لكنه يحتمل ان يكون التضحية اصلا وفي هذا الاستدراك
رفع ذلك الاحتمال * والثالث استدراك من قوله وجب العمل بالموهوم مع الاحتمال *
ويجوز ان يكون استدراكا من قوله فيجب ان يبطل * وقوله على مانين اراد به في شرح
المبسوط لاني هذا الكتاب * او هو تين بآله اى ظهر * وقوله فنقل الى هذا اى الذبح
متصل بقوله نقل من الاصل الى التضحية على سبيل الاعادة لطول الكلام والله اعلم
قوله (واما القضاء الذى بمعنى الاداء الى آخره) رجل ادرك الامام فى الركوع من
صلوة العبد يأتى بتكبيرات العبد قائما ان كان يرجو ان يدرك الامام فى الركوع لكون
التكبيرات فى القيام من كل وجه وان كان هذا اشتغالا بقضاء ما سبق قبل فراغ الامام كيلا
يفوت اصلا * فان خاف ان كبر تكبيرات العبد ان يرفع الامام رأسه فانه يكبر للافتتاح
وهو فرض ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر فى الركوع تكبيرات العبد ولا يرفع يديه
لان الرفع سنة ووضع الاكف على الركبة سنة فلا يجوز الاشتغال بسنة فيها ترك سنة *
وعن ابى يوسف رحمه الله انه لا يأتى بها فى الركوع لانها قد فانت موضعها وهو القيام

وهذا وقت يقدر فيه
على اداء مثل الاصل
فيجب ان يبطل الخلف
كما في الفدية الا انه لما
ثبت اصلا من الوجه
الذى بينا ووقع الحكم
به لم يقضى بالشك
ايضا * اما القضاء
الذى بمعنى الاداء
فمثل رجل ادرك
الامام فى العبد كما
كبر فى ركوعه وهذا
قد فات موضعه فكان
قضاء وهو غير قادر
على مثل من عنده
قربة فكان ينبغي
ان لا يقضى الا انه
قضاء يشبه الاداء

وهو غير قادر على مثل من عنده قرينة في الركوع فلا يصح ادائها فيه كالقراءة والقنوت
وتكبير الافتتاح فانه اذا نسي الفاتحة او السورة لا يأتي بها في الركوع وكذا اذا ادرك الامام
في الركوع الاخير من الوتر في رمضان وخشي انه لو قننت قائماً بفوته الركوع فركع فانه لا يقنن
في الركوع * والدليل عليه ان الامام اذا نسي التكبيرات لا يأتي بها في الركوع * ووجه
ظاهر الرواية ان التكبيرات شرعت في القيام المحض وشرع من جنسها فيما له شبهه بالقيام
فان تكبير الركوع حسب منها حتى ان من سها عنه وهو امام او مسبق يستجد له وهو ان
سها عنه ثم تذكر في ذلك الركوع كبر فيه لانه واجب وقد بقي محله الخالص واذا كان من
جنسها ما شرع في حال الانحناء وله شبهه بالقيام احتمل ان يكون سائرهما ملحقة بهذه لاتحاد
الجنس واحتمل المفارقة فكان الاحتياط في فعلها على ان ذلك اداء لافضاء * وكان هذا
احتياطاً لاتعديلاً ومقابلة كقولنا في القدبة في الصلوة بخلاف القراءة والقنوت وتكبير الافتتاح
لانها غير مشروعة فيما له شبهه القيام بوجه * وبخلاف الامام اذا سها عن التكبيرات
حتى ركع انه يعود الى القيام لانه قادر على حقيقة الاداء فلا يعمل بشبهه وهذا بخلاف من
حقيقته فيعمل بشبهه كذا في جامع المصنف وغيره قوله (لان الركوع يشبه القيام اي حقيقة
وحكما اما حقيقة فلان القيام ليس الا الانتصاب وهو باق باستواء النصف الآخر اذا المنة
او المفارقة بينهما وبين القعود انما ثبت بفوات الاستواء في النصف الاسفل لان استواء النصف
الاعلى موجود فيه لكن فيه نقصان لما فيه من الانحناء وذلك لا يضر لانه قد يكون قيام
بعض الناس هكذا كذا ذكر الامام الاسيبغاني * واما حكماً فلان من ادرك الامام في
الركوع وشاركه فيه يصير مدركا لتلك الركعة قال عليه السلام * من ادرك الامام في الركوع
فقد ادركها * وهذا الحكم اي وجوب التكبير قد ثبت بالشبهة لانه عبادة فيحتاط في
اثباتها فتثبت بشبهة الاداء قوله (الا ترى) قيل تقرير وتأكيده لقوله الركوع يشبهه
القيام والاشبه انه دليل اخر استوضح به ما تقدم * وليست اي تكبير الركوع في حال محض
القيام فان محمداً رحمه الله قال يكبر وهو يهوى قالوا وهذا اصح مما روى عنه يكبر ثم
يهوى لانه يغلو اذا حالة الانحناء عن الذكر بخلاف الاول * ويؤيده حديث ابى هريرة
رضي الله عنه انه عليه السلام كان يكبر وهو يهوى وما روى انه عليه السلام كان يكبر مع كل
خفض ورفع ولهذا قال في الجامع الصغير ويكبر مع الانحطاط * اذا قرأ الفاتحة في الاولين
ولم يزد عليها قرأ في الاخرين الفاتحة والسورة وان قرأ في الاولين السورة ولم يقرأ
بفاتحة الكتاب لم يقرأ بعدها في الاخرين وقال عيسى بن ابان الجواب على العكس اذا ترك الفاتحة
بفضيها في الاخرين وان ترك السورة لا يفضيها لان قراءة الفاتحة واجبة وقراءة السورة غير
واجبة وبهذا الطريق تمسك يحيى بن اكرم وطعن على محمد في الجامع الصغير * وروى الحسن عن
ابي حنيفة رحمه الله انه يفضيها اما السورة فلما تذكر واما الفاتحة فلما قال عيسى وبن ابى يوسف رحمه
الله انه لا يفضي واحدة منهما اما الفاتحة فلما يذكر واما السورة فلانه سنة في الاولين وما كان سنة

لان الركوع يشبه
القيام وهذا الحكم
قد ثبت بالشبهة الا
ترى ان تكبير الركوع
يحتسب منها وليس
في حال محض القيام
فاحتمل ان يلحق به
نظائره فوجب عليه
التكبير اعتباراً بشبهة
الاداء احتياطاً

في وقته كان بدعة في غيروقه فلا يقضى * وجه الظاهر ما يذكر (قوله وكذلك
السورة يعني كما ان تكبيرات العيدي يقضى في الركوع باعتبار شبه الاداء فكذلك السورة)
اذا قامت من الاولين يؤتى بها في الآخرين لشبه الاداء وان كانت قضاء ظاهرا * وذلك
لان موضع القراءة جلة الصلوة لقوله عليه السلام * لا صلوة الا بقراءة * ولقوله تعالى * فاقرأوا ما
ييسر من القرآن * اذا المراد والله اصل القراءة في الصلوة لكن الشفع الاول تعين للقراءة بخبر
الواحد الذي يوجب العمل وهو ما روى عن علي رضي الله عنه القراءة في الاولين قراءة في
الآخرين اي تنوب عن القراءة فيهما كما يقال لسان الوزير لسان الامير وقد تعين الشفع
الاول لقراءة السورة ايضا بما روى عن جابر وابي قتادة رضي الله عنهما ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في صلوة الظهر والعصر في الركعتين الاولين بفاتحة الكتاب
وسورة وفي الآخرين بفاتحة الكتاب كذا في مبسوط الشيخ فبقى الشفع الثاني شبه كونه
محلا لان القيام في الآخرين مثل القيام في الاولين في كونه ركن الصلوة والدليل على المعين
غير قطعي فمن هذا الوجه لم يتحقق الفوات فوجب ادائها اعتبارا بهذه الشبهة وان كان
في الحقيقة قضاء بالنظر الى خبر الواحد * وما ذكرنا مؤيد بما روى عن عمر رضي الله عنه
انه ترك القراءة في ركعة من صلوة المغرب فقضاها في الثالثة وجهر وعثمان رضي الله عنه
ترك قراءة السورة في الاولين من صلوة العشاء فقضاها في الآخرين وجهر كذا في المبسوط *
وتكزم على ما ذكرنا انه لما وجب قضاء السورة التي هي دون الفاتحة في الوجوب مع عدم
القدرة على المثل باعتبار شبه الاداء فلان يجب قضاء الفاتحة التي هي آكد في الوجوب من
السورة مع القدرة على المثل لشرعية الفاتحة في الآخرين نقلا كان اولي فقوله ولهذا جواب
عنه اي ولكون قضاء السورة لشبه الاداء لا معنى للقضاء قلنا لو ترك الفاتحة في الاولين
سقطت لانه لا يمكن قضاؤها باعتبار معنى الاداء كما لا يمكن باعتبار معنى القضاء * اما من حيث
القضاء فلانه لم يشرع له قراءتها في الآخرين نقلا ابتداء حقه ليصرفه الى ما عليه وانما
شرعت اما على سبيل الوجوب كما رواء الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله او على سبيل
الاحتياط اداء عملا بقوله عليه السلام * لا صلوة الا بفاتحة الكتاب * فلما كانت شرعيتها بهذه
الجهة لم يستقم صرفها الى ما عليه لانه يصير تغيير المشروع وذلك ليس في ولاية العبد
اليه اشار شمس الأئمة رحمه الله * وحاصله ان قراءة الفاتحة في الآخرين ليست بفعل مطلق
بل فيه جهة الوجوب نظرا الى الاحتياط فلذلك لم يستقم صرفها الى ما عليه * واما من
حيث الاداء فلان الفاتحة شرعت في الآخرين اداء فان قرأها مرة واحدة وقعت عن الواجب او
المسنون الذي فيه جهة الوجوب وان قرأها مرتين كان خلاف المشروع لان تكرار الفاتحة
في ركعة واحدة غير مشروع فلذلك تسقط * ولا يقال لما انتقلت احديهما الى الشفع
الاول لم يبق تكرارا معنى * لانا نقول يبقى صورة ورعاية الصورة واجبة ايضا لان
النفل انما يتصور على تقدير القضاء وكلامنا على تقدير الاداء * وقوله والسورة لم نجب

وكذلك السورة اذا
قامت من اولين
وجبت في الآخرين
لان موضع القراءة
جلة الصلوة الا ان
الشفع الاول تعين بخبر
الواحد الذي يوجب
العمل وقد بقي للشفع
الثاني شبه كونه محلا
وهو من هذا الوجه
ليس بفاتحة فوجب
ادائها اعتبارا بهذه
الشبهة وان كان قضاء
في الحقيقة ولهذا
لو ترك الفاتحة سقطت
لان المشروع من
الفاتحة في الآخرين
انما شرع احتياطاً
فلم يستقم صرفها الى
ما عليه

قضاء جواب عن السؤال المذكور بطريق المعنى لان تسليم ان السورة وجبت قضاء بل وجبت باعتبار الاداء وذلك في الفاتحة غير ممكن * ثم اذا قضى السورة قال بعضهم يقدم السورة على الفاتحة لانها ملحقة بالقراءة فكان تقديم السورة اول * وقال بعضهم يؤخر وهو الاشبه وابعدهم التغير كذا ذكر المصنف في شرح المبسوط قوله (على هذا الوجه اى على الاداء والقضاء متعاضداً واحداً على اقسام ثلاثة كافي حقوق الله تعالى اما الاداء الكامل فهو رد المصنوب وتسليم المبيع على الوصف الذى ورد عليه الغصب والبيع * واداء الدين اى على الوصف الذى وجب * ثم عدادا الدين من هذا القسم وان كانت الديون تقضى بامثالها لانه لا طريق لاداء الدين سوى هذا ولهذا كان للمقبوض في الصرف والسلم حكم عين الحق اذ لو لم يكن كذلك لصار استبدالاً ببديل الصرف ورأس مال السلم او المسلم فيه قبل القبض وانه حرام وكذلك حكم عين الحق في غير الصرف والسلم بدليل انه يعبر برب الدين على القبض ولو كان غير حقه لم يعبر عليه لانه كان استبدالاً لآخر * وقوف على التراضى ففرقنا انه عين ما وجب حكمها الا ترى ان القضاء عين على الاداء او على تصوره وذلك منتف فيه بالكلية وفي انتفائه انتفاء القضاء فيؤدى الى ان تسليم العين لا يكون اداء ولا قضاء وذلك خلاف المعقول والاجماع فعلم ان تسليم العين في حذر تسليم الدين فكان من قبيل الاداء المحض ولم يجعل من الاداء القاصر لانه ادى ما عليه اسلاً ووسفاً فكان اداء كاملاً قوله (مشغولاً بالجنابة) بان جنى المصنوب في يد الغاصب او المبيع في يد البائع جنابة يستحق بهار قبته او طرفه او بالدين بان استراك في يدهما مال انسان فمعلق الضمان برقبته * او ما اشبه ذلك اى الجنابة والدين بان رده مريضاً او مجروحاً او رد ابلار ية المبيعة او المصنوبة مشغولة بالجل * ولا بد من بيان هذه المسائل والفرق بين بعضها والبعض فنقول اذا غصب عبداً فارغاً فرد مشغولاً بالجنابة او بالدين ان هلك في يد المالك قبل الدفع او البيع في الدين برى الغاصب وان دفع او قتل بذلك السبب او بيع في ذلك الدين رجع المالك على الغاصب بقيمة بلا خلاف ولو سلم البائع العبد المبيع مشغولاً بالدين فبيع في ذلك الدين رجع بكل الثمن بلا خلاف * ولو سلمه مشغولاً بالجنابة فهلك في ذلك الوجه رجع بكل الثمن عندنا بحقيقة رجحه الله وعندهما يرجع بتقصان العيب بان قوم حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن * ففي هذه المسائل اصل الاداء وجوده لا ندره عين ما غصب او باع لكنه قاصر لانه اداء لاعلى الوصف الذى وجب عليه اداؤه الا ان كونه مباح الدم في البيع بمنزلة العيب عندهما فلا يمنع تمام التسليم وعنده بمنزلة سبب الاستحقاق فيمنع تمام القبض وكونه عيباً لا شك فيه لان العبد الذى حل دمه او طرفه لا يشتري بما اذا لم يكن كذلك وهذا المعنى اشد من المرض وهو عيب بالاجماع وانما الشبهة في كونه استحقاقاً فوق العيب فقالوا انه ليس باستحقاق لان تلف المالة التى ورد البيع عليها لم يكن بوجود العقوبة لان وجوبها يتعلق بكونه مخاطباً بالمالة لان المالة لا يستحق عقوبة كالبهاشم

(وكيف)

ولم يستقم اعتبار معنى الاداء لانه مشروع اداء فيتكرر فلذلك قيل يسقط والسورة لم يجز قضاء لانه ليس عنده في الآخرين قراءة سورة يصرفها الى ما عليه وانما وجب لا اعتبار الاداء * واما حقوق العباد فهي تقسم على هذا الوجه * اما الاداء الكامل فهو رد العين في الغصب والبيع واداء الدين والقاصر مثل ان يغصب عبداً فارغاً ثم يرد مشغولاً بالجنابة او يسلم المبيع مشغولاً بالجنابة او الدين او ما اشبه ذلك حتى اذا هلك في ذلك الوجه انتقض التسليم عند ابي حنيفة رضي الله عنه وعندهما هذا التسليم كامل لان العيب لا يمنع تمام التسليم وهو عيب عندهما واداء الزبوف في الدين اذا لم يعلم به صاحب الحق اداء باصلاً لانه جنس حقه وليس اداء بوصفه لعدمه فصار قاصراً ولهذا قال ابو حنيفة ومحمد رضي الله عنهما انها اذا هلك

وكيف يتعلق بالمالية وانها سبب سقوط الخطاب الذي توقف وجوب العقوبة عليه *
 يوضحه ان المشتري اذا اشترى عبدا وولى القصاص بأباه صح البيع وملكه المشتري ولو كان
 حقه فيما اشترى لما صح كحق المرتن ونحوه فثبت ان البيع ورد على محل غير مستحق بسبب
 الجنائية والمستحق بها النفس وانما تملك بالبيع المالية ويحل الدم لا تقوت المالية ولا تصير
 مستحقة وانما تلفت المالية بالاستيفاء وذلك فعل انشاء المستوفي باختياره بعدما دخل المبيع
 في ضمان المشتري فيقتصر الفوات على زمان وجود الاستيفاء فلا ينتقض به التسليم وكان
 هذا بمنزلة ما لو سلمه زانيا فجلد عند المشتري ومات منه لم يرجع بالثمن لاقتصار الفوات على
 زمان الجلد كذا هذا بخلاف ما اذا استحق المبيع بملك او حق رهن او دين لان المستحق
 هناك هو الذي تناوله البيع وهو المالية فينتقض به قبض المشتري من الاصل * وبخلاف
 ما اذا غصب عبدا ثم رده حلال الدم فقتل عند المولى حيث يرجع بالقيمة لان الرد لا يتم مع
 قيام سبب العقوبة لا نرد على سيل الخروج عن عهدة الغصب وذلك باعادة يده كما كانت
 قبل الغصب فكان سقوط الضمان بهذا الرد موقوفا على سقوط حكم هذا السبب الطارى
 عند الغاصب فاذا لم يسقط عدم الرد المستحق عليه الذي يبرئه عن عهدة الضمان بقي تحت
 قامة التسليم يحكم الثراء فقد تم مع السرقة والقصاص لانه عيب قبل الاستيفاء بالايجاب
 والعيب لا يمنع تملك القبض والرجوع بالثمن انما يكون بالانتقاض بعد التمام وذلك بالفوات
 والفوات كان بسبب بعد القبض فلا ينتقض به القبض (فان قيل) يشكل على هذا الفرق
 ما اذا رد الموصوبة حاملا فهلكت بالولادة حيث يرجع بالنقصان بالقيمة عندهما كالوسم
 المبيعة حاملا فهلكت عند المشتري بالولادة يرجع بالنقصان بالثمن بالاتفاق فلم يفرقا بين
 الغصب والبيع في الحمل وفرقا بينهما في الجنائية (قلنا) لان الاصل في الحمل هو السلامة
 والهلاك مضاف الى المطلق الذي هو حادث وليس بمضاف الى الانعلاق الذي كان في يد
 الغاصب فلا يبطل به حكم الرد كالموجت الجارية عند الغاصب ثم ردها فهلكت لم يضمن
 الغاصب الا النقصان بالاتفاق لان الهلاك لم يكن بالسبب الذي كان عند الغاصب انما كان ذلك
 لضعف الطبيعة من دفع اثار الحمى التوالية وذلك لا يحصل باول الحمى الذي كان عند الغاصب
 وان ذلك غير موجب لما كان بعده * وابو حنيفة رحمه الله يقول زالت يد المشتري عن
 المبيع بسبب كانت ازالته مستحقة في يد البائع فيرجع بالثمن كالمستحقة مالك او مرتن
 او صاحب دين وهذا لان الازالة لما كانت مستحقة قبل قبض المشتري ينتقض به قبض المشتري
 من الاصل فكانه لم يقبضه وانما قلنا ذلك لان القتل بسبب الردة مستحق لا يجوز تركه وبسبب
 القصاص مستحق في حق من عليه الا ان ينشئ من له حق عفووا باختياره البيع وان كان يرد
 على المالية ولكن استحقاق النفس بسبب القتل والقتل متلف للمالية في هذا المحل فكان في معنى
 علة العلة وعلة العلة تقام مقام العلة في الحكم فن هذا الوجه المستحق كانه للمالية ولانه لا تصور
 لبقاء المالية في هذا المحل بدون النفسية وهي مستحقة بالسبب الذي كان عند البائع فيجعل

ذلك بمنزلة استحقاق المالية لان ما لا ينك عن الشيء بحال فكأنه هو الا ان استحقاق النفية في حكم الاستيفاء فقط وان عقد البيع صحيحا وراء ذلك واذا مات في يد المشتري فلم يتم الاستحقاق في حكم الاستيفاء فلهذا هلك في ضمان المشتري واذا قتل فقدم الاستحقاق * ولا يمدان يظهر الاستحقاق في حكم الاستيفاء دون غيره كملك الزوج في زوجته وملك من له القصاص في نفس من عليه القصاص لا يظهر الا في حكم الاستيفاء حتى اذا وطئت المنكوحه بشبهة كان العقربا واذا قتل من عليه القصاص خطاء كانت الدية لورثته دون من له القصاص * وهذا بخلاف الزنا فان بزناه العبد لا يصير نفسه مستحققة اذا استحق عليه ضرب مولم واستيفاء ذلك لا ينافي المالية في الحل والتلف حصل لخرق الجلاد او لضعف الجلود فلم يكن مناسفا الى الزنا بوجه * واذا اشتراء وهو يعلم بحل دمه ففي اصح الروايتين عن ابي حنيفة رحمه الله يرجع بالثمن ايضا اذا قتل عنده لان هذا بمنزلة الاستحقاق وفي الرواية الاخرى قال لا يرجع لان حل الدم من وجهه كاستحقاق ومن وجهه كالعيب حتى لا يمنع صحة البيع فلهذا بالاستحقاق قلنا عند الجهل به يرجع بجميع الثمن ولشبهه بالعيب قلنا لا يرجع عند العلم بشيء لانه انما جعل كاستحقاق لدفع الضرر عن المشتري وقد اندفع حين علم به * فالما حائل فهناك السبب الذي كان عند البائع يوجب انفصال الولد لاموت الام بل الغالب عند الولادة السلامة فهي مثل الزاني اذا جلد * وليس هذا كالغصب لان الواجب على الغاصب نخع فعله وهو ان يرد المقتصوب كما غصب ولم يوجد ذلك حين ردها حاملا وهو ان الواجب على البائع تسليم المبيع كما وجبه العقد وقد وجد ذلك ثم ان تلف بسبب كان الهلاك به مستحقا عند البائع ينتقض قبض المشتري فيه وان لم يكن مستحقا لا ينتقض قبض المشتري فيه والله اعلم كذا في المبسوط والاسرار * واذا حقت ما ذكرنا علمت ان قوله او الدين راجع الى المستثنين وان الخلاف المذكور يختص بتسليم المبيع مشغولا بالجنابة وفي لفظ الكتاب اشارة اليه حيث قيل انتقض التسليم عنده وعندهما هذا تسليم كامل والتسليم يستعمل في العقد لا في الغصب وانما يستعمل فيه الرد لانه يقتضي مسابقة الاخذ ولهذا قال الشيخ في مسألة الغصب فردة مشغولا وفي مسألة البيع او تسليم المبيع فعلم باستعمال لفظة التسليم ان الخلاف في البيع دون الغصب اذ لو كان فيهما لقل انتقض الرد والتسليم وهذا رد وتسليم كامل * وقوله اذا هلك في ذلك الوجه اشارة الى ان مسألة الدين خارجة عن الخلاف ايضا لان الهلاك انما يتحقق في الجنابة لا في الدين وانما يتحقق فيه البيع فحيث قيل هلك ولم يقل هلك او بيع علم ان مسألة الدين على الوفاق * وقوله تسليم كامل اي تام اراد به انه ليس بموقوف كما قاله ابو حنيفة رحمه الله لانه اداء كامل اذ العيب يمنع الكمال في الاداء كاذ ~~ك~~كرنا قوله (واداء الزبوف) هو جمع زيف اي مردود يقال زافت عليه دراهمه اي صارت مردودة عليه لغش ودرهم زيف وزائف ودرهم زبوف وزيف وهو دون النهرج في الرداء لان الزيف ما يرد به المال ولكنه يروج فيما بين التهار والنهرج ما يرد به التهار وربما

عند القابض بطل حقه اصلا لانه لما كان اداء باصه صار مستوفيا وبطل الوصف لانه لا مثله صورة ولا معنى ولم يحز ابطال الاصل لا وصف اذ الانسان لا يضمن لنفسه واستحسن ابو يوسف واوجب مثل المقبوض احياء خلفه في الوصف

تسمح فيه بعضهم * وإذا وجب على المدين دراهم جياد فادى زبوا مكانها فهو اداء
 قاصر لوجود تسليم اصل الواجب اذا الزبوف من جنس الدراهم ولهذا لو تجاوز بها في
 السلم والصرف تجاوز مع ان الاستبدال فيهما حرام قبل القبض ولكنه قاصر لقوات الوصف
 وهو الجودة * ثم اذا كان قائما في يد رب الدين ولم يكن علم بالزيادة حالة القبض كان له
 ان يفسخ الاداء ويطالبه بالجياد احياء لحقه في الوصف وفي الصرف والسلم بشرط مجلس
 المقعد * واذا هلك عنده بطل حقه في الجودة عند ابي حنيفة ومحمد رحم فلا يرجع بشئ على
 المدين وقال ابو يوسف رحمه الله له ان يرد مثل المقبوض ويطلبه بالجياد * لهما ان
 استيفاء الحق قدرا حصل بالزبوف لانهما من جنس حقه مساو له قدرا وانما يبق حقه في
 الجودة التي لا مثل لها ولا قيمة ولا يمكن تداركها الا بضمان الاصل ولا سبيل اليه لان
 القضاء بالضمان على القابض حقه اذ الانسان لا يضمن لنفسه وكيف يضمن وقد
 ملكه ملكا صحيحا بالقبض * وحقا لغيره ولا طالب له بتمتع ايضا فاذا تعذر التدارك سقط
 للعجز وهذا هو القياس * واستحسن ابو يوسف رحمه الله فقال يضمن مثل ما قبض
 ليحبي حقه في الجودة لان حقه مراعى في الوصف كما في القدر ولو كان المقبوض دون
 حقه قدرا لم يسقط حقه في المطالبة بقدر القصص فكذا اذا كان دون حقه وصفا لانه
 تعذر عليه الرجوع بالقيمة لتأديته الى الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد عنه اذا كان قائما
 لان مثل الشئ يحكى عنه * وانما يصير الزبوف حقا له اذا اسقط حقه في الجودة فاما
 اذا لم يسقط فهي غير حقه وتضمن الانسان لنفسه انما يطل لعدم الفائدة وقد حصل ههنا
 فائدة عظيمة وهي تدارك حقه في الصفة فيصح نظيره شراء الانسان مال نفسه باطل واذا
 تضمن فائدة صح وهو ان يشتري مال المضاربة او كسب عبده المأذون المدين او ماله مع
 مال غيره فكذا هذا كذا في شرح الجامع الصغير للمصنف وشمس الأئمة رحمه الله *
 (وقوله اذا لم يعلم به ليس بشرط لكونه اداء قاصرا كما يدل عليه سياق الكلام بل هو اداء
 قاصر علم به او لم يعلم لكنه شرط لصحة رد العين اذا كانت قائمة ورد المثل اذا كانت هالكة
 عند ابي يوسف فانه اذا علم به عند القبض ليس له ذلك بالاتفاق * وهذا اي ولكونه
 اداء باصلا * لانه لا مثل له اي لا وصل منفردا عن الاصل ولم يحز ابطال الاصل اي اصل
 الاداء * للوصف اي لاجل الوصف الذي هو تبع وهذا جواب عن كلام ابي يوسف *
 ثم الفرق لمحمد رحمه الله بين هذه المسئلة وبين مسألة الزكوة التي تقدمت انه يمكن تضمين
 الوصف هناك لان سقوطه للاحتراز عن الربوا وانه لا يجري بين المولى وعبده وههنا
 لا يمكن تضمين الوصف لجرى بين الربوا فيما بين العباد فلهذا وافق ابا حنيفة والفرق لابي
 يوسف رحمه الله بينهما ان ما قبضه الفقير في مسألة الزكوة لا يمكن ان يجعل مضمونا عليه
 لانه انما يقبضه في الحكم كفاية له من الله تعالى لا من المعطى وبدون رد المثل يتعذر اعتبار
 الجودة منفردة عن الاصل ولهذا لو كان المقبوض قائما لا يمكن من الرد وطلب الجياد وكذا

ليس له ولاية المطالبة عن الغنى ان لم يؤد اليه شيئا وهنارب الدين يتمكن من مطالبته اصلا ووصفا بطريق الجبر فامكن ان يجعل المقبوض مضمونا بالمثل احيا لحقه قوله (والاداء الذي هو في معنى القضاء) الى آخره. رجل تزوج امرأة على ايها عتق الاب لان المهر علك بنفس العقد كالبيع. فان استحق الاب بقضاء بطل ملكها وبطل عتقه وعلى الزوج قيمته لانه سمي مالا وعجز عن تسليمه فيجب قيمته كما اذا تزوجها على عبد الغير ابتداء فان لم يقض بقيته حتى ملك الزوج الاب اي بالمرأة واللام للعهد. بوجه من الوجوه اي بشراء اوهبة او ميراث او نحوها. لزم الزوج تسليم العبد الى المرأة حتى لو امتنع عنه بعد طلب المرأة يجبر على التسليم. ولو اراد ان يدفعه اليها فابت عن القبول تجبر عليه ايضا لان هذا اداء لعين ما استحق بالتسمية في العقد وكونه ملك الغير لا يمنع صحة التسمية وثبوت الاستحقاق بها على الزوج الا ترى انه تازمه القيمة اذا عذر التسليم وليس ذلك الا لاستحقاق الاسل. فرق بين هذا وبين ما اذا باع عبدا فاستحق العبد بقضاء ثم اشتراه البائع من المستحق لا يجبر البائع على تسليمه الى المشتري لان بالاستحقاق ظهر ان البيع توقف على اجازة المستحق وقد بطل برده فاذا انفسخ البيع لا يجبر البائع على التسليم اما الموجب لتسليم العبد ههنا فقام وهو السكاح لانه لا ينفسخ باستحقاق المهر كما لا ينفسخ بهلاكه فاذا قدر على تسليم العبد يلزمه. الا انه في معنى القضاء لان تبدل الملك بمنزلة تبدل العين فكان هذا غير ما وجب تسليمه بالعقد حكما. والدليل عليه ان ما يشه رضى الله عنها قالت دخل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والبرمة تقور بلحم ف قرب اليه خبز و ادم من ادم البيت فقال عليه السلام الما برمة فيها لحم قالوا بلى ولكن ذلك لحم تصدق به على بريرة وانت لا تأكل الصدقة قال هو عليها صدقة ولما هدية كذا في المصاييح فجعل اختلاف السبب بمنزلة اختلاف العين ولا يقال كيف يصح هذا والصدقة لا تمل لبني هاشم ومواليهم. لانا نقول انها كانت مولاة لما يشه وهي من بني تيم لا من بني هاشم كيف وكان ذلك التصديق تطوعا بدليل كونه لحما وحرمة مخدعة بالنبي عليه السلام. وتصدق ابو طلحة بحديقة له على امة ثم ماتت فورثها منه فاسئل عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان الله تعالى قبل منك صدقتك ورد عليك حديقتك. ولان تبدل الوصف بتغير حكم العين حسا وشرا كالخمر اذا تخللت تغير حكمها الطبيعي من الحرارة الى البرودة ومن الاسكار الى عدمه وحكمها الشرعي من الحرمة الى الحل وقد تغير بتبدله حل التصرف الثابت للبائع الى الحرمة وحرمة الثابتة للمشتري الى الحل ايضا فيعوز ان يعمل العين باعتبارها بمنزلة شيء آخر. واذا ثبت هذا كان هذا التماس من الزوج اداء مال من عنده. كان ما استحق عليه فكان شيئا بالقضاء من هذا الوجه. ولهذا اي ولكون العبد عين المسمى في العقد حقيقة فلا يملك الزوج ان يمنه اياه اي العبد لانه عين حقها. ولهذا اي ولكونه غير المسمى حكما فلنا انه لا يمتنع قبل التسليم اليها او القضاء به لانه لما كان ملحقا بالمثل كان ملكا للزوج قبل التسليم والقضاء فلا يمتنع عليها. والفقه فيه ان العقد حال

معنى القضاء مثل ان يتزوج رجل امرأة على ايها وهو عبد فاستحق وجبت قيمته فان لم يقض بقيته حتى ملك الزوج الاب بوجه من الوجوه لزمه تسليمه الى المرأة لانه عين حقها في المسمى الا انه في معنى القضاء لان تبدل الملك اوجب تبدا في العين حكما فكان هذا عين حقها في المسمى لكن بمعنى المثل ولهذا قلنا ان الزوج اذا ملكه لا يملك ان يمنه اياه لانه عين حقها ولهذا قلنا انه لا يمتنع حتى يسلمه اليها او يقضى به لانه مثل من وجه فلا تملك قيمته الا بالتسليم ولهذا قلنا اذا عتقه الزوج او كاتبه او باعه قبل التسليم صح لانه مثل من وجه وعليه قيمته ولهذا قلنا اذا قضى بقيته على الزوج ثم ملكه الزوج ان

وقوعه لم يقع تملكك للعبد لان تملك مال الغير لا يصح وانما وقع تملكك لمثل مال العبد في
الذمة فكان المهر مثل ماله الا ان مال العبد مثل ما في ذمته حقيقة ومالية محل آخر ليست
كذلك لانها تكون مثلاً للمهر بالحزر والظن فتى امكن تسليم عين العبد لا يصار الى غيره لانه
اعدل من القيمة واذا ثبت هذا لا يكون العبد ملكاً لها قبل التسليم او القضاء * ولهذا اى
ولكونه غير المسمى حكماً قلنا اذا انصرف الزوج فيه باعتاق او كتابة او بيع او هبة قبل التسليم
والقضاء نفذ تصرفاته لانها صادفت ملك نفسه * وكان ينبغي ان ينقض التصرفات التي
يحتمل النقص كالبيع والهبة لتعلق حق المرأة بعين العبد كالمشترى اذا انصرف في الدار المشفوعة
والراهن اذا انصرف في الرهون وانما لا تنقض لانها لو تنقضت بطل حق الزوج في التصرف
لا الى خلف ولولم تنقض بطل حق المرأة الى خلف وهو القيمة والابطال الى خلف اهون
فكان اولى بالتحمل بخلاف مسألة الشفيع لان نعمة لو تنقض بطل حق المشتري الى خلف وهو
الثمن ولولم ينقض بطل حق الشفيع اصلاً وفي الرهن لا ينقض تصرفاته بل يؤخر الى ان
يفك الرهن كذا في الجامع لشمس الاسلام رحمه الله * ولهذا اى ولكون العبد غير المسمى
في الحكم قلنا اذا قضى القاضى بقيمته بعد الاستحقاق ثم ملكه الزوج لم يعد حقها الى العين فلا
يجبر الزوج على التسليم ولا المرأة على القبول لان الحق نقل من العين الى القيمة بالقضاء
وتقرره فانقطع الحق عاله حكم المثل كن غصب شيئاً له مثل من جنسه فهلك عنده ثم
انقطع مثله فقضى القاضى عليه بالقيمة ثم جاء او انه لم يعد حقه الى المثل ولو كان للعبد بعد
الدخول في ملك الزوج حكم عين المسمى من كل وجه لعاد حقها فيه اذا كان القضاء بالقيمة
بقول الزوج مع العين كما في المغصوب اذا عاد من اباقة بعد قضاء القاضى بالقيمة للمغصوب منه
بقول الغاصب مع عينه والله اعلم قوله (ويتصل بهذه الجملة) اى وبما ذكرنا من اقسام الاداء
يتصل مسألة مبنية على الاراء وهى ان من غصب طعاماً فقدمه الى مالكه وابعده فأكله وهو
لا يعلم به او غصب ثوباً فكساه برب الثوب فلبسه حتى يخرق ولم يعرفه يراً الغاصب عن الضمان
عندنا وفى احد قول الشافعى رحمه الله لا يبرأ وهذا اذا لم يحدث فيه ما يقطع حق المالك
فان احدث فيه ما يقطع حقه بان كان دقيقاً فخبره ثم اطعمه او لجامشوا ثم اطعمه او تمرأبذبه
وسقاه او ثوباً فقطعه وخطبه فبصا وكساه لا يبرأ عن الضمان بالاتفاق لانه ملكه بهذه التصرفات
عندنا ولو وهبه وسلم اليه او باع منه وهو لا يعلم به او اكله المالك من غير ان يطعمه الغاصب
يرأ عن الضمان بالاتفاق هكذا ذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله له انه ما اتى
بالرد المأمور به فانه غرور منه والشرع لا يأمر بالغرور والغاصب لا يستفيد البراءة الا بالرد
المأمور به فاذا لم يوجد مسامحة منا * ولانه ما اعاده الى ملكه كما كان لان المباح له الطعام
لا يصير مطلق التصرف فيما ابيح له فكان فعله قاصراً في حكم الرد فلو جعلنا هذا رداً
تضرره المغصوب منه لانه اقدم على الاكل بناء على خبره انه اكرم ضيفه ولو علم
انه ملكه رجلاً يأكله وجعله الى عبالة فأكله معهم فلدفع الضرر عنه بقي الضمان على

ويتصل بهذا الاصل
ان من غصب طعاماً
فأطعمه المالك من غير
ان يعلم لم يبرأ عند
الشافعى

الغاصب هكذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله * فالنكته الاولى تشير الى ان الاداء لم يوجد
والثانية تشير الى انه وجد قاصرا ولكنه لم يعتبر نفيا للغرور * وجهتنا في ذلك ان الواجب
على الغاصب نسخ فعله وقد تحقق ذلك امان حيث الصورة فله وصل الى يد المالك
وبه ينعدم ما كان قائما واما من حيث الحكم فلانه صار متمكنا من التصرف حتى لو تصرف
فيه نفذ تصرفه غير انه جهل بحاله وجهله لا يكون مبقيا للضمان في ذمة الغاصب مع تحقق
العلة المسقطه كما ان جهل التلغ لا يكون مانعا من وجوب الضمان عليه عند تحقق الاتلاف
اذا كان يظن انه ملكه * واما الغرور فثبت ولكن الغرور بمجرد الخبر لا يوجب حكما كن
صرف بسرقة في الطريق فاخبر ان الطريق امن فخرجوا فقطع عليهم لا يضمن الغارثينا
واما المعتبر منه ما يوجد في ضمن عقد ضمان كما في ولد الغرور ولم يوجد ذلك فان الغاصب
المضيف ما شرط لنفسه عوضا * ولان اكثر ما في الباب ان لا يكون فعل الغاصب هو الرد
المأمور به ولكن تناول المقتسوب منه عين المقتسوب كاف في اسقاط الضمان عن الغاصب الا ترى
انه لو جاء الى بيت الغاصب واكل ذلك الطعام بعينه وهو يظن انه ملك الغاصب يرى الغاصب
من الضمان فكذلك اذا اطعمه الغاصب اياه كذا في المبسوط قوله (ليس باداء مأمور به)
اذ لا بد للمأمور به من ان يكون حسنا والعزور قبيح منهى عنه فكيف يكون مأمور به اذ امره
لا يباحى اى لا يحتجب ولا يحتز في العادات عن مال الغير في موضع الاباحة لان المانع من
التصرف في مال الغير الحرمة الشرعية او المنع الحسى فاذا زال ذلك بالاباحة لا يبالى بانلافه
بخلاف مال نفسه فانه يحتز من اتلافه اشد الاحتراز ابقاءه على نفسه واذا كان كذلك كان
التلف مضافا الى الغرور لالى فعله فبق الضمان على الغاصب * فبطل معنى الاداء اى بطل
ايصاله الى المالك حقيقة رد الغرور المنهى عنه * وحاصل هذا الدليل ان ما صدر عنه ليس
باداء لكونه غرورا * وقوله ولو كان قاصرا اتم بالهلاك جواب من نكته لاشافعي لم تذكر
في الكتاب وهي ما ذكرنا ان الغاصب ازال يدا مملوكة بجميع التصرفات وما انا بد تقديم
الطعام اليه الآية اباحة فكان هذا اداء قاصرا فلا يوجب عن الكمال فاجاب وقال لو كان
قاصرا كاز غنت اتم بالهلاك كافي اداء الزبوف عن الجباة مع اننا لانسلم انه قاصر بل هو كامل
لانه ايصال الحق الى ماله اصلا ووصفا * وقوله ما اعاد الايد اباحة قلنا جهة الاباحة
ساقطة بالاجماع لانه لا يتصور في حق المالك الاجبة المالك فاما الخلل الذي ادعاء الخصم
وهو الغرور الذي تضمنه هذا الاداء فاما وقع بمجهل المالك والجهل اى جهل المالك لا يبطل الاداء
الصادر من الغاصب اذ علم المالك ليس من شرائط صحة الاداء كما ذكرنا وكفى بالجهل عارا
لانه تقيصة فان الرجل يعمر به فوق تعبيره بنقصان اعضائه فكيف يصلح عذرا في تبديل اقامة
الفرض اللازم وهو الرد الى المالك يعني تسليم هذا العين الى المالك فرض على الغاصب وقد
اتى به بجهله بان هذا ملكه لا يصلح مبطاله * الا ترى ان المقتسوب لو كان عبدا فقال الغاصب
لمالك اعترق هذا العبد فقال اعترقه وهو لا يعلم انه عبده ينفذ عتقه ولا يرجع على الغاصب

لانه ليس باداء مأمور
به لانه غرور اذ امره
لا يباحى في العادات
عن مال غيره في
موضع الاباحة
والشرع لم يأمر
بالغرور فبطل الاداء
نفيا للغرور فصار
معنى الاداء لغواردا
لغيره قلنا نحن هذا
اداء حقيقة لانه عين
ماله وصل الى يده
ولو كان قاصرا لم
بالهلاك فكيف لا يتم
وهو في الاصل كامل
فاما الخلل الذي ادعاء
فاما وقع بجهله والجهل
لا يبطله وكفى بالجهل
عارا فكيف يكون
عذرا في تبديل اقامة
الفرض اللازم

بشيء وكذا البائع لو قال للمشتري اعتق عبدى هذا وأشار الى البيع فاعتقه المشتري ولم يعلم بأنه عبده صح اعتاقه ويجعل قبضاً ويلزمه الثمن لانه اعتق ملكه وجهله بأنه ملكه لا يمنع صحة ما وجد منه فكذا هذا * وقوله والمادة المخالفة للديانة الصحيحة لغو جواب عن قوله المرء لا يتحاشى في العادات عن مال الغير يعنى العادة انما تعتبر اذا لم يكن مخالفة للديانة الصحيحة وقيد بالصحة احترازاً عن ديانات اهل الاهواء والمنقشفة ونحوها فان العادة المخالفة لها يعتبر وما ذكرت من العادة مخالفة للديانة الصحيحة لان مقتضى الاسلام ان لا يرغب في مال الغير وان يحب لاختيه المسلم ما يحب لنفسه قال عليه السلام * والذي تقضى يده لا يؤمن عبد حتى يحب لاختيه ما يحب لنفسه * فكما يكره اتلاف مال نفسه مع كونه مطلق التصرف فيه فكذلك ينبغي ان يكره اتلاف مال الغير * وروى عن بعض الكبار انه قال وقع حريق بالليل فخرجت انظر الى دكانى فقبل الى الحريق بعيد من دكانك فقلت الحمد لله ثم قلت فى نفسي هب انك نجوت من البلاء الاتهم للمسلمين ماتهم لنفسك فانا استغفر الله من قولى الحمد لله منذ ثلاثين سنة * واذا كان كذلك كانت العادة المخالفة لهذه الديانة غير معتبرة فلا تصلح نافضة للاداء الموجود حقيقة فى القضاء بمثل معقول فى حقوق العباد قوله (كامل وقاصر) قبل هذا التقسيم يجرى فى حقوق الله تعالى ايضا فان قضاء الفائتة بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل وقضاء ما نفردا قضاء بمثل معقول قاصر كفى الاداء فصارت الاقسام بهذا الاعتبار اربعة عشر * ويحتمل ان لا يجرى هذا التقسيم فيها لان سفة القصور فى المثل انما تثبت اذا تحقق الوجوب فى الصفة لئلا يتمكن بغواتها قصور فيه كفى الاداء ولم يتحقق هنالان وصف الجماعة ليس يلزم فى القضاء لان الزوم فيه يبنى على صيرورة الواجب ديناً فى الذمة وبعد الفوات لا يصير وصف الجماعة ديناً فى الذمة بالاجماع بل الدين اصل الصلوة لا غير ففوات هذا الوصف لا يتمكن قصور فى المثل بل القضاء مفرداً مثل كامل والقضاء بجماعة اكل منه فكانت الاقسام بهذا الاعتبار ثلاثة عشر * وهذا بخلاف الاداء فان فوات هذا الوصف يوجب قصوراً فيه لانه ثبت له فيه شبه الوجوب من حيث انه سنة مؤكدة ولكن اثره يظهر فى الفعل حتى سقط به التخيير بين الفعل والترك بترجيح جانب الفعل على سبيل التأكيد دون صيرورته ديناً فى الذمة لانه ليس بواجب حقيقة فلشبه الوجوب يثبت القصور فى الاداء بغواته وعدم الوجوب حقيقة لا يثبت فى القضاء وهذا لان وصف الجماعة من الشعار فيليق بالاداء الذى يبنى عن شدة الرعاية ويعوز ان يثبت له فيه شبه الوجوب دون القضاء الذى يبنى عن التقصير فى الامتثال ولهذا قيل كره قضاء الصلوات فى المسجد علانية وانما قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قاته فداء ليلة التمر يس بجماعة لبقاء معنى الاداء من وجه بان ما بعد الطلوع الى الزوال له حكم ما قبل الطلوع فى بعض الاحكام مثل قضاء سنة الفجر وتدارك الورد الذى قاته بالليل كما جازت به السنة وكان ينبغي ان يكره الجماعة فى القضاء لما قلنا لانه لما كان مبني على الفائتة

والعادة المخالفة
للايانة الصحيحة على
مازعم لقولان حين
ماله وصل الى يده
اما القضاء بمثل
معقول فنوطان كامل
وقاصر اما الكامل
فالمثل صورة ومعنى
وهو الاصل فى ضمان
العدوان

انتفت الكراهة كما اتفق شبه الوجوب وبقى الجواز بظاهر الحديث والله اعلم قوله (وفي باب القروض) انما عدا الشيخ رد المثل في باب القروض من القضاء وفي باب الديون من الاداء لان رد عين ما قبض ممكن في القرض فيصح ان يجعل رده مثله قضاء لوجود شرطه وهو تصور الاصل فاما تسليم الدين فغير ممكن فلا يصح ان يجعل تسليم العين فيه قضاء له لعدم شرطه فكان تسليم العين فيه كتسليم نفس الدين فلهذا كان من اقسام الاداء (فان قيل) ينبغي ان يكون رد المثل في القرض قضاء بشبه الاداء لان بدل القرض في حكم عين المقبوض اذ لو لم يجعل كذلك كان مبادلة الشيء بنفسه نسيئة ولهذا كان القرض في حكم الاعارة حتى لا يلزم فيه التأجيل عندنا بخلاف الديون (قلنا) بدل القرض غير المقبوض حقيقة وانما اخذ حكم المقبوض ضرورة الاحتراز عن الربوا فلا يظهر فيما وراء موضع الضرورة وهو كونه اداء كذا قيل * والاولى ان يقال كونه شبهها بالاداء لا يمنعه من ان يكون من اقسام القضاء بمثل معقول كما اشرنا اليه فيما سبق لان الشيخ قسم القضاء بالمثل المعقول لمطلقا ولم يقيد به بالقضاء المحض فبدخل فيه القضاء المحض وغير المحض قوله (تحقيقا للجب) جبر الكسر جبرا اى اصلحه * فالغاصب فوت على المقتصوب منه ماله صورة ومعنى فالجبر التام ان يتداركه باداء مال من عنده هو مثل لما فوت عليه صورة ومعنى حتى يقوم مقام الاصل وهو المقتصوب من كل وجه * فكان اى المثل صورة ومعنى * سابقا اى على المثل معنى وهو القيمة فلا يصر اليه الا عند تعذر رد الاصل صورة ومعنى * وهو مذنب رامة الفقهاء وقال نفاة القياس الواجب على الغاصب رد القيمة في جميع الاموال عند تعذر رد العين لان حق المقتصوب منه في العين والمالية وقد تعذر ايصال العين اليه فيجب ايصال الدلية اليه ووجوب الضمان على الغاصب باعتبار صلة المالية ومالية الشيء عبارة عن قيمته * ولكن العامة يقولون الواجب هو المثل قال الله تعالى * فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم * وتسمية الفعل الثاني اعتداء بطريق المقابلة مجازا كقوله تعالى * وجزاء سيئة سيئة مثلها * وقد ثبت بالنص ان هذه الاموال امثال متساوية قال عليه السلام * الخطئة بالخطئة مثل بمثل * الحديث فيجب رد المثل لارد القيمة * ولان المقصود هو الجبر كما ذكرنا ذلك في المثل اتم لان فيه مراعاة الجنس والمالية وفي القيمة مراعاة المالية فقط فكان ايجاب المثل اعدل الا اذا تعذر ذلك بالانقطاع من ايدي الناس فمح يصر الى المثل القاصر وهو القيمة للضرورة كذا في المبسوط قوله (فالقيمة هي ماله مثل) كالمكيل والوزون والعددي المتقارب * اذا انقطع مثله اى من ايدي الناس بان لا يوجد في الاسواق وهذا بالاتفاق * ومما لا مثل له كالحوانات والنبات والعديدات المتفاوتة فان الواجب فيها المثل معنى وهو القيمة عند تعذر رد العين عند الجمهور * وقال اهل المدينة يضمن مثلها من جنسها معدلا بالقيمة لان فيه رعاية المماثلة صورة ومعنى اما صورة فظاهر واما معنى فلانها عدلا قيمة فكان اولى من الدراهم التي تقوت فيها المماثلة صورة * وروى ان عابشة رضى الله

وفي باب القروض تحقيقا للجب حتى كان بمنزلة الاصل من كل وجه فكان سابقا اما المثل القاصر فالقيمة في ماله مثل اذا انقطع مثله وفيما لا مثل له لان حق المستحق في الصورة والمعنى الا ان الحلق في الصورة وقد فات للجزء من القضاء به فبقى المعنى

عنها كسرت قصعة لصفية رضى الله عنها ثم جاءت بقصعة مثل تلك القصعة فردتها واستحسن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم * وروى ان اعرابيا اتى عثمان رضى الله عنه وقال ان بنى عك عدوا على ابلى قطعوا البانها واكلوا فصلانها الحديث الى ان قال عبد الله بن مسعود رضى الله عنه ارى ان يأتى هذا واديه فيعطى ثمة ابلا مثل ابله وفصلانا مثل فصلانه فرضى به عثمان * وتمسك الجمهور بالحديث المشهور وهو ما روى عن النبي عليه السلام من اعتق شقصه في عبده قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وهذا تنصيص على اعتبار القيمة فيما لا مثل له اذ لم يقل يضمن مثله نصف عبد آخر وبان ضمان التعدي مبنى على المماثلة وهذه الاموال تتفاوت في المالبية خلقة فتعذر فيها رعاية الصورة اذ لو رويت لقانت المماثلة معنى فوجب رعاية المعنى الذى لا تفاوت فيه وهو القيمة بخلاف المكيلات والموزونات لانها لا تتفاوت خلقة فامكن فيها رعاية الصورة والمعنى بوضوحه انه لو اشترى عشرة اقفة حنطة بعشرة دراهم كان له ان يبيع واحدا منها مرا بحة على درهم لعدم تفاوت القفزان وبمثله في العبيد لا يجوز للتفاوت الذى بينهم فلا يعرف قدر الواحد من الجملة قطعا * واما حديث عائشة فتأويله ان الرد كان على سبيل المروءة ومكارم الاخلاق لا على طريق الضمان فقد كانت القصعتان لرسول الله عليه السلام ويحتمل ان القصعة كانت من العدديات المتقاربة * واما حديث عثمان فقد كان ذلك على سبيل الصلح لا على طريق القضا بالضمن لان المثلث لم يكن عثمان والانسان غير مؤاخذ بجناية بنى عمه الا انه تبرع باداء مثل ذلك عن بنى عمه لفرط ميله الى اقاربه واتصافهم به كذا في الاسرار والمبسوط قوله (ولهذا) اى ولكون المثل الكامل اصلا في الباب وسابقا على القاصر قال ابو حنيفة الى آخره * والمسئلة على وجوه آما ان كان القتل بعد البرء او قبله * واما ان كان القطع والقتل من شخص واحد او من شخصين * واما ان كانا خطائين او عديين او احدهما عبدا والآخر خطأ فان كان القتل بعد البرء فهما جنايتان على كل حال بالاتفاق * وكذا ان كان قبل البرء الا انه من شخص آخر * وكذا ان كان قبل البرء من ذلك الشخص ولكن كان احدهما عبدا والآخر خطأ * وان كانا خطائين من شخص واحد والقتل قبل البرء فهما جناية واحدة بالاتفاق * وان كانا عديين فهما جنايتان ضد ابى حنيفة رحمه الله وجناية واحدة عندهما * فتبين بما ذكرنا ان قوله قطع يدرج مجتهدا بالحمد اى قطع عبدا وان قوله ثم قتله عبدا مقيد بان يكون قبل البرء اى قتله عبدا قبل برء البتة * انه الضمير للشان اى الشأن ان الولي يتخير ان شاء قطعه ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع لان القصاص مبنى على المساواة في الفعل والمقصود بالفعل وفي القتل بدون القطع مراعاة المساواة في المقصود بالفعل وفيه مع القطع مراعاة المساواة في المقصود بالفعل وصورة الفعل جميعا فيتخير الولي بينهما ولا يمنع من القطع بخلاف الخطأ فالمعتبر هناك صيانة المحل عن الاهدار لا صورة الفعل لان الخطأ موضوع عنا رجة من

ولهذا قال ابو حنيفة
رضى الله عنه فبين
قطع يدرج مجتهدا
عبدا انه يقطع ثم يقتل
ان شاء الولي لانه مثل
كامل واما القتل
المفرد فتل قاصر

الشرع علينا * وقال بل له ان يقتل وليس له ان يقطع لان القلع موقوف في حق الحكم على السراية فاذا سرى سقط حكمه في نفسه وصار قتلًا والفعل الثاني ههنا تمام لما توقف عليه القطع وتحقيقه بل دليل ان حكمه حكم السراية بعينه فكانا جناية واحدة بخلاف ما اذا تداخل بينهما برء لان الجناية الاولى قد انتهت واستقر حكمها بالبرء فيكون الثانية انشاء جناية اخرى الا ترى انهما لو كانا خطأين وتدخل برء بينهما تبع دية ونصف كما لو حلت بشخصين * وبخلاف ما اذا كان الجسائي اثنين لان الفعل من الاول لم يتوقف على ان يصير بالسراية فعلا مضافا الى شخص آخر فلا يمكن جعل الثاني اتاما للاول * وبخلاف ما اذا كان احدهما عمدا والاخر خطأ لان صفة الفعل يختلف باختلاف الموجب لان باختلاف صفة الفعل يختلف الموجب فلا يمكن جعل الثاني اتاما للاول كما اذا اختلف الفاعل او محل الفعل * وايضاح جميع ما ذكرنا في فصل الخطأ انه لو قطع يده ثم قتله قبل البرء لا يجب الادية واحدة فكذا ههنا وقتلنا هذا اي القتل بعد القلع قبل البرء * هكذا اي تحقيق موجب القطع كما ذكرتم فكانا جناية واحدة ولكن من طريق المعنى والمقصود فاما من طريق الصورة فلا لان الفعل متعدد * وقوله في باب جزاء الفعل اشارة الى ما ذكرنا من الفرق ان الواجب في باب القصاص جزاء الفعل فانما يقتل نفوس بنفس واحدة لتعدد الافعال بخلاف الخطأ فان الواجب فيه بدل الفاتت فان جاعة او قتلوا واحدا خطأ لم تجب الادية واحدة وههنا قد تعدد الفعل فيجوز ان يتعدد الجزاء قوله الا ترى انه يصلح ما حيا اثر القطع كما يصلح محققا يعني ان القتل بعد القلع كما يصلح اتاما للفعل الاول من وجه فكذلك يصلح ما حيا له بمنزلة البرء من حيث ان المحل يفوت به ولا تصور للسراية بعد فوات المحل والقتل بنفسه هلة صالحة للحكم وهو انزهاق الروح فوق الاول لانه ليس يؤد الى الانزهاق لاحالة بل الغالب فيه عدمه فيصلح ان يكون الحكم مضافا الى القتل ابتداء الا ترى ان القاتل لو كان غير القاطع كان القصاص في النفس على الثاني خاصة ولو كان محققا لاحالة اوجب القصاص عليهما ويؤيده قوله تعالى * وما اكل السبع الا ما ذكيت * جعل الذكاة قاطعة للسراية والاماحل المذكى بعد جرح السبع * ولهذا قلنا اذا رمى الى صيد تاركا للتسمية عمدا وجرحه ثم ادركه وذكاه حل فعمل ان الفعل الثاني يصلح ما حيا كما يصلح محققا فلماذا خيرناه بين الوجهين قوله (ولهذا قلنا) اي ولو كان المثل الكامل اصلا في ضمان العدوان وسابقا على القاصر قلنا اذا انقطع المثل في المثل يعتبر القيمة وقت القضاء عند ابي حنيفة رجاء الله لان التحول الى القيمة انما يتحقق وقت القضاء اذا المثل هو الواجب في الذمة قبله وهو مطالب به حتى لو صبر الى مجيء اوائه كان له ان يطالبه بالمثل وانما يتحول الى القيمة للعجز وذلك وقت القضاء بخلاف ما اذا كان المقصوب او المستهلك مما امثل له لان الواجب هناك وان كان هو المثل عند ابي حنيفة ولكنه غير مطالب باداء المثل بل هو مطالب باداء القيمة باصل السبب فيعتبر قيمته

وقال بل يقتله ولا يقبله لان القتل بعد القطع تحقيق لموجب القطع فصار امر الجناية يؤل الى القتل وقتلنا هذا هكذا من طريق المعنى فاما من طريق الصورة في باب جزاء الفعل فلا الا ترى ان القتل قد يصلح ما حيا اثر القطع كما يصلح محققا لانه هلة مبتدأة صالحة للحكم فوق الاول فخيرناه بين الوجهين ولهذا لا يضمن المثل بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة عند ابي حنيفة رضي الله عنه لان المثل القاصر لا يصير شرعا مع احتمال الاصل ولا يقطع الاحتمال

عند ذلك * وابو يوسف رحمه الله يقول لما انقطع المثل فقد التحق بما المثل له في وجوب اعتبار القيمة والخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل وذلك الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب * ومحمد رحمه الله يقول اصل الغصب اوجب المثل خلفا عن رد العين وصار ذلك دينا في ذمته فلا يوجب القيمة ايضا لان السبب الواحد لا يوجب ضمانين ولكن المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع عن ايدي الناس فيعتبر قيمته باخر يوم كان موجودا فيه فانقطع كذا في المبسوط بقوله (ولهذا لم يضمن منافع الاعيان الى آخره) اي ولكون المثل التام او القاصر شرطا في القضاء قلنا لا يضمن المنافع بالاعيان لانها ليست بمثل للمنافع لا كاملا ولا قاصرا * او معناه ولكون العجز مسقطا للضمان في حقوق العباد كافي حقوق الله تعالى فانه لو غصب زوجة انسان او ولده وهلك عنده لا يجب الضمان للعجز قلنا لا يضمن المنافع بالاتلاف للعجز عن تسليم المثل * واعلم بان المنافع لا تضمن بالغصب ولا باتلاف عندنا وقال الشافعي تضمن بهما وصورة الغصب ان يمسك العين المفصولة مدة ولا يستعملها وصورة الاتلاف ان يستعملها بان يستخدم العبد او يركب الدابة او يسكن البيت * ثم الخلاف في مسئلة الغصب ليس بناء على الاصل المذكور بل هو بناء على الاختلاف في زوايد الغصب فانها ليست بمضمونة على الغاصب عندنا لان الغصب هو ازالة اليد المحقة باثبات يد المبطلة ولا يتصور الازالة في الزوائد لحدوثها في يد الغاصب فكذلك المنافع اذ هي زوائد تحدث في العين شيئا فشيئا وعنده هي مضمونة لان الغصب ليس الاثبات اليد المبطلة وقد يتحقق ذلك في الزوائد فكذلك المنافع لان اليد تثبت على المنفعة كما تثبت على العين * فاما الخلاف في الاتلاف فبناء على الاصل المذكور وهو القدرة على المثل وعندها لا على اثبات اليد وازالتها الا ترى ان الزوائد تضمن بالاتلاف بلا خلاف فتحقق بما ذكرنا ان الشيخ انما قيد بقوله بالاتلاف احترازا عن الغصب وبقوله بطريق التعدي احترازا عن الاتلاف بالمقدار كالأجارة والعارية * ثم منافع الحر مضمونة بالاتلاف عنده قولنا واحدا حتى لو استعجر حرا واستعمله لزمه اجر المثل وغير مضمونة بالغصب في قول حتى لو استولى عليه وحسبه حتى تعطلت منافعه لا يلزمه شيء لان منافع الحر تحت يده ولا يد لغيره عليه كشباب بدنه بخلاف العبد * وبجدة قول الشافعي رحمه الله في مسئلة الاتلاف ان المنافع اموال متقومة فتضمن بالاتلاف كالأعيان * وانما قلنا انها اموال بدليل الحقيقة والعرف والحكم * اما الحقيقة فلان المال غير الادبي خلق لمصالح الادنى والمنافع منا ومن غيرنا بهذه الصفة وكيف لا والمصلحة في التحقيق تقوم بمنافع الاشياء لا بذواتها والذوات بصير متقومة ومالا بمنافعها اذ كل شيء لا منفعة فيه لا يكون مالا فكيف ينقطع حكم المالية والتقوم عنها * واما العرف فلان الاسواق انما تقوم بالمنافع والاعيان جميعا فان الحجر والخانات انما بنيت للتجارة وقد يستأجر المرء حلة وبواجر متفرقا لا بتأجير الرمح كما يشتري حلة ويبيع متفرقا * واما الحكم فلانها في الشرع عدت اموالا متقومة حتى صلحت مهورا وورد العقد عليها وضمت بالمال في العقود الصحيحة والقائمة

الا بالقضاء ولهذا لا يضمن منافع الاعيان بالاتلاف بطريق التعدي لان العين ليس بمثل لها صورة ولا معنى أما الصورة فلا شك فيها وأما المعنى فلان المنافع اذا وجدت كانت اعراسا لا تبقى زمانين وليس لما لا يبقى زمانين صفة التقوم لان التقوم لا يسبق الوجود وبعد الوجود التقوم لا يسبق الاحراز والاقتناء والاعراض لا يقبل هذه الاوصاف

بالاجاع والعقد لا يجعل ماليس بمال مالا ولا ماليس بمقوم متقوما كورود العقد على الميتة
والخمر واذ اثبت انها اموال متقومة وقد تحقق اتلافها لان الانتفاع بالشيء اتلاف لمنفعة تكون
مضمونة عليه * ولعلمائنا رحمهم الله في نفي الممانلة بين المنفعة والعين طريقان * أحدهما
نفيها بنى المالية والتقوم عن المنفعة أصلا * وثانيهما بإثبات التفاوت في المالية بينهما * بيان
الاول ان المنفعة ليست بمال ولا بمتقومة فلا تضمن بالاتلاف بالمال كالميتة والخمر وذلك لان صفة
المالية للشيء بالتناول والتحول عبارة عن صيانة الشيء وادخاره لوقت الحاجة لاعن الانتفاع
بالاتلاف فان الاكل لا يسمى تمولا والمنافع لا تبقى وقتين بل كما توجد تتلاشى فكيف يرد عليها
التحول وكذا التقوم الذي هو شرط الضمان ومبناه لا يسبق الوجود فان المعدوم لا يوصف
بانه متقوم اذ المعدوم ليس بشيء وبعد الوجود التقوم لا يسبق الاحراز كالصيد والحشيش
والاحراز لا يتحقق فيما لا يبقى زمانين فكيف يكون متقوما * ولا يقال المنافع توجد بحرزة
ضرورة احراز ما قامت هي به * لا نقول ان ذلك يوجب انها يكون بحرزة لانها لا تقصوب
منه واحراز الناصب لا يوجب الضمان عليه كما في زوايد الغصب ليست بمضمونة عندنا ولو
كانت بحرزة للغصب منه فذلك لا يوجب الضمان ايضا لانه احراز ضمنى لا قصدى وذلك
لا يوجب الضمان كالحشيش النابت في ارض مملوكة لا يكون مضمونا بالاتلاف وان كان محرزا
ضمنا لاحراز الارض * وعلى هذا نقول الاتلاف لا يتصور في المنفعة ايضا لانه لا يعمل
المعدوم ولا يأتى مقترنا بالوجود لانه ضده فيمنع الوجود وانما يأتى بعده وهي لا تبقى في الزمان
الثاني ليحله الاتلاف واثبت الحكم بدون تحقق سببه لا يجوز * وبيان الثاني ان ضمان
العدوان مقدر بالمثل بالنص والمنافع وان كانت اموالا متقومة فهي دون الاعيان في المالية فلا
تضمن بالايعان كما لا تضمن الديون بالعين والردى بالجلد * وهذا لان المنفعة تقوم بالعين
والعين تقوم بنفسها وما يقوم بغيره تبع له والتفاوت بين التبع والتبوع ظاهر * وكذا
المنافع لا تبقى وقتين والعين تبقى اوقانا وبين ما تبقى وبين ما لا تبقى تفاوت عظيم ثم من ضرورة
كون الشيء مثلا لغيره ان يكون ذلك الغير مثالا اذ هو اسم اضافي كالاخ والعين لا تضمن
في باب العدوان بالمنفعة قط فمرفنا انه لا ممانلة بينهما * يوضحه ان المنفعة لا تضمن بالمنفعة
عند الاتلاف حتى ان الحجير في خان واحد على تقطيع واحد لا يكون منفعة احدهما مثلا
للمنفعة الاخرى عند الاتلاف بالاجاع مع ان الممانلة بين المنفعة والمنفعة اظهر منها بين العين
والمنفعة فلان لا تضمن المنفعة بالعين وهي الدراهم والدنانير اولى بالشئ رحمه الله اشار
بقوله لان العين ليس بمثل لها الى اخره الى الطريق الاول ويقول له ولان التفاوت بين ما
يبقى الى اخره الى الطريق الثاني قوله (الا ان يثبت احرازها) استثناء منقطع من قوله
وليس لما لا يبقى صفة التقوم اى وليس لما لا يبقى صفة التقوم حقيقة الا ان يثبت احرازها
شرعا بخلاف القياس فيقوم وهو في الحقيقة بجواب سؤال مقدر وهو ان يقال قد
ثبتت لها صفة التقوم في باب المقدم مع استحالة احرازها حقيقة لعدم بقائها زمانين فجاء

الآن يثبت احرازها
بولاية العقد حكما
شرعيا بناء على
جواز العقد فلا يثبت
في غير موضع العقد
بل يثبت التقوم في
حكم العقد خاصة
ولان التقوم في حكم
العقد ثبت لقيام العين
مفاهما

ان يثبت لها هذه الصفة في الائتلاف ايضا سدا لباب العدوان فاجاب ان احرازها وتقومها في باب العقد انما ثبت غير معقول المعنى بناء على جواز العقد يعنى لما جاز العقد شرعا يثبت الاحراز ضرورة بناء عليه فلا يثبت في غير موضع العقد * ولا يقال وقد ثبت التقوم لها في غير العقد ايضا كما اذا وطئ جارية مشتركة بينه وبين غيره يجب عليه نصف المقر لصاحبه * لآنا نقول منافع البضع التحقت بالاعيان عند الدخول على ما صرف فيكون الضمان في مقابلة العين حكما * ولانها انما تضمن بالمقر اذا كانت فيه شبهة المقدما اذا كان عدوانا محضا فلا يجب المقر وانما يجب الحد * وهذا الجواب يشير الى عدم صحة المقايضة بين العقد والائتلاف لكون الاصل غير معقول المعنى * وقوله ولان التقوم في حكم العقد ثبت بقيام العين مقامها جواب آخر عن هذا السؤال يعنى لما كان بالناس حاجة الى هذا العقد اقام الشرع العين المنتفع بهامقام المنفعة في قبول العقد اذ لا بد له من محل الا ترى انه لو اضاف المقدالى المنافع لا يصح بان قال آجرتك منافع هذه الدار شهرا ثم عند حدوث المنفعة يثبت حكم العقد فيها فيثبت التقوم لها بهذا الطريق للضرورة ولا يتحقق مثل هذه الضرورة في العدوان فتبقى الحقيقة معتبرة قوله (وهذا اصح) اعلم بان الشافعى رحمه الله جعل المنافع المدومة في باب الاجارة كالوجود حكمه لان العقود لا تصح الا مضافة الى محال احكامها والحكم وهو الملك انما يثبت في المنفعة دون الدار فلا بد من وجودها حال العقد اما حقيقة او تقديرا من جهة الشرع ليكون الحكم في المقدر على مثال الحكم في المحقق فآثرل المنافع موجودة تعري الصحة العقد واعتبرت الاضافة الى الدار لانها محل المنفعة فصارت المنفعة بذكرها مذكورة لان باعتبارها حدثت لها عرضية الوجود وصار كالنطقة في الرحم يعطى لها حكم الولد الحى باعتبار الرضوية * وعندنا عقد الاجارة مضاف الى العين التى هى محل حدوث المنافع خلفا عن المنافع فى حق كونها شرطا للعقد لانه لا يثبت الحكم الا بالاضافة الى محل فصار وجود المحل شرطا لصحة العقد وتعذر اعتبار هذا الشرط بحقيقته فى بيع المنافع اذ لا وجود لها حالة العقد ولا بقاءها بعد الوجود فآقنا الدار مقام المنفعة لصحة الاضافة ثم بعد ما وجد الافظان المرتبطان وصارا علة لاثبات حكم تأخر عملهما فى اثبات الحكم وهو الملك الى حين وجود المنافع حقيقة ساعة فساعة * ومن اصحابنا من قال اللفظ الصادر منهما مضافا الى محل المنفعة صح كلاما وهو العقد منهما اذ العقد فعلهما ولا فعل يصدر منهما سوى ترتيب القبول على الايجاب ثم الانعقاد حكم الشرع يثبت توصف الكلامهما شرعا فجاز ان يقال العقد قد وجد منهما وذلك عبارة عن كلامين يترتب احدهما على الآخر فيحكم الشرع بالانعقاد عند حدوث المنافع ساعة فساعة كذا فى اشارات الاسرار للشيخ الامام ابى الفضل الكرساوى رحمه الله * فعلى الطريقة الاولى يكون العقد منعقدا فى حق العين والحكم ينفذ فى المنفعة وعلى الطريقة الثانية ينعقد على المنفعة لا على العين * فاذا عرفت هذا فنقول اجاب الشيخ من السؤال المقدر على معتقد الخصم او لا بقوله الا ان يثبت احرازها بولاية

وهذا اصح

العقد لان هذا الكلام يدل على ان العقد يرد على المنفعة ابتداء * ثم اجاب على مذهبه ثانيا بقوله ولان التقوم الى اخره ورجح مذهبه بقوله وهذا اصح * ووجهه ان ما قاله الخصم قلب الحقيقة وهو جعل المعلوم موجودا وما قلنا بقاء الامر على حقيقة وتأخير الحكم الى حين الوجود وانه قابل للتأخر والتراخي كما اذا اوصى بما نثر نخله يتأخر حكمه الى حين وجود الثمرة لانهما يتبعان * وجودة * ولان اقامة السبب مقام السبب في الشرع امر شايع كاقامة السفر مقام المشقة والنوم مقام الحدث والبلوغ مقام اعتدال العقل وحدث الملك مقام شغل الرحم في وجوب الاستبراء فلما جعل المعلوم موجودا فليس له في الشرع استمرار مثل استمرار ما ذكرنا فيكون ما قلنا اصح وقوله (الاترى ان ضمان العقد فاسدا كان او جازا) يجب بالتراضي جواب آخر عن ذلك السؤال المقدر بطريق التوضيح * وهذا الجواب يثبت وصفا مفارقا به يفسد القياس وصار كأنه قال لا يصح القياس لان التقوم ثبت غير معقول المعنى وان كان معقول المعنى ففي القياس عليه وصف يفارق به القياس وهو الرضاء لان الرضاء اثر في ايجاب اصل المال وفنيله فيجب الاجر بالتراضي فلما تضمن العدوان فبنى على اوصاف العين والرجوع الى اوصاف العمل بوجوب عدم الضمان ههنا فنصار هذا القياس كما قيل مس الفرج حدث كما اذا مس وبال * والقرض من اراده هو الجواب عن العقد الفاسد لان ما ذكره اولا انما يصلح جوابا عن العقد الصحيح لانه الفاسد لان اثبات التقوم بطريق الضرورة انما يكون في العقد الجائر دون الفاسد فيلزم منه ان لا يتقوم المنافع فيه كافي الانلاف والغصب فاما اثبات التقوم والتزام المال بطريق التراضي فوجود في العقد الصحيح والفاسد بخلاف الانلاف والغصب * ثم الانفصال عن لزوم العقد الفاسد على ما ذكره اولا هو ان التقوم لما ظهر في حق العقد لا يتميز فيه بين الصحيح والفاسد بل يؤخذ حكم الفاسد من الصحيح ولا يتعمل الفاسد بنفسه اسلا قوله (ولان التفاوت) قد ذكرنا ان التفاوت بين العين والمنفعة من وجهين أحدهما ان العين تبقى والمنفعة لا تبقى وثانيهما ان المنفعة تقوم بالعين لكونها عرضا والعين تقوم بنفسها فجميع الشيخ بين الوجهين بقوله بين ما تبقى وتقوم العرض به وبين العرض القائم به اي العرض الذي لا يبقى وهو مع ذلك قائم بغيره قوله (تفاوت فاحش) قال الشافعي رحمه الله التفاوت باعتبار البقاء لا يؤثر في المنع من ايجاب الضمان بعد المساواة في الوجود كما اذا اتلف ما يتسارع اليه الفساد نحو الجمد والبطيخ فانه تضمن الدراهم ولا مساواة بينهما في البقاء لان الدراهم يبقى ازمة كثيرة والجمد ونحوه لا يبقى فكذا التفاوت الذي بين العين والمنفعة في البقاء لا يمنع من وجوب الضمان لتساويهما في اصل الوجود * فاجاب الشيخ بان التفاوت بينهما فاحش لا يبقى معه المساواة بينهما فنع من ايجاب الضمان * وهذا لان المماثلة انما تعتبر في المعنى الذي بنى عليه الضمان وهو المالية لا في كل معنى فان الدراهم مثل الحيوان في المالية لا في غيرها ههنا التفاوت في نفس المالية لما ذكرنا ان المالية المنافع لا تساوي مالية الايمان لانه لا تقبل البقايا المالية صفة للوجود فاذا كان

الاترى ان ضمان العقد فاسدا كان او جازا يجب بالتراضي فوجب بناء التقوم على التراضي وضمن العدوان يعتمد اوصاف العين والرجوع اليها يمنع التقوم على ما عرف ولان التفاوت بين ما يبقى وتقوم العرض به وبين العرض القائم به تفاوت فاحش فلم يصلح مثلاله معنى بحكم الشرع في العدوان بخلاف ضمان العقود لان العقود مشروعة فبنيت على الوسع والتراضي

الموجود غير قابل للبقاء كيف يكون معنى المالية فيهما مثل معنى المالية في الايمان فاشبه التفاوت بين العين والدين بخلاف ما يتسارع اليه الفساد لان التفاوت بينه وبين الدراهم في مقدار البقاء لانه يبقى زمانين وازمنة كثيرة الا ان الدراهم اكثر بقاء منه ومثل هذا التفاوت لا يمنع وجوب الضمان وهذا لان المساواة بين المثلث وبدله انما يشترط حال وجوب الضمان لانها حال اقامة احدهما مقام الآخر فيجب ان يكون كل واحد منهما موصوفاً بالبقاء ليصبح المقابلة بوجود المساواة فاما البقاء بعد الاقامة فليست من موجب الغصب والعنوان فلماذا لا يمنع التفاوت بعد ذلك من وجوب الضمان قوله (باعتبار الحاجة اليها) (فان قيل) الحاجة ماسة الى اهدار هذا التفاوت ههنا ايضا سدا لباب العدوان اذ في اعتباره افتتاح باب الظلم وتضييق الامر على الناس (قلنا) ليس الامر كما زعمت فان مساس الحاجة فيما يكثر وجوده وهو ما كان مشروعا لا فيما يندر وجوده وهو العدوان فانه منهي عنه وسيله ان لا يوجد كيف وقد اوجبنا للزجر التعزير والحبس فانه ذكر في المبسوط وعندنا يائتم ويؤدب على ما صنع ولكنه لم يضمن شيئا (فان قيل) في اعتبار هذا التفاوت ابطال حق المالك اصلا وفي اهداره وايجاب الضمان ابطال حق الغاصب وصفا فكان ترجيح حق صاحب الاصل اولى كيف وانه ظلم والغاصب ظالم والحق بالخصم بالظالم اولى (قلنا) حق الغاصب فيما وراء ظلمه محترم معصوم لا يجوز تقويته عليه ولهذا قدر الضمان بالمثل وانما يجوز استيفاء الضمان منه على طريق الانتصاف مع قيام حرمة ماله فلا يترجح حق المقصوب منه على الغاصب * واما قوله حق الغاصب يفوت وصفا وحق المالك يفوت اصلا فليس كذلك لان حق المالك لا يفوت بل يتأخر الى دار الجزاء لتعذر الاستيفاء نحو حق الشتم والاذى فاما حق الغاصب في الوصف فيبطل اصلا لانه يستحق عليه بقضاء القاضي وما يستحق بالقضاء الذي هو جهة الشرع لا توصل اليه في دار الآخرة فكان تأخر الاصل اهن من ابطال الوصف * يوضح ما ذكرنا اننا لو اوجبنا عليه زيادة على ما تلف كان ظلم مضافا الى الشرع لان الموجب هو الشرع وذلك لا يجوز واذ لم يوجب الضمان لتعذر ايجاب المثل كان ذلك لضرورة ثابتة في حقنا وهي اننا لا نقدر على القضاء بالمثل وذلك مستقيم * وقوله الاتري توضيح لقوله وسقط اعتبار هذا التفاوت ودليل عليه * وتقديره وسقط اعتبار هذا التفاوت لانه لو لم يسقط وبقي معتبرا لادى الى ابطال العقود اصلا قوله (يبطلها اصلا) اي العقود لانها شرعت للاسترباح ولا يحصل ذلك الا بالتفاوت بين البذل والمبدل فان البائع يرى خيرية في الثمن نظرا الى جانبه والمشتري كذلك في جانب البيع فيتبايعان طلبا للفضل الذي رأى كل واحد منهما في مال صاحبه ولا كذلك في باب العدوان لما ذكر * وقد اوردت هذه المسئلة في بعض النسخ بطريق آخر فلا بد من شرحه ايضا فقول قوله وليس الى التقوم حاجة اذا استبدال صحيح من غير التقوم معناه انها قد تقومت في باب العقود لا بطريق الضرورة اذ هي تدفع بالاستبدال من غير تقوم كافي الخلع والعنق على مال والصالح من دم

باعتبار الحاجة اليها
وسقط اعتبار هذا
التفاوت الاتري ان
اعتبار هذا التفاوت
في ضمان العقود يبطلها
اصلا واعتباره في
ضمان العدوان لا
يبطله اصلا بل
يؤخره الى دار
الجزاء لانه يبطل حكمها
لجزائه لعدمه في
نفسه واهدار
التفاوت يوجب
ضررا لازما للغاصب
في الدنيا والآخرة
ولم يحصل التميز بين
الجزاء والفساد لان
ذلك يؤدي الى
الخرج فلم يعتبر فيما
شرع ضرورة

العمد والمقتولت فيه من غير ضرورة عرفائه هو الاصل فيها فثبت تقوّمها في ضمان المدون ايضا * ثم اجاب عنه فقال ان القياس يأبى ثبوت تقوّمها لما مر من الدلائل ولكنها تقوّمّت بالنص في العقد بخلاف القياس وان لم الى التقوم حاجة فنقتصر على ما ورد النص لكونه غير معقول المعنى قوله (وانما قلنا ذلك) اى بان التقوم ثبت نصا بخلاف القياس لان الله تعالى شرع ابتغاء الاضاع بالمال المتقوم بقوله عز ذكره ان يتقوا باء والكم والاموال انما تصاف اليها بواسطة الاحراز الذي به ثبت التقوم للاموال فثبت ان الابتغاء بالمال المتقوم * ثم هذا النص يقتضى ان لا يكون الابتغاء الا بالمال لان معناه والله اعلم واحل لكم ما وراءكم بشرط ان يتقوا باء موالكم والمشرط لا وجود له بدون الشرط والشرع يجوز الابتغاء بالمنافع فانه اذا تزوج امرأة على رعى غنمها سنة جاز قال تعالى اخبارا عن شعيب عليه السلام * على ان تأجرني ثمانى جمع * فمفروض ضرورة ان المنافع في العقد اموال متقومة حيث صحح الابتغائها * وبطلت المقايسة لانه قياس مع الفارق على ما بيناه * ولا يثبت شئ من ذلك بالمدون اى لا يثبت به اصل المال ولا فضله فانه اذا تلف جلد ميتة لا يجب عليه شئ ولو اتلف ثوب انسان لم يجب عليه اكثر من قيمته فلهذا لا اثر للمدون في ايجاب اصل ولا فضل والله اعلم قوله (لان المال ليس بمثل لنفس صورة) وهذا ظاهر اذ لا تماثلة بين الادبى والابل او الدراهم صورة * ولا معنى لان الادبى ماله بمثل للمساو والمال مملوك بمثل له ولا تساوى بين المالك والمملوك بل هما على التضاد في الدرجة هذا في الدرجة العليا وذلك في الدرجة السفلى * ولان معنى المال هو ما خلق المال له من اقامة المصالح به ومعنى الادبى هو ما خلق له من عبادة ربه والخلافة في ارضه لا اقامة حقوقه وتحمل امانته ولا مشابهة بين الغنيين ولان المال جعل مثل مال آخر يخالفه صورة وتساويهما في قدر المالية لا غير وهذا المتلف ليس بمال فكان طريق المماثلة بينهما * وسداه * ولان المثل معنى عبارة عن قيمة الشئ وهى عبارة عن قدر ماليته بالدراهم او الدنانير واذا لم يكن الشئ مالا لم يكن له قيمة كذا في الاستمرار قوله (ولهذا قلنا) اى ولكون المماثلة غير معقولة بين المال والنفس قلنا المال غير مشروع بطريق المثل عند احتمال القود * وانما قيد بقوله مثلا لان المال بطريق الصلح مشروع مع احتمال القود بالاتفاق * وبيان هذا ان موجب الحمد القود على التعيين عندنا لا يعدل عنه الى المال الاصلما وهو احد قولى الشافعى وفي قوله الآخر موجهه القود والدية والخيار الى الولي في التعيين لقوله عليه السلام * من قتل قتيلا فاهله بين خيرتين ان احبوا قتلوا وان احبوا اخذوا الدية * فهذا تنصيص على ان كل واحد منهما موجب القتل وان الولي يختير بينهما * ولان وجوب المال هو الاصل في القتل شرع لجبر حق المقتول فيما كان عليه بدليل حالة الخطأ فان القوات عليه في الوجوهين يقع على نمط واحد الا ترى انه يتفعر به يقضى به ديونه وتغذ وصاياه اما القصاص فاما يتفعر به الوارث اذا التشى يحصل له ولهذا كان المقتول شهيدا في العمد دون الخطاء لان نفع القصاص لا يعود اليه بخلاف

واما القضاء بمثل غير معقول فهو كغير المسال المتقوم اذا ضمن بالمال المتقوم كان مثلا غير معقول مثل النفس تضمن بالمال لان المال ليس بمثل لنفس لا صورة ولا معنى لان الادبى ماله والمال مملوك فلا تماثل بينهما فوجه وهكذا قلنا ان المال غير مشروع مثلا عند احتمال القصاص لان القصاص مثل الاول سورته ومعنى وهو الى الاحياء الذى هو المقصود اقرب فلم يحز ان يزاحمه باليس بمثل

تقع الخطاء الا ان الشرع اوجب القصاص ضمانا زائدا لمعنى الانتقام وتثقي الصدر نظرا
للولى وابقاء العبيوة فشرع لا يبنى الضمان الاصلى لكنه تعذر الجمع بينهما لأن كل واحد منهما
يجب حقا للبعد حتى يعمل فيه اسقاطه ويورث عنه ولا يجوز الجمع بين الحقين لمستحق واحد
بمقابلة محل واحد فالتبنا الجمع بينهما على سبيل التخيير * ولنا انه اتلف مضمونا فيقتيد ضمانه
بالمثل ما لم يكن كاتلاف المال وتبقى حقوق الله تعالى من الصلوة والصوم والمال ليس بمثل
للتلف لما ذكرنا والقصاص مثل له * صورة لانه قتل واقتاد حياة كالاول * ومعنى لان
المقصود بالقتل ليس الا الانتقام والثاني فى معنى الانتقام كالاول وهكذا سمي قصاصا وفيه
مقابلة النفس بالنفس كما قال تعالى * وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس * فمع القدرة على المثل
الكامل لا يجوز المصير الى غيره لانه سابق على اقسام القضاء الا ترى ان الصوم لا يجوز
قضاؤه بالدية مع القدرة على المثل الكامل وهو الصوم لما ذكرنا (فان قيل) كان المال
ليس بمثل للقصاص او النفس فكذا القتل ليس بمثل للقطع مع القتل فيما تقدم فينبغي ان لا
يجوز الاقتصار على القتل مع القدرة على القطع والقتل (قلنا) المال ليس بمثل للنفس
صورة ولا معنى فاما القتل فمثل للقطع صورة ومعنى ومثل للقطع معنى لا صورة فلماذا النوع
من المماثلة كان الواجب فى الابتداء احدهما اما الجمع او الاقتصار فلا يكون الاقتصار انتقالا من
الواجب الاصلى مع القدرة على استيفائه الى خلفه بخلاف الدية فى القتل العمد لانه لو وجبت
كانت خلفا عن القصاص لانه الواجب الاصلى دون الدية التى لا بمائة بينهما وبين الفاتت بوجه
فيكون اختيار الدية انتقالا عن الاصل الى الخلف مع القدرة عليه * ولان الاقتصار بمنزلة استيفاء
بعض الحق واسقاط الباقي ولهذا جاز الاقتصار بالاجاع قوله (وهو) اى القصاص الى الاحياء
الذى هو المقصود من شرعية الضمان اقرب * بانه ان الاول اقات حياة فيكون المثل القائم مقامه
ما ينجز به الفاتت وانما يحصل ذلك باتلاف حياة تحصل به حياة للولى القائم مقام القتل وذلك
فى القصاص دون ايجاب المال لان اقات الحياة مضمونة بما تقوم مقامها وانما تقوم مقام الحياة حياة
اخرى لا مال اذ كل الدنيا لا يسوى بحياة ساعة وقد نص الله تعالى على ان فى القصاص حياة لنا
وذلك فى شرعيته واستيفائه اما الاول فلان من قصد قتل عدوه وتفكر انه يقتص منه فانه ينزجر عن
ذلك فيكون القصاص حياة لهما جميعا فعلى هذا يكون الخطاب لكافة الناس واما الثانى فلان من
قتل انسانا بصير حربا على اولياء القتل خوفا على نفسه وهم يخافونه لانه يستعين عليهم بغيره على
ما عليه عادات المتغلبة فتى قتلوه قصاصا اندفع عنهم الشر والهلاك وبقيت حيوتهم وعلى
هذا يكون الخطاب للورثة والله تعالى سمي دفع الهلاك من الحى احياء قال تعالى ومن احياها
فكأنما احيا الناس جميعا * فيكون فى القصاص حياة اولاده وفى حيوتهم حياة لان بقاء الرجل
بقاء ولده من طريق المعنى ولهذا يسعى لولده كما يسعى لنفسه فثبت ان القصاص الى الاحياء
اقرب * وانما قال اقرب لان المال نوع اقرب الى المقصود اذ وجوده به قد يمنع القاتل من القتل
واستيفائه قد يمنع الولي عن انتقام لكنه دون القصاص فى هذا المعنى فلماذا كان القصاص

اقرب الى المقصود قوله (وانما شرع المال) جواب عما قال الشافعي ان المال مثل للنفس
بدليل حالة الخطاء فقال انما شرع المال في تلك الحالة لاجل صيانة الدم عن الهدر فانه عظيم
الخطر وتعذر ايجاب القصاص لا بطريق انه مثل * وتحقيقه ان القصاص نهاية في العقوبات
المججلة في الدنيا فلا يجوز مؤاخذه الخاطي به لكونه معذورا فبدون نفس المقتول محترمة لا يسقط
حرمتها بعذر الخاطي * فوجب صيانتها عن الهدر فوجب الشرع المال في حالة الخطأ لصيانة
النفس المحترمة عن الاهدار لا بطريق انه مثل كما اوجب الفدية على الشيخ الفاني عند
وقوع اليأس له عن الصوم وذلك لا يدل على ان الاطعام مثل الصوم * فيكون في ايجاب المال
منة على القاتل بان سئلته نفسه به مع انه قتل نفسا معصومة ومنه على المقتول بان
لم يهدر حقه بايجاب شيء يقضي به حوائجه او حوائج ورثته مع ان القاتل معذور * واذا ثبت
هذا في الخطأ في كل موضع من مواضع العمد يتحقق هذا المعنى وهو تعذر القصاص مع بقاء
الحمل لمعنى في المحل يجب المال ايضا لان المخصوص من القياس بالنص يلحقه ما يكون في
معناه من كل وجه فالاب اذا قتل ابنه عبدا يجب المال لتعذر ايجاب القصاص بحرمة الابوة
واذا عفا احد الشريكين يجب للآخر المال لانه تعذر عليه استيفاء القصاص لمعنى في القاتل
وهو انه حي بعض نفسه بعفو الشريك فكان ذلك في معنى الخطأ فوجب المال للآخر بخلاف
ما اذا مات من عليه القصاص لانه تعذر الاستيفاء لقوات المحل فلا يكون في معنى الخطأ *
وفي لفظ الشيخ اشارة الى ما ذكرنا حيث قال وانما شرع عند عدم المثل ولم يبق في حالة الخطاء
اذ وجوب المال ليس مختصا بحالة الخطأ بل هو ثابت في غيره من الصور كما ذكرنا فلماذا
قال عند عدم المثل ليكون شاملا للصور جمع قوله (ولهذا) اى ولما ذكرنا ان ما ليس
بمال لا يكون المال مثله فلا يجوز ان يضمن به قلنا اذا شهد الشهود على رجل بالعفو عن
القصاص ثم رجعوا بعد القضاء به لم يضمنوا لولى القصاص شيئا وقال الشافعي رحمه الله
يضمنون الدية له * وكذا اذا قتل من عليه القصاص انسانا اخر لا يضمن لولى القصاص شيئا
وما ذكرهنا يدل على ان عنده يضمن لولى القصاص الدية كالشاهد * ورأيت في التهذيب
ولو وجب القصاص على رجل فقتله اجنبى يجب عليه القصاص لورثته وحق من له
القصاص في تركته ولو عفا وارثه عن القصاص على الدية فالدية للوارث كالقصاص وحق
من له القصاص في تركته فكذا يدل على ان الاجنبى لا يضمن عنده شيئا لولى القصاص كما
هو مذهبنا وكذا ذكره في الاسرار ايضا * وسنذكر الفرق له على تقدير الوفاق وقوله
(او يقتل القاتل) اضافة المصدر الى المفعول * انه ان القصاص ملك متقوم لولى الاترى ان
القاتل اذا صالح في مرضه على الدية يعتبر ذلك من جميع المال وقد اتلفوا عليه ذلك
بشهادتهم فيضمنون عند الرجوع وان لم يكن مالا كما تضمن النفس بالاتلاف حالة الخطأ وكذا
القاتل اتلف عليه حقه المقوم فيضمن * وان لم يضمن عنده كما هو المذكور في التهذيب
والاسرار فالفرق له ان القاتل انما اتلفه ضمنا لاتلاف المحل لا قصدا اليه فلا يضمن بخلاف

وانما شرع عند عدم
المثل صيانة للدم عن
الهدر ومنه على القاتل
بان سئلته نفسه
وللقتيل بان لم يهدر
حقه ولهذا قلنا نحن
خلافا للشافعي ان
القصاص لا يضمن
لوليه بالشهادة الباطلة
على العفو او يقتل
القاتل لان القصاص
ليس بتقوم فلم يكن له
مثل صورة ومعنى

الشاهد فانه اتلفه قصدا اليه وهذا لان ملك القصاص ضروري فيظهر في حق الولي من حيث تطرقه الى الاستيفاء دون المملوك عليه حتى لم يصير المحل مملوكا له فلا يظهر في حق القتل اليه اشير في الاسرار * ولنا ان المتلف ليس بمال متقوم فلا يضمن بالمال لان المال ليس بمثل له صورة ولا معنى لان ملك القصاص ملك من عليه القصاص وملك حيوته في حق الاستيفاء وشرعيته لمعنى الاحياء فلا يكون المال مثاله الا ان القاتل انما يلتزم في الصلح الدية بمقابلة ما هو من اصول حوايجه فهو محتاج الى هذا الصلح لبقاء نفسه وحاجته مقدمة على حق الوارث فلهذا يعتبر من جميع المال قوله (وانما شرعت الدية) جواب عن الخطأ الذي هو القيس عليه الخصم فقال لا يجوز القياس على الخطأ لان وجوب المال ورد على خلاف القياس لصيانة الدم عن الهدر واطهار خطر المحل وما في الشهادة ارامة دم ليصان بالضمان بل فيها ابطال ملك القصاص باثبات العفو والعفو مندوب اليه فيكون اهداره جائزا بهذا الطريق وهو العفو بل حسنا لقوله تعالى * ولن صبروا وحقرا ذلك لمن عزم الامور * ولان القصاص حيوة حكما وفي العفو حيوة حقيقة فلا يمكن ان يحاسب الضمان لمعنى الصيانة وصار كأن الشهود اتوا عليه بفعل مندوب * والمراد من الاهدار ههنا عدم ايجاب شيء من المال بمقابلته قوله (ولهذا اي ولما بينا ان ما ليس بمال) متقوم لا يضمن بالمال قلنا اذا شهد شاهدان بالتطليقات الثلاث بعد الدخول ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمننا شيئا عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يضمنان للزوج مهر مثلها وذلك ان قتل رجل منكوحة رجل لم يضمن القاتل شيئا من المهر عندنا وعند الشافعي يضمن مهر المثل للزوج * وكذلك لو ارتدت المرأة بعد الدخول لم يفرم للزوج شيئا عندنا وعندده مهر المثل عليها كذا في المبسوط * وذكر في اشارات الاسرار للشيخ ابي الفضل الكرماني رحمه الله في مسألة رجوع شهود الطلاق بعد الدخول في جانب الشافعي ولا يلزم المرأة اذا ارتدت بعد الدخول لا يضمن للزوج شيئا وقد فوتت عليه الملك بالردة كما فوت الشاهد بالشهادة لان الردة تؤثر في تغيير الاعتقاد لافي النكاح قصدا والشاهد اتلف بالشهادة قصدا * فهذا يخالف ما ذكر في المبسوط عن الشافعي في مسألة الردة فيحمل على ان له في مسألة الردة قولين * وذكر في التهذيب ان وجدت الردة بعد الدخول فقد استقر مهرها بالدخول فلا يسقط بالردة وان وجدت قبل الدخول نظر فان ارتدت المرأة سقط مهرها لان الفسخ من قبلها وان ارتدت الزوج فعليه نصف المهر * وهذا يؤيد ما ذكره ابو الفضل * تمسك الشافعي رحمه الله بان ملك النكاح متقوم على الزوج ثبوتاً فيكون متقوما عليه زوالا لان الزائل عين الثابت فن ضرورة تقومه في احدي الحالتين تقومه في الحالة الاخرى كذلك اليمين بل اولى لان ملك اليمين يجوز اكتسابه بلا بدل بخلاف ملك النكاح فانه لا ينفك عن مهره ويجب بالفساد قيمته كافي الاعيان الا ترى ان الزوج لو خالعهما على مال يجوز ومالم يكن متقوما لا يصير متقوما بالعقد كخبر الميتة وانما المعوضة لاقامة المسمى من المال مقام اصل القيمة بتراسبهما * ولنا ان ملك النكاح ليس

وانما شرمت الدية
صيانة للدم من الهدر
والعفو من القصاص
مندوب اليه فكان
جائزا ان يهدر بل
حسنا ولهذا قلنا ان
ملك النكاح لا يضمن
بالشهادة بالطلاق بعد
الدخول وبقتل
المنكوحة وبردتها
لانه ليس بمال متقوم

بالمال متقوم فلا يضمن بالمال عند الاتلاف لان ضمان الاتلاف مقدر بالمثل ولا بمائلة بينهما صورة
ولا معنى لان معنى الشيء ما شرع او خلق ذلك الشيء له وملك النكاح شرع للسكن
والازدواج واقامة حكم الله تعالى في النسل وبقاء العالم والمال خلق بذلة لا قامة المصالح فاني
بمثالان : ولان ملك النكاح في حكم جزء من الادبى بمعنى تفريع الادبى منه فكان معتبرا به
معنى وانه خلق مالاك المال والمال خلق بذلة لملوكه فكيف ينشأ بها ن قوله (وانما
تقوم بالمال بضع المرأة) جواب عما استدله الشافعي انه متقوم بثبوته فتقوم زواله انما المتقوم
عند اثبوت بضع المرأة لا الملك الوارد عليه ولا يلزم من تقو به تقوم الملك لان ذلك لاظهار
خطر ذلك المحل ليكون مصو ناعن الابتدال ولا يملك بمجانا فان ما يملكه المرء بمجانا لا يعظم خطره
عنده وذلك محل له خطر مثل خطر النفوس لان النسل يحصل منه فاما الملك الوارد عليه فليس
بذى خطر ولهذا صح ازالته بالطلاق من غير شهود ولاولى ولا عوض ولا يقال عدم توقفه
على هذه المقدمات حالة الابطال لا يدل على كونه غير خطير في تلك الحالة فانه لو اتلف ماله
المتقوم بلا شهادة بان يأكله او يلقه في البحر صح ومعه هذا لو اتلفه عليه انسان ضمن * لانا
نقول انما ضمن ثمة باعتبار مملوكه الذى هو متقوم في ذاته حقيقة لا باعتبار ملكه وقد بينا
انه ليس بمتقوم حقيقة فلا يضمن قوله (ولهذا) اى ولان تقوم البضع لاظهار خطره *
لم يجعل له اى للبضع حكم التقوم * عند الزوال اى عند خروجه عن ملك الزوج او عند
زوال ملك الزوج عنه لان معنى الخطر للمحل انما يظهر عند التملك والاستيلاء عليه باثبات
الملك فاما عند زوال الاستيلاء عنه والطلاق فلا ولهذا لو زوج الاب الصغير بماله يصح ولو
خالع ابنته الصغيرة بماله من زوجها لم يصح قوله (ولا يلزم الشهادة بالطلاق قبل
الدخول) جواب عما يقال لو لم يكن البضع متقوما عند الزوال لما ضمن الشهود شيئا بالشهادة
على الطلاق قبل الدخول ثم الرجوع بعد القضاء بشهادتهم وقد ضمنوا نصف المهر عند كذبته
انه متقوم عند الزوال ايضا فقال الشيخ لم يجب ذلك قيمة لا اتلفوا عليه وهو البضع فقيمه
مهر المثل تاما ولا يفرمونه بل يفرمون نصف المسمى وان كان ذلك اقل من مهر المثل بكثير او
اكثر منه بكثير فلو ضمنوا بدل المتلف لا اعتبر نصف الواجب بالعقر كافي مال اشترام الانسان
لا يعتبر الثمن عند الاتلاف * وهذا القدر يكفي جوابا عن النقض * ثم بين وجه لزوم
نصف المسمى فقال لكن المسمى الى اخره * ويسأله ان يعود المعقود عليه اليها بوقوع
الفرقة قبل الدخول مسقط جميع الصداق اذا لم يكن الفرقة مضافة الى الزوج ولم تكن بانتهاء
النكاح فهم باضافة الفرقة اليه من الملة المسقطه من ان تعمل عملها في النصف فكانهم الزموا
الزوج ذلك النصف بشهادتهم او كانهم فوتوا يده في ذلك النصف بعد فوات تسليم البضع
فكانوا بمنزلة المعاصيين في حقه فيضمنون ذلك عند الرجوع * ولا يلزم عليه ان الابن اذا
اكره امرأته حتى زنى بها قبل الدخول يفرم الاب نصف المهر ويرجع به على الابن ولم
يوجد منه ما نصير الفرقة به مضافة الى الاب * لانا نقول هو باكرهه اياها منع صيرورة

وانما يقوم بالمال بضع
المرأة تعظيما لخطره
وانما الخطر للمملوك
فاما الملك الوارد عليه
فلا حتى صح ابطاله بغير
شهود ولاولى ولهذا
لم يجعل له حكم التقوم
عند الزوال لانه ليس
ينعرض له بالاستيلاء
بل اطلاقه ولا يلزم
الشهادة بالطلاق قبل
الدخول فانه عند
الرجوع يوجب
ضمان نصف المهر
لان ذلك لم يجب بقيمة
البضع الآتري انه
لم يجب مهر المثل تاما

الفرقة مضافة إليها وما وجب نصف الصداق على الأب فكانه الزم ذلك وقصر يده عنه
فلذلك يضمن * وهذا الجواب هو مختار المتأخرين * وعبارة المتقدمين فيه أن المهر قبل
الدخول على شرف السقوط فإن المرأة إذا ارتدت والعياذ بالله أو قبلت ابن الزوج يسقط
عنه كل المهر فالشهود يشهدونهم كدوا ما كان على شرف السقوط فكانهم الزموا ذلك فلهذا
ضمنوا * ولكنهم قالوا لا نسلم التأكد بل المهر كله وجب متأكدا بنفس العقد لأنه لم يبق بعده
إلا الوطى الذي جرى مجرى القبض وهذا العقد لا يتعلق تمامه بالقبض على ما عرف *
ولئن سلمنا التأكد فلا نسلم أن تأكد الواجب سبب لضمان الأثرى أن الشاهدين لو شهدا على
الواهب يأخذ العوض حتى يبطل القاضى عليه حق الرجوع ثم رجعا وقد هلكت الهبة
لم يضمنوا للواهب شيئا وقد أكدنا بوثب العوض حكم زوال ملكه ولم يجر مجرى الإزالة ابتداء
كذا في الأسرار * ولما كان جواب المتأخرين أقرب إلى التحقيق اختار الشيخ قوله (كما
قال الشافعي) متعسل بقوله تاما كاملا لا بقوله قيمة للبضع على ما ظنه البعض فإن عند الشافعي
إذا كان ما ذكرنا بعد الدخول يجب على الشهود تمام مهر المثل قولاً واحداً وإن كان قبل
الدخول فكذلك في رواية المزني عنه وفي رواية الربيع عنه يجب عليهم نصف مهر المثل لأن
الزوج لم يغرم لها إلا نصف المسمى وقد عاد إليه نصفه الأثرى انهما لو شهدا بالاقالة ثم رجعا لم
يغرم شيئا لئلا يفرح بها الآخر جالساً عن ملك المشتري فقد رد إليه الثمن * والأصح هو الأول لأنهم
اتلفوا جميع البضع فيجب عليهم جميع بدله ولا اعتبار بما غرم الأثرى أنه يرجع بمهر المثل
وإن غرم المسمى سواء كان مهر المثل أقل من المسمى أو أكثر وكذا لو أبرأته من الصداق يرجع
بمهر المثل على الشهود وإن لم يغرم شيئا كذا في التهذيب * فالشيخ بقوله تاما كاملا كما قال
الشافعي أشار إلى هذا المذهب قوله (فمثل رجل تزوج امرأة على عبد) إذا تزوج
امرأة على عبد مطلق وجب الوطى عندنا إن اتاها بالعبد أجبرت على القبول وإن اتاها
بالقيمة أجبرت على القبول * وعند الشافعي رحمه الله لا يصح التسمية فيجب مهر المثل لأن
النكاح عقد معاوضة فيكون قياس البيع والعبد المطلق لا يستحق بمقتضى المعاوضة فكذا بالنكاح
وهذا لأن المقصود بالمسمى مراهو المالية وبمجرد ذكر العبد لا يصير المالية معلومة فلا يصح
التزامه بمقتضى المعاوضة لبقاء الجهالة فيه لا ترى أنه لو سمي ثوباً أو دابة أو داراً لم يصح التسمية
فكذا إذا سمي عبداً * ولنا أن المهر إنما يستحق عوضاً عما ليس بمال والحيوان يثبت ديناً
في الذمة مطلقاً في مبادلة ما ليس بمال المال الأثرى أن الشرع أوجب في الدية مائة من الأبل
وأوجب في الجنين غرة عبداً أو أمة فإذا جاز أن يثبت الحيوان مطلقاً ديناً في الذمة عوضاً عما
ليس بمال فكذلك يثبت شرطاً وهذا لأن المهر باعتبار المالية مال وجب ابتداءً والجهالة
المستدركة في التزام المال ابتداءً لا يمنع صحته كما في الإقرار فإن من أقر لا إنسان بمبدع إقراره
ولكن لما كان عين المهر عوضاً باعتبار ذاته لزم مراعاة الجانبين فأوجب الشرع الوطى نظراً
لها كما في الزكوات أو جب الوطى نظراً للفقراء وأرباب الأموال * وهذا بخلاف تميمته

كما قال الشافعي لكن
المسمى الواجب بالعقد
لا يستحق تسليمه عند
سقوط تسليم البضع
فلما وجبوا عليه تسليم
النصف مع فوات
تسليم البضع كان
قصر يده من ذلك
المال فاشبهه النصب
فأما القضاء الذي في
حكم الأداء قبل رجل
تزوج امرأة على
عبد بغير عينه أنه إذا
أدى القيمة أجبرت
على القبول وقيمة
الشيء قضاؤه لا محالة
إنما يصار إليها عند
العجز عن تسليم
الأصل وهذا الأصل
لما كان مجهولاً من
وجهه ومعلوماً من
وجهه صح تسليمه من
وجهه واحتمل العجز
فإن أدى صح وإن
اختار جانب العجز
وجبت قيمته

التوب او الدابة لان الجهالة فيها جهالة الجنس لانه يشتمل على اجناس مختلفة ومعنى كل جنس يعدم في الجنس الآخر فلا يتحمل فاما العبد فهو المعلوم الجنس ولكنه مجهول الوصف وهي جهالة بسيرة فتحمل فيما بين على المساحة وهو النكاح دون ما بين على المضايقة وهو البيع * واذا ثبت ان الواجب هو الوسط فاذا اتى به اجبرت على القبول لانه ادى عين الواجب * ولو اتى بالقيمة اجبرت على القبول ايضا وان كان تسليم قيمة الشيء قضاء له لاحالة اذ هو تسليم مثل الواجب ولهذا لا يجب القيمة الا عند الجز عن تسليم الاصل ولكن هذا الاصل وهو المسمى لما كان مجهولا باعتبار الوصف ومعلوما باعتبار الجنس صح تسليمه باعتبار كونه معلوما كما لو كان عبد الله بعينه * واحتمل الجز باعتبار جهالة الوصف اذ لا يمكنه تسليم المجهول فيجب القيمة بهذا الاعتبار كما اذا سمي عبد الغير او سمي عبد نفسه فابق ثم لما كان الاصل وهو العبد المسمى لا يتحقق اداؤه لجهالة وصفه * الا بتعيينه اى بتعيين الاصل وهو المسمى وهو اضافة المصدر الى المفعول * ولاتمين بالاقتويم * صار الاقتويم اى القيمة اصلا من هذا الوجه اذ هى بهذا الاعتبار قبل العبد الذى يقضى به فكان تسليمها من هذا الوجه اداء لا قضاء لان القضاء خلف عن الاداء فيثبت بعد ثبوت الاصل لا قبله * فصارت القيمة مزاجاة للمسمى اى مساوية له فى الوجوب لانها صارت اصلا فى الايفاء اعتبارا والعبد اصل تسمية فكانه وجب بالعقد احد الشئتين فلماذا يخير الزوج * وانما يخير هو دون المرأة لان اعتبار القيمة انما وجب لامكان التسليم وهو عليه دون المرأة بخلاف العبد المعين او المكيل والموزون الموصوف لان المسمى معلوم جنسا ووصفا فكانت قيمته قضاء خالصا فلا يعتبر عند القدرة على الاصل (فان قيل) فعلى ما ذكرتم يصير كانه تزوجها على عبد او قيمته وذلك يوجب فساد التسمية فيجب مهر المثل اذا كمال الشافعى رحمه الله الا ترى انه لو عين العبد فقال تزوجتك على هذا العبد او قيمته لم يصح التسمية فعند جهالة العبد اولى (قلنا) انما يفسد التسمية فى المسئلة المذكورة لانه اذا قال على عبد او قيمته صارت القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهى مجهولة لانها دراهم مختلفة العدد لانه لا بد من اختلاف يقع بين المقومين فصار كانه قال على عبد او دراهم فيفسد للجهالة فاما اذا قال على عبد فقد صححت التسمية لان جهالته لا تمنع الصحة ولم تجب القيمة بهذا العقد لانه ما سماها فيه لكنها اعتبرت بناء على وجوب تسليم المسمى لما ذكرنا انه لا يمكن منه الا معرفتها ولما كانت مبنية على تسمية مسمى معلوم جاز ان يثبت كما اذا تزوجها على عبد بعينه فاستحق او هلك فان القيمة تجب وينتصف بالطلاق قبل الدخول لانها وجبت بناء على مسمى معلوم لا ابتداء كذا فى الاسرار قوله (ومن قضية الشرع) اى ومن حكم الشريعة * فى هذا الباب اى باب الامر * ان حكم الامر اى الأمور به يوصف بالحسن * والمعنى ان ثبوت الحسن للأمر به من قضايا الشرع لا من قضايا الفقه لان هذا الصيغة يتحقق فى القبيح كالسكر والسفاه والبهت كما يتحقق فى الحسن الا ترى ان السلطان الجائر اذا امر انسانا بالزنا او السرقة

ولما كان الاصل لا يتحقق اداؤه لا بتعيينه ولا بتعيين الا بالاقويم صار الاقتويم اصلا من هذا الوجه فصارت القيمة مزاجاة للمسمى بخلاف العبد المعين لانه معلوم بدون الاقتويم فصارت قيمته قضاء محضا فلم يعتبر عند القدرة والله اعلم ومن قضية الشرع فى هذا الباب ان حكم الامر موصوف بالحسن

والقتل بغير حق كان امر حقيقة حتى اذا خالفه المأمور ولم يأت بما امر به يقال خالف امر
السلطان * ثم اختلف ان الحسن من موجبات الامرام من مدلولاته فعندنا هو من مدلولات
الامر وعند الاشعية واصحاب الحديث هو من موجباته * وهو بناء على ان الحسن والقبح
في الافعال الخارجة عن الاضطرار هل يعرف بالعقل ام لا فعندهم لاحظه في ذلك وانما يعرف
بالامر والنهي فيكون الحسن ثابتا بنفس الامر لان الامر دليل ومعرف على حسن سبق
ثبوته بالعقل * وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروبات كالايان واصل
العبادات والعدل والاحسان كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما
لم يعرف به كذا في الميزان * وذكر في القواطع ذهب اكثر اصحاب الشافعي الى ان العقل بذاته
ليس بدليل على تحسين شيء ولا تقييده ولا يعرف حسن الشيء وقبحه حتى يرد السمع بذلك
وانما العقل آلة تدرك به الاشياء فيدرك به ما حسن وما قبح بعد ان ثبت ذلك بالسمع * وذهب الى هذا
كثير من المتكلمين وذهب اليه جماعة من اصحاب ابي حنيفة رحمه الله قال وذهبت طائفة من
اصحابنا الى ان الحسن والقبح ضربان * ضرب علم بالعقل كحسن العدل والصدق النافع
وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب الضار وكفران النعمة * وضرب عرف بالسمع كحسن
مقادير العبادات وهيئاتها وقبح الزنا وشرب الخمر * قالوا وسيل السمع اذا ورد بموجب
العقل ان يكون وزوده مؤكدا لما في العقل * واليه ذهب من اصحابنا ابو بكر القفال الشافعي
وابو بكر الصيرفي وابو بكر الفارسي والقاضي ابو حامد والجليسي وغيرهم * واليه ذهب
كثير من اصحاب ابي حنيفة خصوصا العراقيون منهم وهو مذهب المعتزلة باسرههم * واذا
عرفت هذا فنقول الظاهر ان قوله عرف ذلك اي كونه وصوفا بالحسن * بكونه مأمورا
لا بالعقل نفسه اشارة الى انه من موجبات الامر كذهبه اليه جماعة من اصحابنا وعامة اصحاب
الحديث * وبديل عليه ما ذكر شمس الائمة رحمه الله ولا نقول انه اي حسن المأمور به ثابت
عقلا كذهبه اليه بعض مشائخنا لان العقل بنفسه غير موجب عندنا * وأشار بقوله نفسه
الى ان العقل ليس به دراصل بل هوالة يعرف به الحسن بعد ما ثبت بالامر كالسراج للابصار
ولكنه غير موجب بحال سواء كان ممازعا للخصم انه مدرك بالعقل قبل الشرع او لم يكن *
ومسئلة الحسن والقبح مسئلة كلامية عظيمة فالاول ان يطلب تحقيقها من علم الكلام وان يقتصر
هنا على ما ذكرنا وانما كان الحسن من موجبات الامر لان الامر من الله تعالى طلب بتحصيل
المأمور وبالبلغ الجهات وانما يصح هذا الطلب اذا كان الفعل حسنا لانه تعالى حكيم لا يليق بحكمته
طلب ما هو قبيح قال الله تعالى * قل ان الله لا يأمر بالفتشاء * فدل الامر على كونه حسنا والعقل
اليه هاد لانه موجب بنفسه اذ لو كان حسن المأمور به بالعقل لما جازورود النسخ عليه
لان الحسن العقلي حقيقي لا يجوز عليه التبديل فثبت ان حسن المشروبات بالامر والعقل يدرك
الحسن في بعضها في ذاته وفي بعضها في غيره كذا رأيت بخط شيخنا قدس الله روحه (فان
قيل) الفعل عرض وانه صفة والصفة لا تقوم بها الصفة فكيف يصح وصفه بالحسن

عرف ذلك بكونه
مأمورا به لا بالعقل
نفسه اذا لم يكن
غير موجب بحال
وهذا الباب لتقسيمه
والله الموفق

واقبح والوجوب حقيقة * وايضا الفعل قبل الوجود يوصف بكونه حسنا وقبيحا
 وواجبا وحراما والمعدوم كيف يقبل الصفة حقيقة (قلنا) هذه صفات راجعة الى
 الذات كالوجود مع الوجود والحدوث مع الحدث * وكالعرض الواحد الذي يوصف
 بانه موجود ومحدث ومصنوع وعرض وصفة ولون وسواد فهذه صفات راجعة الى الذات
 لا معان زائدة عليها * ولان الفعل يوصف بانه حسن وقبح لدخوله تحت تحسين الله تعالى
 وتقبيحه كما يوصف بانه حادث ومحدث لدخوله تحت احداث الله تعالى لانه محدث لحدوث
 قام به لان ذلك الحدوث محدث فيحتاج الى حدوث آخر فيؤدي الى القول بمعان لا
 نهاية لها وانه باطل * ولان هذه صفات اضافية واسماء نية والصفات الاضافية ليست
 بمعان قائمة بالذات ويكون الذات موصوفة بها على الحقيقة وانما يقتضى وجود غير يكون
 علاقة بين الصفة والموصوف والاسم والمسمى كما في لفظ الاب والابن والاخ والذات
 موصوفة بهذه الصفات حقيقة لا مجازا وان لم يكن الابوة والبنوة والاخوة معاني قائمة بالذات
 زائدة عليها * ثم يوصف المعدوم بهذه الصفات على الطريق الاول والثاني مجازا لان صفات
 الذات لا يتصور قبل الذات وكذا الاحداث لا يتعلق بالمعدوم الاحالة الحدوث وعلى الطريق
 الثالث يوصف على سبيل الحقيقة كوصف المعدوم بانه معلوم ومذكور ومخبر عنه كذا
 في الميزان

باب بيان صفة الحسن للأمرية

* الأمرية نوعان في هذا الباب اى في وصف الحسن حسن لمعنى في نفسه اى اتصف
 بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته وحسن لمعنى في غيره اى اتصف بالحسن باعتبار حسن
 ثبت في غيره * ضرب لا يقبل سقوط هذا الوصف وهو حسن بحال سواء كان مكرها
 او غير مكره كالنصديق * وضرب منه يقبله اى يقبل سقوط وصف الحسن عنه كالاقرار
 فان وصف الحسن سقط عنه عند الاكراه هذا ما دل عليه سياق الكلام وذكر في بعض
 الشروح * وهو مشكل لان حسن الاقرار وما يضاهيه لا يسقط في حالة الاكراه الا ترى انه
 لو صبر عليه حتى قتل كان مأجورا فكيف يكون حسنه ساقطا في هذه الحالة وانما سقط
 وجوبه ولا يلزم منه سقوط حسنه لان عدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كالمندوب على
 انا لانسلم ان الوجوب ساقط * واجيب عنه انه لا يلزم من كون الصابر عليه شهيدا بقاء
 حسن الاقرار لانه لو سقط حسنه لا يلزم منه اباحة ضده وهو اجراء كلمة الكفر بل بقي ذلك
 حراما كما كان الا ان الترخص ثبت رعاية لحق نفسه فاذا صبر حتى قتل كاشهيدا بناء على
 بقاء حرمة اجراء كلمة الكفر لا على بقاء حسن الاقرار وقوله عدم الوجوب ليس
 بمستلزم لعدم الحسن قلنا اراد به عدم الحسن مطلقا او عدم الحسن الذي ثبت بناء على
 الوجوب فالاول مسلم والثاني ممنوع لاتقاء اللازم باتقاء المزموم وقيل معناه ضرب

باب بيان صفة

الحسن للأمرية

المأمور به نوعان في

هذا الباب حسن لمعنى

في نفسه وحسن لمعنى

في غيره فالحسن لمعنى

في نفسه ثلاثة اضرب

ضرب لا يقبل سقوط

هذا الوصف بحال

وضرب يقبله وضرب

منه ممكّن بهذا القسم

لكنه مشابه للحسن

لمعنى في غيره والذي

حسن لمعنى في غيره

ثلاثة اضرب ايضا

فضرب منه ما حسن

لغيره وذلك الغير قائم

بنفسه مقصودا لا

يتأدى بالذات بل بحال

وضرب منه ما حسن

لمعنى في غيره لكنه

يتأدى بنفس الأمور

به فكان شبيها بالذات

حسن لمعنى في نفسه

وضرب منه حسن

الحسن في شرطه بعد

ما كان حسنا لمعنى في

نفسه او لمحقابه وهذا

القسم يسمى جامعا

اما الضرب الاول

من القسم الاول

فَقُولُوا بِالْإِيمَانِ بِاللَّهِ تَعَالَى
وَصِفَاتِهِ حَسَنَ لَعَيْنِهِ
غَيْرَانِهِ نَوْعَانِ تَصَدِّقُ
هُوَ رُكْنٌ لَا يَحْتَمِلُ
السَّقُوطُ بِحَالٍ حَتَّى
أَنَّهُ مَتَى تَبَدَّلَ ضَدُّهُ
كَانَ كُفْرًا وَأَقْرَارُ
هُوَ رُكْنٌ مُلْحَقٌ بِهِ
لَكِنَّهُ يَحْتَمِلُ السَّقُوطُ
بِحَالٍ حَتَّى أَنَّهُ مَتَى تَبَدَّلَ
بُضْضُهُ بِعُذْرٍ أَلَا كُرَامَ
لَمْ يَعُدْ كُفْرًا لِأَن
الْإِنْسَانَ لَيْسَ مَعْدُنُ
التَّصَدِّيقِ لَكِنْ تَرْكُ
الْبَيَانِ مِنْ غَيْرِ عَذْرِ
يَدُلُّ عَلَى فَوَاتِ
التَّصَدِّيقِ فَكَانَ رُكْنًا
دُونَ الْأَوَّلِ مَنْ صَدَّقَ
بِقَلْبِهِ وَتَرَكَ الْبَيَانَ
مِنْ غَيْرِ عَذْرِ لَمْ يَكُنْ
مُؤْمِنًا وَمَنْ لَمْ يَصَادَقْ
وَقَدْ يُمْكِنُ فِيهِ مِنَ
الْبَيَانِ وَكَانَ مُخْتَارًا
فِي التَّصَدِّيقِ كَانَ
مُؤْمِنًا أَنْ تَحَقِّقَ ذَلِكَ

لَا يَقْبَلُ سَقُوطَ هَذَا الْوَصْفِ أَيْ كَوْنُهُ أَمْوَرًا بِهِ كَالْتَّصَدِّيقِ فَإِنَّهُ أَمْوَرٌ بِهِ فِي جَمِيعِ الْأَحْوَالِ
وَضَرْبُ قَبْلِهِ أَيْ يَقْبَلُ سَقُوطَ هَذَا الْوَصْفِ كَالْأَقْرَارِ فَإِنَّهُ لَا يَبْقَى أَمْوَرًا بِهِ فِي حَالِهِ إِلَّا كُرَامًا وَهَذَا
أَحْسَنُ وَلَكِنْ سِيَاقُ الْكَلَامِ يَأْبَاهُ * وَمَا ذَكَرَ شَمْسُ الْأَثَمَةِ رَحِمَهُ اللَّهُ أَدْلَى عَلَى هَذَا الْمَعْنَى فَإِنَّهُ
قَالَ وَالنَّوْعَ الْأَوَّلَ قِسْمَانِ حَسَنَ لَعَيْنِهِ لَا يَحْتَمِلُ السَّقُوطُ بِحَالٍ يَعْنِي بِهِ السَّقُوطُ عَنِ الْمَكْلَفِ
وَحَسَنَ لَعَيْنِهِ قَدْ يَحْتَمِلُ السَّقُوطُ فِي بَعْضِ الْأَحْوَالِ * وَضَرْبٌ مِنْهُ أَيْ مِنَ الَّذِي حَسَنَ لَعَيْنُهُ
فِي نَفْسِهِ مَا لَمْ يَحَقِّقْ بِهِ حَكْمًا لَكِنَّهُ يَشْبَهُ بِمَا حَسَنَ لَعَيْنُهُ فِي غَيْرِهِ نَظَرًا إِلَى حَقِيقَتِهِ كَالزُّكُوفَةِ *
لَا يَأْتِي أَيْ ذَلِكَ الْغَيْرُ الَّذِي هُوَ مَقْصُودُ كَالصَّلَاةِ وَالْجُمُعَةِ مِثْلًا بِالَّذِي قَبْلَهُ وَهُوَ الطَّهَارَةُ
وَالسَّجْدَةُ * فَكَانَ شَبِيهَا بِالَّذِي حَسَنَ لَعَيْنُهُ فِي نَفْسِهِ مِنْ حَيْثُ أَرَادَ هُوَ مَوْصُوفٌ بِالْحَسَنِ
حَقِيقَةً يَحْتَمِلُ بِنَفْسِ الْأَمْوَرِ بِهِ * وَضَرْبٌ مِنْهُ مَا حَسَنَ لَعَيْنُهُ فِي شَرْطِهِ بَعْدَ مَا كَانَ حَسَنًا
لَعْنُهُ فِي نَفْسِهِ كَالصَّلَاةِ * أَوْ لِحَقِّقًا بِالَّذِي حَسَنَ لَعَيْنُهُ فِي نَفْسِهِ كَالزُّكُوفَةِ فَإِنَّ الصَّلَاةَ حَسَنَةً لَعْنُهَا
لَا كَوْنُهَا تَعْظِيمُ اللَّهِ تَعَالَى قَوْلًا وَفِعْلًا وَالزُّكُوفَةُ لِحَقِّقَةٍ بِهَا وَقَدْ زَادَتْ كُلُّ وَاحِدَةٍ حَسَنًا بِاعْتِبَارِ
حَسَنِ شَرْطِهَا وَهُوَ الْقُدْرَةُ عَلَى الْأَدَاءِ * وَهَذَا الْقِسْمُ يُسَمَّى جَامِعًا لِاسْتِقَالِهِ عَلَى مَا هُوَ حَسَنٌ
لَعْنُهُ وَلِغَيْرِهِ وَقَدْ يَجْتَمِعُ الْحَسَنُ بِالْإِعْتِبَارِ فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ كَالرَّأْيِ الْجَمِيلِ إِذَا تَزَيَّنَتْ بِزِينَةٍ
اكتسبت حسنًا زائدًا عَلَى حَسَنِهَا بِنَاءِ الزُّيْنَةِ * وَنَظِيرُهُ الظُّهْرُ الْمُحْلُوفُ بِأَدَائِهِ فَإِنَّ أَدَاءَهُ مَسَارَ
حَسَنًا احْتِرَازًا عَنْ هَتِكِ حَرَمَةِ اسْمِ اللَّهِ تَعَالَى بَعْدَ أَنْ كَانَ حَسَنًا فِي نَفْسِهِ قَوْلُهُ (قَحْوُ
الْإِيمَانِ بِاللَّهِ تَعَالَى وَصِفَاتِهِ) احْتِرَازًا عَنْ آمَنِ بَوَاحِدَانِيَّةِ تَعَالَى وَاتَّكَرُ الصِّفَاتِ كَالْفَلَسَفَةِ وَالْمَعْتَزَلَةِ
وغيرِهِمْ * وَقَوْلُهُ غَيْرَانِهِ نَوْعَانِ لَيْسَ بِمَجْرَى عَلَى ظَاهِرِهِ لِأَنَّ النَّوْعَ لَا يَدُومُ أَنْ يَجِدَ فِيهِ تَمَامَ
مَا هِيَ الْجَنْسُ مَعَ زِيَادَةِ قَيْدٍ وَلَا يَوْجِدُ تَمَامَ مَا هِيَ الْإِيمَانُ فِي الْأَقْرَارِ وَلَا فِي التَّصَدِّيقِ عَلَى مَا
اخْتَارَهُ الشَّيْخُ فَيَكُونُ مَعْنَاهُ غَيْرَانِهِ رُكْنَانِ أَيْ هُوَ مُشْتَمِلٌ عَلَى رُكْنَيْنِ بِدَلِيلِ قَوْلِهِ تَصَدِّقٌ وَهُوَ
رُكْنٌ وَأَقْرَارٌ هُوَ رُكْنٌ * وَاعْلَمْ أَنَّ مَذْهَبَ الْمُحَقِّقِينَ مِنْ أَصْحَابِنَا أَنَّ الْإِيمَانَ هُوَ التَّصَدِّيقُ بِالْقَلْبِ
وَالْأَقْرَارُ بِاللِّسَانِ شَرْطُ أَجْرَاءِ الْأَحْكَامِ فِي الدُّنْيَا حَتَّى أَنْ مَنْ صَدَّقَ بِقَلْبِهِ وَلَمْ يَقْرَأْ بِلسَانِهِ مَعَ
تَمَكُّنِهِ مِنَ الْبَيَانِ كَانَ مُؤْمِنًا عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى غَيْرَ مُؤْمِنٍ فِي أَحْكَامِ الدُّنْيَا كَانَ الْمُنَافِقُ إِذَا وَجَدَ مِنْهُ
الْأَقْرَارَ دُونَ التَّصَدِّيقِ كَانَ مُؤْمِنًا فِي أَحْكَامِ الدُّنْيَا لَوْ جُودَ شَرْطُهُ وَهُوَ الْأَقْرَارُ كَأَقْرَارِ كَافِرٍ عِنْدَ اللَّهِ
تَعَالَى لَعَدَمِ التَّصَدِّيقِ * وَقَالَ كَثِيرٌ مِنْ أَصْحَابِنَا أَنَّ الْإِيمَانَ هُوَ التَّصَدِّيقُ بِالْقَلْبِ وَالْأَقْرَارُ
بِاللِّسَانِ إِلَّا أَنَّ الْأَقْرَارَ رُكْنٌ زَائِدٌ يَحْتَمِلُ السَّقُوطَ بِعُذْرِ الْأَكْرَامِ وَالتَّصَدِّيقُ رُكْنٌ أَصْلِي لَا يَحْتَمِلُ
السَّقُوطَ فَعِنْدَ هَؤُلَاءِ لَوْ صَدَّقَ بِقَلْبِهِ وَلَمْ يَقْرَأْ بِلسَانِهِ مِنْ غَيْرِ عَذْرِ لَمْ يَكُنْ مُؤْمِنًا عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى
وَكَانَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ وَهُوَ مَذْهَبُ الْمُصَنِّفِ وَشَمْسُ الْأَثَمَةِ وَكَثِيرٌ مِنَ الْفُقَهَاءِ * وَتَمَسَّكُوا فِي
ذَلِكَ بِظَوَاهِرِ النُّصُوحِ مِنْ نَحْوِ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ * بَنَى الْإِسْلَامَ عَلَى خَمْسٍ شَهَادَةٍ أَنْ لَا إِلَهَ
إِلَّا اللَّهُ وَالشَّهَادَةُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِاللِّسَانِ * وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ * اتَّعَزَّوْا مَا لَا إِيمَانَ شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ
إِلَّا اللَّهُ * وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ * أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ * وَقَوْلُهُ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ * الْإِيمَانُ بَضْعٌ وَسَبْعُونَ شُعْبَةً فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَغَيْرُ ذَلِكَ *

وتمسك الفريق الاول بان الايمان لعة وعرفاهو التصديق فحسب وانه عمل القلب ولا تعلق له
باللسان فالإيمان بالله هو تصديق الله فيما اخبر على لسان رسوله او تصديق رسوله فيما بلغ عن
الله تعالى فمن اطلق اسم الايمان على غير التصديق فقد صرفه عن مفهومه لغة * وبان
الشيء لا وجود له الا بوجود ركنه والذي آمن وصوف بالايمان على التحقيق من حين
آمن الى ان مات بل الى الابد فيكون مؤمنا بوجود الايمان وقيامه به حقيقة ولا وجود للاقرار
حقيقة في كل لحظة فدل انه مؤمن بمسامحه من التصديق القائم بقلبه الدائم بتجدد امثاله
لكن الله تعالى اوجب الاقرار ليكون شرطا لاجراء احكام الدنيا اذ لاوقوف للعباد على ما في
القلب فلا بد لهم من دليل ظاهر لتكسب بناء الاحكام عليه والله تعالى هو المطالع على ما في الضمائر
فيجوز احكام الآخرة على التصديق بدون الاقرار حتى ان من اقر ولم يصدق فهو مؤمن
عندنا وعند الله تعالى هو من اهل النار ومن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو كافر عندنا وعند
الله تعالى هو من اهل الجنة ثم لما كان الاقرار ركننا عند الشيخ والشيء لا يبقى بدون ركنه
لزم عليه بقاء الايمان حالة الاكراه بدون الاقرار فادرج في اثناء كلامه الجواب عنه فقال
الاقرار ركن متحقق به اي بالتصديق في كونه ركننا * لكنه استدراك عن قوله هو ركن اي
الاقرار مع كونه ركننا محتمل للسقوط عن المكلف في بعض الاحوال وهو حالة الاكراه لان اللسان
ليس معدن التصديق الذي هو الاصل في الايمان فلا يلزم من فوات الاقرار فوات التصديق
وهذا يقتضي ان لا يكون الاقرار ركننا لكن اللسان لما كان معبرا عما في القلب كان الاقرار دليلا
على التصديق ووجودا وعدمه فجعل ركننا فيه وقيام السيف في مسألة الاكراه على رأسه دليل
ظاهر على ان الحامل له على تدبيل الاقرار حاجته الى دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل التصديق
في صلح عدمه في هذه الحالة دليلا على عدم التصديق فلم يبق ركننا فاما في غير هذه الحالة
فعدمه مع التمكن منه دليل على عدم التصديق لان الامتناع عنه مع كونه حسنا لعينه وواجبا
عليه من غير عذر وكافة في الاتيان به لا يكون التبديل الاعتقاد فصلح ان يكون ركننا وان
كان دون التصديق * مختارا في التصديق احتراز عن التصديق حالة اليأس فانه لا ينفع
اصلا * كان مؤمنا بعني عند الله تعالى * وانما قال ان تحقق ذلك لان التصديق الاختياري مع
عدم التمكن من الاقرار او ما يقوم مقامه في غاية الندرة قوله (وكالصلوة) عطف من حيث
المعنى على قوله واقرار هو ركن لان الصلوة والاقرار كل واحد منهما محتمل السقوط فكانا
من الضرب الثاني فكان قوله واقرار هو ركن ابتداء بيان الضرب الثاني *
وكان من حق الكلام ان يقال اما الضرب الاول من القسم الاول فكان التصديق الذي
هو الركن الاصل في الايمان لانه لا محتمل السقوط عن المكلف بحال واما الضرب الثاني
فكان الاقرار الذي هو ركن ملحق بالتصديق لانه حسن لعينه اذ هو اقرار بوحدة الله تعالى واقرار
بالبودية لله وهو حسن وضعا لكنه محتمل السقوط الى اخره وكالصلوة فانها حسنت لعني
في نفسها وهو التعظيم لله تعالى قولا وفعلا لجميع الجوارح وتعظيم المعظم حسن في الشاهد

وكالصلوة حسنت
لعني في نفسها من
التعظيم لله تعالى الا
انه ادون التصديق
وهي نظير الاقرار
حتى سقطت باعذار
كثيرة

فدل انها حسنة في ذاتها وضعا ولهذا كانت رأس العبادات قال عليه السلام * الصلوة عماد الدين * وقال عليه السلام * جعلت قرعة عيني في الصلوة * لكنها تسقط بالاعذار الا ان اعتبار المعنى من غير نظر الى اللفظ في كلام المشايخ خصوصاً في تصنيفات الشيخ غير غريب * والاحسن ان يقال الحسن لعينه باعتبار كون الحسن حقيقة في ذاته او حكماً ينقسم قسمين ما حسن لعينه حقيقة وما الحق به حكماً * والقسم الاول باعتبار احتمال السقوط وعدمه ينقسم قسمين ايضاً ما يحتمل السقوط وما لا يحتمل فنجعل الاقسام ثلاثة فالقسم المتوسط من القسم الاول باعتبار اصل التقسيم ومستبد باعتبار الحاصل * وكان من حق الكلام ان يقال الحسن لمعنى في نفسه ضربان ما حسن لعينه حقيقة وما الحق به حكماً والضرب الاول قيمان ما لا يقبل السقوط وما يقبله الا ان الشيخ عدل الاقسام في اول الباب باعتبار الحاصل وترك التقسيم الاول لانه يفهم مما ذكر بادنى تأمل ثم قال بعده واما الضرب الاول من القسم الاول واراد منه اى من الضرب الاول الحسن لعينه مطلقاً باعتبار اصل التقسيم المفهوم مما ذكره فدخل فيه القسمان الاولان ولهذا لم يفرد القسم المتوسط بالذكر * فعلى هذا يكون قوله وكالصلوة عطفاً على قيموا الايمان ويكون الكاف في محل الرفع ويدل عليه قوله الا انها دون التصديق اذ لو كان عطفاً على الاقرار لم يبق لهذا الاستثناء فائدة * ويؤيده ايضاً قوله فيما بعد والامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول حيث اراد به الحسن لعينه مطلقاً كما ستبينه ان شاء الله تعالى قوله (الا انها ليست بركن) جواب عما يقال انها لما كانت كالاقرار فهلا جعلت ركناً من الايمان كادل عليه ظواهر النصوص التي تدل على ان العمل من الايمان فقال الاقرار دليل على التصديق وجوداً وعدمياً كذا كرنا فيصالح ان يكون ركناً اما الصلوة فعدمها لا يصلح دليلاً على عدم التصديق اصلاً ووجودها لا يصلح دليلاً على وجوده الا مقيداً بصفة وهو الجماعة حتى لو صلى الكافر منفرداً لا يحكم باسلامه فلهاذا لا يصلح ان يكون ركناً فيه قوله (صار حسناً لمعنى قهر النفس) بانه ان الصوم انما حسن لحصول قهر النفس الامارة بالسوء التي هي عدو الله وعدوك به على ما جاء في الخبر انه تعالى اوحى الى داود عليه السلام عاد نفسك فانها اتصبت لمعادني وقال عليه السلام * اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك * لانه حسن في ذاته لان تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عن ملوكه مع النصوص البينة لها مثل قوله تعالى * قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق * قل احل لكم الطيبات * كلوا من طيبات ما رزقناكم * كلوا مما في الارض حلالاً طيباً * ليس بحسن * وكذا الزكوة انما صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمن لانفسها لان تملك المال وتقيصه في ذاته اضاعة وهي حرام شرعاً ونوع عقلاً * وكذا الحج انما صار حسناً بواسطة انه زيارة مكنة معظمة محترمة عظمها الله تعالى وشرفها على غيرها قال واحد من الصحابة * ما انت يا مكنة الا وادى * شرفك الله على البلاد * وقى زيارتها تعظيم صاحبها فصار

الا انها ليست بركن
في الايمان بخلاف
الاقرار لان في الاقرار
وجوداً وعدمادلالة
على التصديق
والقسم الثالث
الزكوة والصوم
والحج فان الصوم
صار حسناً لمعنى قهر
النفس والزكوة لمعنى
حاجة الفقير والحج
لمعنى شرف المكان
الا ان هذه الوسائط
غير مستحقة لانفسها
لان النفس ليست
بحاجة في صفتها
والفقير ليس بمستحق
عبادة والبيت
ليس بمستحق لنفسه
فصار هذا كالتقسيم
الثاني عبادة خالصة
لله حتى شرطنا لها
اهلية كاملة

حسناً بواسطة شرف المكان لالذاته اذ قطع المسافة وز يارة اما كن معلومة يساوى في ذاته سفر التجارة وز يارة البلاد * غير ان هذه الوسائط تثبت بخلق الله تعالى لا اختيار للعبد فيها فان النفس ليست بجانية في صفتها بل هي مجبولة على تلك الصفة كالنار على صفة الاحراق ولهذا لا يلام احد على الميل الى الشهوات ولا يسأل عنه يوم القيامة لانه طبعى * ولا يقال المالم تكن جانية في صفتها كيف استحققت القهر لا نقول انما وجب قهرها بخلافه هو اها لئلا يقع المرء في الهلاك بسبب متابعتها كان التباعد وجب عن النار احترازاً عن الهلاك وان كانت مجبولة في صفة الاحراق غير مختارة * وكذا الفقير ليس يستحق عبادة اذ العبادة لا يستحقها الا الله عز وجل * وانما قال ذلك لانه بفقره قد يستحق ايصال النفع اليه بطريق المبرة التي تدعو اليها الطبيعة اذ هي في الاصل مائلة الى الاحسان الى الغير ودفع الضرر عن الجنس ولكن لا يستحق ما هو عبادة اصلاً لما ذكرناه * وكذا البيت ليس يستحق لتعظيم نفسه اذ هو حجر كسائر البيوت بل يحول الله تعالى اياه معظماً وامره اباناً بتعظيمه * ولما ثبت ان هذه الوسائط تثبت بخلق الله تعالى بدون اختيار العبد كانت مضافة الى الله جل جلاله وسقط اعتبارها في حق العبد فصارت هذه العبادات حسنة خالصة من العبد للرب بلا واسطة كالصلوة فشرط لها الاهلية الكاملة فلا يجب على الصبي كالصلوة خلافاً للشافعي رحمه الله في فصل الزكاة (فان قيل) الصلوة صارت قرينة بواسطة الكعبة ايضاً فينبغي ان تكون من الضرب الثالث لا من الثاني كاللحج (قلنا) انما اردنا بالواسطة ههنا ما يتوقف ثبوت الحسن للأمر به عليه كما بينا ان حسن هذه العبادات يتوقف على هذه الوسائط المذكورة حتى شابهت باعتبارها الحسن لغيره والصلوة تعظيم الله تعالى وهو حسن في ذاته من غير توقف له على جهة الكعبة فانها قد كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس وجهة المشرق وقد تبق حسنة عند فوات هذه الجهة حالة اشتباه القبلة فلما لم يتوقف حبسها على الوسطة كانت من الضرب الثاني بخلاف تلك العبادات فانها لا تكون حسنة بدون وسائطها فكانت من الضرب الثالث * اليه اشار الامام العلامة بدر الدين الكردي في فوائده التقويم * فصار هذا اى القسم الثالث كالقسم الثاني وهو الاقرار والصلوة حتى شرطنا لها اهلية كاملة لان العبادة الخالصة محض حق الله تعالى شرعت على العباد ابتلاء وهو غنى على الاطلاق فتوقف وجوب حقه لغناه على كمال الاهلية فلم يجب على الصبي والمجنون بخلاف حقوق العباد فانها يجوز ان يجب باهلية قاصرة لحاجتهم فيجب على الصبي والمجنون وينوب الولي منابهما في الاداء * واعلم ان ابراد الايمان في نظار هذا النوع مشكل لانه في بيان الحسن الذى ثبت للمأمور به بالامر وعرف ذلك به لا قبله بالعقل وحسن الايمان ثابت قبل الامر ويعرف بالعقل لا يتوقف ذلك على ورود السمع حتى قلنا بوجوب الاستدلال على من لم تبلغه الدعوة اصلاً ولهذا لم يذكر القاضي الامام الايمان في هذه الاقسام بل بدأ بالصلوة لان حسن هذه الهيئة ثابت بالامر لا بالعقل الا ان يكون حسنه ثابتاً بالسمع عند الشيخ لا بالعقل كما هو مذهب الاشعرية لكن قوله لا يقبل سقوط هذا الوصف

واما الضرب الاول

من القسم الثاني قتل
السعي الى الجمعة ليس
بفرض مقصود انما
حسن لاقامة الجمعة
لان العبد يتمكن به من
اقامة الجمعة
لايتأدى به الجمعة
وكذلك الوضوء
عندنا من حيث هو
فعل يفيد الطهارة
للبدن ليس بعبادة
مقصودة لانه في نفسه
تبرد وتطهر لكن انما
حسن لانه يراد به اقامة
الصلوة ولايتأدى به
الصلوة بحال ويسقط
بسقوطها وتستغنى
عن صفة القربة في
في الوضوء حتى
يضع بغيرنية عندنا
ومن حيث جعل
الوضوء في الشرع
قربة يراد بها ثواب
الآخرة كما يراد بالقرب
لايتأدى بغيرنية الا
ان الصلوة تستغنى
من هذا الوصف في
الوضوء والضرب
الثاني للجهد وصلوة
الجنائز انما صار
حسنيين لمعنى كفر
الكافر واسلام المبت

يأبى هذا الاحتمال * ثم حاصل ما ذكر ان التصديق في اولى درجات الحسن والافرار
دونه لانه يحتمل السقوط والصلوة دونه لانه لا يستبرك في الايمان والصوم واختاره دونها
لانه مشابهة للحسن لغيره قوله (واما الضرب الاول من القسم الثاني) وهو ما حسن
لمعنى في غيره وذلك الغير لايتأدى لا بفعل مقصود فتل السعي الى الجمعة ليس بفرض مقصود
اى ليس بحسن في نفسه اذ هو مشى ونقل اقدام وانما حسن وصار مأمورا به لاقامة الجمعة
اذ به يتوصل الى ادائها فكان حسنا لغيره لالذاته ثم الجمعة لايتأدى به بل بفعل مقصود بعده
فلا يمكن له مشابهة بالحسن لعينه اصلا ولهذا قدم هذا الضرب على غيره لانه اعلى رتبة من
غيره في كونه حسنا لغيره بمقابلة التصديق في القسم الاول ومعنى السعي الى الجمعة هو الاقبال
عليها والمشي بلاسرعة فانه روى عن عمرو بن مسعود وابن الزبير رضى الله عنهم ان معنى
قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله تعالى اقبلوا على العمل الذى امرتم به وامضوا فيه وليس في حديث
السكنية فصل بين الجمعة وغيرها واجمع الفقهاء انه بمشى في الجمعة على هيئة كذا في شرح
التأويلات قوله (وكذلك الوضوء) اى وكالسعي الوضوء في كونه من هذا الضرب لانه
من حيث هو فعل يفيد الطهارة للبدن ليس بعبادة مقصودة اى لا يصلح ان يكون عبادة
مقصودة اذ لا بد لها من كونها حسنة لذاتها وان في نفسه تبرد وتطهر وذلك ليس بحسن لذاته
وانما حسن بسبب التمكن من اقامة الصلوة فكان حسنا لغيره * ولايتأدى به اى بالوضوء
الصلوة بحال ويسقط بسقوط الصلوة فكان كاملا في كونه حسنا لغيره * ولهذا جاز التيمم
لصلوة العبد وصلوة الجنائز مع وجود الماء عند خوف الفوت لان التوضي انما يلزمه اذا كان
يتوصل به الى اداء الصلوة ولو اشتغل به هنا فتوته الصلوة لا الى خلف فتسقط عنه واذا سقط
عنه ضار وجود الماء كعدمه فكان فرضه التيمم كذا في المبسوط قوله (ويستغنى) اى الصلوة
عن صفة القربة في الوضوء جواب عما قال الشافعي رحمه الله النية شرط في الوضوء لانه
عبادة اذ العبادة اسم لفعل يؤتى به تعظيما لله تعالى بامر * وحكمه الثواب وكل ذلك موجود
في الوضوء وقال عليه السلام الطهارة على الطهارة نور على نور يوم القيامة * واذا ثبت انه
عبادة كانت النية من شرطه كسائر العبادات * ونحن نسلم ان الوضوء يصلح ان يصير عبادة
وان لا بد لصيرورته عبادة من النية ولكننا نقول بحجة الصلوة تستغنى عن هذه الصفة بل هي
انما تتوقف على كونه طهارة وباستعمال الماء بطريق التبرد يحصل الطهارة التى هي شرط
الصلوة كالمستدام الطهارة ولم يحدث حتى حضرت صلوات * وهذا لما ذكرنا ان معنى
العبادة فيه غير المقصود بل مقصود التمكن من اقامة الصلوة بالطهارة فاذا ظهرت الاعضاء بالى
سبب كان سقط الامر كالسعي الى الجمعة بسقط بسعي الى الجمعة وان كان يصلح ان يصير عبادة
بالنية لان المقصود منه التمكن من اداء الجمعة بحصوله في المسجد لا لكونه عبادة فعلى اى وجه
حصل سقط الامر كذا هذا كذا في الاسرار قوله (والضرب الثاني) وهو الذى حسن
لمعنى في غيره وذلك الغير يتأدى بالمأثور به لا يحتاج الى فعل مقصود الجهاد وصلوة الجنائز *

أما الجهاد فلأنه ليس بحسن في وضعه لأنه تعذيب عباد الله تعالى وتخريب بلاده وليس في ذلك حسن كيف وقد قال عليه السلام «الادمي ببيان الرب ملعون من هدم ببيان الرب» وسئل نبي من بني إسرائيل عن تعمير ملوك فارس وقد كانوا عمروا الأعمار الطوال فأوحى الله تعالى إليهم أنهم عمروا بلادهم فحاش فيها عبادي وفي رواية أنصفوا عبادي وعمروا بلادهم فادمت لهم الملك وأما صار حسنا بواسطة كفر الكافر فالكافر صار عدو الله تعالى والمسلمين فشرع الجهاد أهدا ما لا كفره وأعززا للدين الحق وأعلاء لكلمة الله تعالى، وأما صلوة الجاهزة فلأنها ليست بحسنة في ذاتها إذ هي بدون الميت عبث كذا ذكر القاضي الإمام أبو زيد رحمه الله وأما صارت حسنة بواسطة إسلام الميت لأن الميت لو لم يكن مسلما كانت الصلوة عليه قبيحة منها عنها قال الله تعالى «ولا تنصل على أحد منهم مات ابتداء الآية فصارت حسنة لمعنى في غير الصلوة وهو قضاء حق الميت المسلم قوله (وذلك) أي كفر الكافر وإسلام الميت منفصل عن الجهاد والصلوة فإن الكفر قائم بالكافر والإسلام بالميت والجهاد قائم بالجهاد والصلوة بالميتي» والمقصود من هذا الكلام تحقيق كون هذا الضرب حسنا لغيره إذ حصول المقصود بالأتين بالمأمور به نفسه يومهم أنه ملحق بالحسن لعينه كالصوم فمحقق كونه حسنا لغيره بقوله وذلك معنى منفصل إلى آخره دفعا لذلك الوهم قوله (لكنه خلاف الخبر لا) أنه روى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال «من يرح هذا الدين قائما قتال عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة» وعن عمر بن حصين رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم «لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين على من ناوهم حتى يقاتل آخرهم السبع الدجال» وقوله (كان شيئا بالقسم الأول) وهو الحسن لعينه وهذا الضرب عكس الضرب الثالث من النوع الأول لأن ذلك حسن لعينه شيئا بالحسن لغيره وهذا الضرب حسن لغيره شيئا بالحسن لعينه» وإنما اعتبرت الوساطة وهي كفر الكافر وإسلام الميت ههنا دون الصوم ونظيره لأنها وإن كانت بتقدير الله تعالى ومشيئته فهي تثبت باختيار العبد وصنعه عن طواعية فوجب اعتبارها وإذا اعتبرت كانت العبادة حسنة لمعنى في غيرها لأن العبادة تتم بالعبد للرب عزت قدرته فيكون الوساطة المضافة إلى غير الله تعالى غير فعل العبادة صورة ومعنى بخلاف تلك الوسائط فإنها تثبت بصنع الله تعالى لا صنع للعبد فيها فسقط اعتبارها بقيت العبادة حسنة من العبد للرب بلا واسطة ثم حكم النوع الأول مع ضروره الثلاثة واحدا هو أنه إذا وجب بالامر لا يسقط بالاداء أو باعتراض ما يسقطه بعينه» وحكم الضربين الأولين من القسم الثاني واحدا أيضا وهو بقاء الوجوب بقاء وجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير حتى إذا حله إنسان من الجامع إلى موضع مكرها بعد السعي قبل اداء الجمعة ثم إذا خلى عنه كان السعي واجبا عليه وإذا حصل المقصود بدون السعي بأن حل مكرها إلى الجامع أو كان معتكفا فيه فصل الجمعة سقط اعتبار السعي ولا يمكن بعدمه نقصان فيما هو المقصود وإذا سقطت عنه لرض أو فسقط السعي» وكذلك حكم الوضوء إلا أن مع عدم السعي يتم اداء الجمعة بدون الوضوء

وذلك معنى منفصل
عن الجهاد والصلوة
حتى أن الكافر أن
اسلموا لم يبق الجهاد
مشروعا أن تصور
لكنه خلاف الخبر
وإذا صار حق المسلم
مقضيًا بصلوة البعض
سقط عن الباقيين ولما
كان المقصود بتأدي
بالمأمور به بعينه كان
شيئا بالقسم الأول

لا يجوز اداء الصلوة من المحدث لان من شرط الجواز الطهارة من الحدث هكذا ذكر شمس
الائمة رحمه الله قلت الوضوء مساو للسعي في هذا ايضا لان فعل الوضوء بمنزلة فعل السعي
وحصول الطهارة به بمنزلة حصول الرجل في الجامع بالسعي وقد يحصل الصلوة بدون فعل
الوضوء كما يحصل الجمعة بدون فعل السعي ولا يحصل بدون صفة الطهارة كما لا يحصل الجمعة
بدون كونه في الجامع * وكذلك لو تصور اسلام الخلق عن آخرهم لاتبقت فرضية الجهاد
ايضا * وكذلك حق الميت متى سقط بعارض مضاف الى اختياره من بغى او قطع طريق او
كفر سقط حقه * وكذا اذا قام به الولي سقط من الباقي لحصول المقصود * وحتى لم يقض
حقه بان صلى عليه غير الولي كانت الصلوة باقية على الولي * وكذا اذا لم تنكسر شوكة
الكفار بالقتال مرة لم يسقط الفرض ووجب ثانيا لان المعنى الذي له وجب بمنزلة السبب
الموجب فلا يبقى الحكم بدون السبب * كذا ذكر القاضي الامام وشمس الائمة رحمهما الله *
ثم الشيخ لما ذكر في اثناء كلامه ما يفهم منه هذه الاحكام لم يذكرها صريحا قوله (واما
الضرب الثالث وهو الذي سماه بامناختص بالاداء دون القضاء اي هذا القسم تأتي في الاداء
دون القضاء لان هذا القسم انما صار جامعا للحسن الذاتي والحسن الاضافي باعتبار اشتراط
القدرة وهي شروطة في وجوب الاداء دون وجوب القضاء على ما استعرف فلا تأتي في
القضاء الجمع بين الحسنين فيكون مختصا بالاداء ضرورة * ثم الحسن باعتبار الغير انما ثبت في
هذا القسم مع كونه حسنا لذاته لان العبادة لا تصح ان تكون مأورا بها الا بقدرة من مخاطب
فتوقف وجوبها على القدرة توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع
كونه حسنا لذاته * وذلك اشارة الى الغير المفهوم من قوله الضرب الثالث اي الشيء الذي صار
الحسن لغيره حسنا لغيره بواسطة هي القدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لمزمه اي يقدر
عليه * وذلك اي الشرط المذكور وهو القدرة * شرط الاداء اي شرط وجوب الاداء *
دون الوجوب اي دون نفس الوجوب * وقبل معناه الشرط المذكور وهو القدرة
الحقيقية * شرط الاداء اي شرط حقيقة الاداء * دون الوجوب اي دون وجوب الاداء
لان شرطه سلامة الآلات وصحة الاسباب لاحقيقة القدرة * والاول هو الوجه وعليه دل
ما ذكر القاضي الامام وشمس الائمة في كتابيهما * واصل ذلك اي اصل اشتراط القدرة
قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها اي طاقتها وفدورها اي لا يأمرها بما ليس في طاقتها ثبت
بالنص ان القدرة شرط لجملة الامر * واعلم ان الامة قد اختلفوا في جواز التكليف بالمتنع
وهو المسمى بتكليف الاطلاق فقال اصحابنا لا يجوز ذلك عقلا ولهذا لم يقع شرعا وقالت
الاشعرية انه جائز عقلا واختلفوا في وقوعه والاصح عدم الوقوع والخلاف في التكليف
بما هو متنع لذاته كالجمع بين الضدين والعقدين شريطين فاما التكليف بما هو متنع لغيره كإيمان من
علم الله تعالى انه لا يؤمن بل فردون وابي جهل وسائر الكفار الذين ماتوا على كفرهم فقد
اتفق الكل على جوازه عقلا وعلى وقوعه شرعا * فالاشعرية تمسكوا بان التكليف منه

واما الضرب الثالث
فمختص بالاداء دون
القضاء وذلك عبارة
عن القدرة التي يتمكن
بها العبد من اداء ما لمزمه
وتلك شرط الاداء
دون الوجوب
واصل ذلك قول الله
تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها وهو نونان
مطلق وكامل فاما
المطلق منه فادنى ما
يتمكن به المأمور من
اداء ما لمزمه بدنيا كان
او ماليا وهذا فضل
ومن الله تعاظنا

تصرف في عباده وبما يكره فيحوز سواء اطاق العبد أو لم يطق * وهذا لان امتناع التكليف اما ان كان لا يستحيل في ذاته أو لكونه قبيحا لا وجود الى الاول لتصور صدور الامر من الله تعالى بالمنع للعبد ولا الى الثاني لان القبح انما يكون باعتبار عدم حصول الغرض والقديم منزه عن الغرض * وتمسك اصحابنا بان تكليف العاجز عن الفعل بالفعل يعدسها في الشاهد كتكليف الاعمى بالنظر فلا يجوز نسبتها الى الحكيم جل جلاله * بتحقيقه ان حكمة التكليف هي الابتلاء عندنا وانما يتحقق ذلك فيما يفعله العبد باختياره فيثاب عليه او يتركه باختياره فيعاقب عليه فاذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبورا على ترك الفعل فيكون معذورا في الامتناع فلا يتحقق معنى الابتلاء * ويعرف باق الكلام في علم الكلام * فاذا ثبت هذا فقول ما ذكر الشيخ هنا من قوله * وهذا اي اشتراط هذه القدرة فضل ومنه من الله تعالى عندنا بوجه بظاهرة ان التكليف بدون هذه القدرة يجوز عنده كما هو مذهب الاشعرية * وما ذكر في بعض مصنفاته ان المكنته الاصلية مبسروطة في العبادات تحقيقا للعدل على ما قال الله تعالى * لا يكلف الله نفسا الا وسعها * واليسرة مشروطة في بعضها تحقيقا للفضل على ما نطق به النص * وما ذكر الفاضل الامام في التقويم ان الشرع جعل من شرط وجوب الاداء مكنته العبد منه حكمة وعدلا يشير الى خلاف ذلك كما هو مذهب اهل السنة * ووجه التوفيق بينهما ان اعطاه هذه القدرة التي بصير العبد بها اهلا للتكليف الذي هو تشریف فضل من الله ومنه لانه لا يحب على الله تعالى شي على ما عرف في مسألة الاصلح واليه اشار بقوله عندنا ببناء التكليف على هذه القدرة واشترطها له فيه عدل وحكمة وهذا كاشتراط العقل للحجة الخطاب عدل وحكمة لان خطاب من لا يفهم قبيح وخلق العقل في الانسان ليصير اهلا للخطاب فضل ومنه كذا ذكر في عامة الشروح * ولقاتل ان يقول هذا التأويل وان كان صحيحا في نفسه لكن سياق الكلام لا يدل عليه فان الكلام مسوق لاشتراط القدرة للحجة التكليف لا لاعطاء القدرة وخلقها في المكلف فالوجه ان تصرف الاشارة في قوله وهذا فضل الى اشتراط القدرة دون اعطائها * وتبين ذلك ان جواز التكليف مبني على القدرة الحقيقية التي بها يوجد الفعل المأمور به والا انها لما لم تنسب الفعل ولا بد للتكليف من ان يكون سابقا على الفعل المأمور به نقل الحكم عنها الى سلامة الآلات وصحة الاسباب التي تحدث هذه القدرة بها عند ارادة الفعل تامة فشرط لصحة التكليف سلامة الآلات وصحة الاسباب اصلها حيثما القبول تلك القدرة وتعلق تلك القدرة بها لا محالة * فاشتراط هذه القدرة مع ان التكليف صحيح بدونها بناء على توهم وجود القدرة الحقيقية عند الفعل كما ينبغي ان يكون تحقيقا للفضل اليه اشير في الميزان * وعليه دل سابق كلام شمس الائمة رحمه الله فانه قال من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يمكن المأمور من الاداء غير انه لا بشرط وجودها وقت الامر للحجة لانه لا ينادى المأمور به بالقدرة ما وجدته وقت الامر وانما ينادى بالموجود منها عند الاداء وذلك لا يوجد ما يضاف الى الآذان الاستطاعة لا تسبق الفعل وعدها عند الامر لا يمنع صحة الامر ولا يخرج منه ان يكون حسنا بمنزله عدم

وهذا شرط في اداء
حكم كل امر حتى
اجعوا ان الطهارة
بالماء لا تجب على
العاجز عنها ببدنه وعلى
من عجز عن استعماله
الا بقصان يحل به
او بماله في الزيادة
على ثمن مثله وفي
مرض يزداد به
وكذلك الصلوة
لا يجب اداؤها الا بهذه
القدرة والحمد لا يجب
اداءه الا بالزاد
والراحلة لان تمكن
السفر المخصوص به
لا يحصل بدونهما
في الغالب ولا يجب
الزكوة الا بقدر
ماله حتى اذا هلك
النصاب بعد الحول
قبل التمكن سقط
الواجب بالايجاع

الأمور فان النبي عليه السلام كان رسولاً إلى الناس كافة ثم صح الأمر في حق الذين وجدوا بعده
ويبلغهم بشرط ان يبلغهم فيتمكنوا من الاداء فكما يحسن الامر قبل وجود المأمور يحسن
قبل وجود القدرة التي يتمكن بها من الاداء ولكن بشرط التمكن عند الاداء الا ترى ان التصريح
به لا يعدم صفة الحسن في الامر فان المريض يؤمر بقتال المشركين اذا برأ فيكون ذلك حسناً قال
الله تعالى «فاذا اطأ أنتم فاقموا الصلوة» اي اذا امنتم من الخوف فصلوا بلا ايماء ولا مشي
ثبت بما ذكره الله ان التكليف قبل القدرة الحقيقية صحيح بناء على وجودها عند الفعل
فاشترط القدرة التي هي سلامة الآلات وصحة الاسباب عند التكليف يكون فضلاً لا محالة
قوله (وهذا شرط في اداء حكم كل امر) اي ما ذكرنا من القدرة بسلامة الآلات شرط وجوب
اداء ما ثبت بكل امر سواء كان المأمور به حسناً لغيره حتى اجعوا ان الطهارة لا تجب
على العاجز عنها ببدنه بان لم يقدر على استعماله حقيقة * وتأويله اذا لم يجد من يستعين به
فان وجد من يستعين به لا يجوز له التيمم كذا في المبسوط * وفي فتاوى القاضى الامام فخر
الدين رحمه الله ان كان المعين حراً او امرأته جازله التيمم في قول ابى حنيفة رحمه الله لانه
لا يجب عليهما اعانته وان كان مملوكه اختلف المشايخ على قوله * والفرق على احدا القولين
ان العبد وجب عليه الاعانة فكان بمنزلة بدنه بخلاف الحر وعن هذا قيل ان كان المعين
يعينه بدل لا يجوز له التيمم عند الكل * ثبت بما ذكرنا من قوله واجعوا ما اول بما ذكرنا على
انه روى عن محمد رحمه الله ان لم يجد من يعينه لا يجوز له ان يتيمم في المصر الا ان يكون مقطوع
اليد لان الظاهر انه يجد في المصر من يستعين به من قريب او بعيد والعجز بعارض على شرف
الزوال بخلاف مقطوع اليدين كذا في المبسوط قوله (وعلى من عجز عن استعماله) اي حكماً
بان حل نقصان بدنه بان ازداد مرضه بالتوضي او بماله بان لا يجد الماء الا ثمن غالي * واختلف
في تفسير الغالي فقيل ان كان لا يجده الا بضعف القيمة فهو غالي وقيل ما لا يدخل تحت تقويم القومين
فهو غالي ويعتبر قيمة الماء في اقرب المواضع من الموضع الذي يعز فيه الماء كذا في فتاوى القاضى
الامام فخر الدين رحمه الله * وقوله في مرض معطوف على قوله في الزيادة * وهو لف ونشر
مشوش قوله (وكذلك) اي وكالوضوء الصلوة لا يجب اداؤها الا بهذه القدرة اي
المكنة ولهذا كان وجوب الاداء بحسب ما يتمكن منه قائماً او قاعداً او بالاياء لان تمكن السفر
المخصوص به اي بالحج * لا يحصل دونهما اي دون الزاد والراحلة في الغالب فالزاد والراحلة
من ضرورات السفر على ما عليه العادة لان الزاد عبارة عن قوته والراحلة عبارة عما تحمله
وهو لا يجد بدا عنهما ولا يشترط زيادة المال والخدم لان الوجوه ح تتعلق بالمكنة الميسرة
وهي ليست بشرط بالايجاع * وانما قيد بقوله في الغالب لانه قد يوجد بدونهما بطريق
الكرامة كما هو محكى عن بعض السلف * وقد يوجد بدون الراحلة ايضا الا ان ذلك نادر
لا يصح بناء الحكم عليه * ولا يقال ادنى القدرة فيه صحة البدن بحيث يقدر على المشي واكتساب
الزاد في الطريق ولهذا صح التذرية ماشياً فينبغي ان يكون الوجوب متعلقاً بهذا القدر من

القدرة لا بالزاد والراحلة لا ناقول في اعتبار هذه القدرة حرج عظيم لانه يؤدي الى الهلاك في القلب والحرج مني وانما اعتبرنا في الصلوة القدرة المتوهمة وان كان لا يتحقق الاداء بها يظهر اثره في الخلف وهو القضاء لالعين الاداء ولاخلف للحج ينتفي بمباشرة الحرج فلذلك لم تعتبر * الابدرة مالية وهي ان يكون متمكنا من اداء ما بان كان مالكا لملا فادرا عليه بنفسه او باتبه حتى لو ثبت له التمكن بمال الغير بان اذن له في ذلك لا يعتبر في وجوب اداء الزكوة * وهذا بخلاف الطهارة حيث ثبتت القدرة على الماء بالاباحة لان صفة العبادة فيها غير مقصودة بل المقصود الطهارة وهي تحصل بالاباحة وههنا معنى العبادة مقصود ومع ذلك صفة الغنى في المؤدى معتبر ولا يحصل ذلك بالاباحة وكذلك لو كان بعيدا من ماله ولم يكن يجد المصرف لا يثبت التمكن حتى لو هلك المال قبل الوصول اليه سقط الواجب بالاجماع * وانما قيد به لان في الهلاك بعد التمكن خلافا كما سأتى قوله (ولهذا قال زفر الى اخره) قد ذكرنا ان الأمور بفعل لا بد من ان يكون قادرا على تحصيل الأمور به حقيقة لان تكليف ما ليس في الوسع ليس بحكمة الا ان القدرة على نوعين أحدهما سلامة الآلات وصحة الاسباب وهي تسمى قدرة حدوث القدرة فيها عند قصد الفعل في المعتاد * والثاني حقيقة القدرة التي توجد بها الفعل والتكليف يعتمد الاولى وكان ينبغي ان يعتمد الثانية غير ان تعذر تقدم المشروط على الشرط منع عن ذلك فقل الشرطية الى الاولى لحصول الثانية بهامادة عند الفعل فثبت انه لا بد من ان يكون الأمور قادرا على الفعل حقيقة على معنى انه لو عزم على الفعل لوجد الفعل بالقدرة الحقيقية فكانت حالة وجود الفعل حالة وجود القدرتين جميعا * فلهذا قال زفر رحمه الله اذا صار الانسان اهلا لتكليف في آخر الوقت بان اسلم الكافر او بلغ الصبي او ظهرت الحائض او افاق الجنون في آخر الوقت بحيث لا يتمكن من اداء الفرض فيه لا يجب عليه الصلوة لانه ليس بقادر على الفعل حقيقة لقوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فلم يثبت التكليف لعدم شرطه * ولا معنى لقول من قال ان احتمال القدرة ثابت باحتمال امتداد الوقت وهو كاف لصحة التكليف لان ذلك احتمال بعيد وهو لا يصلح شرطا لتكليف لان المقصود لا يحصل به الا ترى ان احتمال سفر الحج بدون زاد وراحلة واحتمال القدرة على الصوم لشح الفاق واحتمال القدرة على القيام والركوع والسجود للرئيس المدنف والمقعد بزوال المرض والزمانة واحتمال الابصار للاعمى بزوال العمى اقرب الى الوجود من هذا الاحتمال ومع ذلك لم يصلح شرطا لتكليف فهذا اولى قوله (لكن اصحابنا استحسنوا) اى عملوا بالدليل الخفى الاقوى وتركوا القياس الذى عمل به زفر * بعد تمام الحيض بان انقطع الدم على العشرة * او دلالة انقطاعه اى الحيض قبل تمامه بان انقطع الدم في ايام العشرة بادر الوقت الفصل بعد الانقطاع * وحاصله ان الدم اذا انقطع على العشرة اى تم الحيض تمام العشرة وقديق من الوقت ثنى قليل او كثير كان عليها قضاء تلك الصلوة عندنا وان لم تترك وقت الفصل * وان انقطع على ما دون العشرة وقديق من الوقت مقدار ما يمكنها ان تعمل

ولهذا قال زفر في الميراة تطهرت من حيضها او نفاسها او الكافر يسلم أو الصبي يبلغ في آخر الوقت ان لا صلوة عليهم آلا ان يدركوا وقتا صالحا للاداء لما قلنا لكن اصحابنا استحسنوا بعد تمام الحيض او دلالة انقطاعه قبل تمامه بادر الك وقت الفصل انها تجب بادر الك جزء يسير من الوقت

ونفهرم للصلوة كان عليها قضاء تلك الصلوة والافلا لان زمان الاغتسال فيمادون العشرة من
 جلة الحيض في حق المسلمة واهذا لا ينقطع حق الرجعة لزوج قبل الاغتسال وذلك لان الدم
 يسيل تارة وينقطع اخرى فيمجرد الانقطاع لا يحكم بالخروج من الحيض لجواز ان تعاودها
 الدم فاذا اغتسلت يحكم بطهارتها فلما كانت مدة الاغتسال من الحيض وجب ان يدرك
 جزأ من الوقت بعد مدة الاغتسال ليجب عليها الصلوة * وقوله يصلح للاحرام باللغة جانب
 القلة لان يكون ذلك شرطاً حتى لو ادركت اقل من ذلك يجب عليها الصلوة وكذلك في
 سائر الفصول اي كما استحسنوا في الحيض استحسنوا في ايجاب الصلوة على الكافرا اذا اسلم
 والصبي اذا بلغ والمجنون اذا افاق في آخر الوقت وهو المختار من مذهب الشافعي ايضا فانه قد
 ذكر في المختص في الفتوى في مذهب الشافعي ولو زال العذر المسقط للقضاء كالجنون والصبا
 والكفر والحيض في قدر تكبيرة من الوقت لزمه تلك الصلوة ولو زال قبل الغروب لزمه
 الظهر والعصر ولو زال قبل الفجر لزمه العشاء والمغرب وكذا ذكر الغزالي ايضا * وجد
 الاستحسان ان سبب الوجوب وهو جزء من الوقت قد وجد في حق الاهل فيثبت به اصل
 الوجوب اذ هو ليس بمفتقر الى شيء آخر وكذا شرط وجوب الاداء موجود لانه ليس بموقوف
 على حقيقة القدرة لا متناع تقدم القدرة على الفعل واستحالة تقدم المشروط على شرطه بل هو
 متوقف على توهم القدرة الذي ثبت بناء على سلامة الآلات وصحة الاسباب وقد وجد التوهم
 ههنا لجواز ان يظهر في ذلك الجزء امتداد بتوقف الشمس فيسحق الاداء فيثبت بهذا القدر وجوب
 الاداء ثم بالعجز الحالي عن الاداء ينتقل الحكم الى خلفه وهو القضاء * يوضحه ان في اوامر
 العباد يثبت لزوم الاداء بهذا القدر من القدرة فان قال لعبده اسقني ماء غدا يكون امرا
 صحيحا وجبا للاداء وان لم يثبت في الحال انه قادر على ذلك غدا لجواز ان يموت قبله او يظهر
 عارض يحول بينه وبين التمكن من الاداء فكذلك في اوامر الشرع وجوب الاداء يثبت بهذا
 القدر كذا ذكر الامام المرحومي رحمه الله (فان قيل) قد ذكرت ان القدرة على نوعين
 قدرة سلامة الآلة والقدرة الحقيقية فحينئذ ان توهم القدرة الحقيقية كاف لصحة التكليف
 اذا كان مبني على سلامة الآلة ووجودها حقيقة ولكن لانسلم ان توهم حدوث الآلة وسلامتها
 كاف لصحته فان توهم حدوث آلة الطيران للانسان ثابت وكذلك توهم حدوث سلامة آلة
 الابصار والمشي للاعبي والمقعد ثابت ومع ذلك لا يصح التكليف بالطيران والابصار والمشي
 والتوهم الذي ذكرتم من هذا القبيل لان الوقت للفعل بمنزلة الآلة كالبطلش والرجل
 للشي فلا يصح بناء التكليف عليه (قلنا) توهم هذه القدرة انما لا يصلح شرط التكليف
 اذا كان المطلوب منه عين ما كاف به فاما اذا كان المطلوب منه غيره فهو كاف لصحته كالامر
 بالوضوء اذا كان المقصود منه حقيقة التوضي لا يصح الاعند وجود الماء حقيقة فاما اذا
 كان المطلوب منه خلفه وهو التيمم فتوهم المساء وان كان بعيدا كاف لصحة الامر به ليطهر اثره
 في حق خلفه ويشترط سلامة آلات الخلف لانه هو المقصود لسلامة آلات الاصل وفي مسألتنا

يصلح للاحرام بها
 وكذلك في سائر
 الفصول لانما تحتاج
 الى سبب الوجوب
 وذلك جزء من
 الوقت ونحتاج
 لوجوب الاداء الى
 احتمال وجود القدرة
 لا الى تحقق القدرة
 وجودا لان ذلك
 شرط حقيقة الاداء
 فاما سابقا عليه فلا
 لانها لا تنسب للفعل
 الا في الاسباب
 والآلات لكن توهم
 القدرة يكفي لوجوب
 الاصل مشروعا ثم
 العجز الحالي دليل
 النقل الى البديل
 المشروع عند فوات
 الاصل وقد وجد
 احتمال القدرة
 باحتمال امتداد
 الوقت من الجزء
 الاخير بتوقف الشمس
 كما كان لسلمين
 صلوات الله عليه

المقصود من هذا التكليف إيجاب خلفه لحقيقة الأداء، فيشترط سلامة الآلات في حق الخلف وهو القضاء لسلامة آلات الأصل وهو الأداء بل يكفي فيه توهم الحدوث قوله (باحتمال امتداد الوقت عن الجزء الأخير) كلمة عن معنى من البيانية ويتعلق بالوقت * والوقت بمعنى الزمان، والباء في بوقف الشمس للسببية وتتعلق بالامتداد أي باحتمال امتداد الزمان الذي هو الجزء الأخير من وقت الصلوة بسبب وقف الشمس * كما كان لسليمان صلوات الله عليه وسلامه، روى أن سليمان عليه السلام لما عرض له الخيل الصافات الجياد وفاته صلوة العصر أو ورد له كان في ذلك الوقت يشتغله بها وأهلك تلك الخيل بالمعروف وضرب الأعناق كما قال تعالى * فطفق مسحاً بالسوق والأعناق * تشؤمها حيث شغلته عن ذكر ربه وعبادته وقهر النفس بمنعها عن حظوظها جازاه الله تعالى بأن أكرمته برد الشمس إلى موضعها من وقت الصلوة ليتدارك ما فاتته من الصلوة أو الورد ويتخير الريح بدلاً عن الخيل فجري بأمره رخاء حيث أصاب * إليه إشير في كتاب عصمة الأنبياء وكتاب حصص الانتقاء من قصص الأنبياء عليهم السلام قوله (وذلك نظير مس السماء) أي اعتبار توهم القدرة وإن كان بعيداً في وجوب الأداء خلفه نظير اعتبار تأتهم البروان كان بعيداً في انعقاد اليقين على مس السماء لوجوب الكفارة فاذا حالف ليس السماء أو ليحول هذا الجرحها انعدت يمينه عندنا وبأثم في هذه اليقين لأن المقصود باليمين تعظيم القسم وإنما يحصل منها هتك حرمة الاسم باسمعالي اليقين في هذا المحل * وقال زفر رحمه الله لا ينعقد لأن من شرط انعقاد اليقين أن يكون ما يخلف عليه في وسعه إيجاده ولهذا لم ينعقد اليقين القموس وذلك غير موجود ههنا * ولكننا نقول انعقاد اليقين باعتبار توهم الصدق في الخبر وهو وجود فان السماء عين مسوسة قال الله تعالى أخبرنا عن الجن * وإنا للسماء * والملائكة بصعدون إليها ولو أقره الله تعالى على صعودها لصعدوا كعبسى ومحمد عليهما السلام وكذلك الجرح محل قابل للتحول لو حوله الله عز وجل فينعقد يمينه ثم بحث في الحال لعجزه عن إيجاد شرط البرظاهرا وذلك كافٍ للبحث ولا يؤخر البحث إلى حين الموت لعدم الفائدة وهذا بخلاف القموس لأن تصور البر الذي هو الأصل * استحيل فيه بمرة فلا ينعقد للخلف وهو الكفارة * ولا يقال إعادة الزمان الماضي في قدرة الله تعالى وإيضاً وقد فعله سليمان عليه السلام فكان ينبغي أن ينعقد يمين القموس بهذا الطريق أيضاً * لأننا لنسلم تصور إعادة الزمان الماضي على أنه أخبر عن فعل قد وجد منه كاذباً فيستحيل فيه الصدق لأن الله تعالى وإن أعاد الزمان لا يصير الفعل فيه موجوداً من الخائف بدون أن يفعله فلماذا لم ينعقد القموس كذا في المبسوط قوله (فصار مشروفاً) متعلق بقوله وقد وجد احتمال القدرة * والضمير المستكن في فصار راجع إلى وجوب الأصل أي فصار وجوب الأصل وهو الأداء مشروفاً بهذا الاحتمال * ثم وجب النقل يعني إلى خلفه وهو القضاء للعجز الحالى قوله (كن هجم) أي دخل * وإنما اختار لفظة الهجوم دون الدخول لأن معناه الاتيان بفتة والدخول من غير استئذان وآيان وقت الصلوة بهذه الصفة * ولأن العجز في هذه

وذلك نظير مس
السماء فصار مشروفاً
ثم وجب النقل للعجز
الحالى كن هجم عليه
وقت الصلوة وهو
في السفر أن خطاب
الأصل عليه توجه
لاحتمال وجود الماء
ثم بالعجز الحالى
ينتقل إلى التراب

والامر المطلق في
اقتضاء صفة الحسن
يتناول الضرب
الاول من القسم
الاول لان كمال الامر
يقتضي كمال صفة
المأمور به وكذلك
كونه عبادة يقتضي
هذا المعنى ويحتمل
الضرب الثاني
بدليل وعلى هذا قال
الشافعي رحمه الله
وهو قول زفر لما
تناول الامر بعد
الزوال يوم الجمعة
بالجمعة دل ذلك على
صفة حسنه وعلى
انه هو المشروع
دون غيره حتى قال
لا يصح اداء الظهر
من المقيم ما لم تقف
الجمعة

الحال كما ذكرنا من دخل عليه باستيذان ربانيه يؤيد ذلك فاما اذا دخل عليه بغتة فالظاهر انه لا يمكنه التهيؤ لذلك فمجموع وقت الصلوة على المسافر مع اشتغاله بتعب السفر وعدم من يعلمه بالوقت من مؤذن ونحوه يحقق العجز عن استعمال الماء لعدم تهيئته الماء قبل ذلك ومع ذلك يتوجه عليه خطاب الاصل اى الوضوء وهو قوله تعالى * فاعسلوا وجوهكم * لاحتمال حدوث الماء بطريق الكرامة كما هو منقول عن بعض المشايخ ثم ينقل بالعجز الظاهري الى خلفه وهو التراب قوله (والامر المطلق) اى المطلق عن القرينة الدالة على ان المأمور به حسن لعينه او غيره يتناول الضرب الاول من القسم الاول * القسم الاول هو الحسن لعينه وقد تنوع نوعين ما حسن لعينه حقيقة وما الحق به حكما فالامر المطلق يتناول الضرب الاول دون ماعداء من الاقسام * او معناه يتناول الضرب الاول اى النوع الاول وهو الحسن لعينه من القسم الاول اى من التقسيم الاول وهو قوله المأمور به نوعان في هذا الباب * ويدل عليه ما ذكره بعد ويحتمل الضرب الثاني اى ما حسن لغيره نص على هذا في غير واحد من الكتب * وهكذا ذكر الشيخ في شرح التوقييم ايضا فقال واما الامر المطلق في العبادة فينصرف الى ما حسن لمعنى في عينه مثل الايمان بالله والصلوة لا بدليل بصرفه الى غيره * والحاصل ان الامر المطلق يثبت به حسن المأمور به لعينه وعند بعض مشايخنا يثبت الحسن لغيره لان ثبوت الحسن فيه بطريق الاقتضاء على ما مر وهو ضرورى والضرورة تدفع بالادنى وهو الحسن لغيره فلا يثبت ما وراءه لا بدليل زائد * ولكننا نقول يثبت بمطلق الامر اقوى انواع الطلب وهو الايجاب فيقتضى ذلك كمال صفة الحسن في المأمور به لان نفس الطلب من الحكيم لما اقتضى نفس الحسن فكما له يقتضى كمال الحسن ايضا وذلك في الحسن الذاتي اذ هو الحسن الحقيقي والحسن المستفاد من غيره له شبه بالجزا لانه ثابت من وجه دون وجه * ولان الكلام في الامر بفعل هو لله تعالى عبادة فكان الامر به استعبادا اذ لا فرق في المعنى بين قوله اقيموا الصلوة وبين قوله اعبدوني بها والعبادة لله تعالى حسنة لعينها * فهذا معنى قول الشيخ وكذلك كونه عبادة يقتضى هذا المعنى * وقولهم ثبت بطريق الاقتضاء فيثبت الادنى قلنا ثبوته بطريق الاقتضاء يمنع ثبوت العموم ولا يمنع ثبوت صفة الكمال فيه وكلامنا في ذلك * وذكر في الميزان واكثر مشايخنا قالوا هذه المسئلة فرع مسئلة الحسن والقبح فمن قال الحسن عقلى قال يعرف بالعقل ان الحسن راجع الى ذاته او الى غير متصل به ومن قال هو شرعى فالحسن عندهم ما امر به فيجب ان يكون كل مأمور به حسنا اذا ثبت بالدليل انه حسن لغيره وهذا هو الاصح قوله (وعلى هذا) اى على ان الامر المطلق يقتضى كمال صفة الحسن للمأمور به قال زفر والشافعي رحمه الله لا تناول الامر بعد الزوال يوم الجمعة بالجمعة وهو قوله جل ذكره * فاسعوا الى ذكر الله دل هذا الامر على صفة حسنه اى على كون المأمور به وهو الجمعة حسنا لعينه * وعلى انه اى المأمور به هو المشروع في حق من تناوله الامر دون غيره حتى اوصلى الصحيح المقيم الظهر في منزله ولم يشهد الجمعة

لا يجزئ به الا اذا اعاد الظهر بعد فراغ الامام من الجمعة عند زفرو بعد خروج الوقت عند الشافعي
 رحمهما الله وذلك لان الاجاع منعقد على ان فرض الوقت صلاة واحدة وقد ثبت انها هي
 الجمعة في حقه اذ هو مأثور بالسعي الى الجمعة وترك الاشتغال بالظهر ما لم يتحقق فوت الجمعة
 فيلزم منه انتفاء شرعية الظهر قبل فوات الجمعة ضرورة الان عند زفرو فوات الجمعة بفراغ
 الامام لانه يشترط السلطان لاقامة الجمعة وعند الشافعي فوتها بخروج الوقت لان السلطان
 عنده ليس بشرط كذا في المبسوط قوله (وقالا) اي بناء على هذا الاصل ان المعذور اذا
 صلى الظهر يوم الجمعة في بيته ثم اتى الجمعة فصلاها لا ينتقض به الظهر وهو القياس حتى لو شرع
 مع الامام فقبل ان يتم الامام الجمعة خرج وقت الظهر لا يلزمه اعادة الظهر * وعندنا ينتقض الظهر
 ويلزمه الامادة وهذا استحسان * وجهه قولهما ان هذا اليوم في حقه كسائر الايام فيتوجه عليه
 خطاب الظهر وصار الظهر حسنا مشروعا في حقه ولهذا صح اداء الظهر منه بالاجاع من
 غير اساءة واذا صح ادائه في وقته لم ينتقض بالجمعة كما اذا صلى الظهر في بيته ثم ادرك الجماعة
 او كما اذا صلى الظهر ثم ادى العصر ويلزم مما ذكرنا انه لو ادى الجمعة قبل اداء الظهر لا يجوز
 عندهما كما لو ادى غير المعذور الظهر لما ذكرنا ان فرض الوقت واحد وقد تبين الظهر
 في حقه فاندفع غيره ضرورة وليس كذلك فان المعذور لو ادى الجمعة قبل اداء الظهر يجوز
 عن فرض الوقت بالاجاع كالوادي الظهر فالوجه ما ذكره القاضي الامام في الاسرار
 وهو ان فرض الوقت واحد واجبنا ان المعذور لم يؤمر باقامة الجمعة عينا بل له الخيار
 بين اقامة الجمعة والظهر فاذا ادى احدهما اندفع الاخر كما مكفر عن اليين اذا كفر بنوع بطل
 سائر الانواع ولم يتصور نقض ما ادى بالآخر كما اذا صلى الجمعة لم ينتقض بالظهر قوله
 (وقلنا نحن لا خلاف في هذا الاصل) يعني في كون الامر المطلق مقتضيا للكمال الحسن لكن
 الكلام في كيفية توجه الامر بالجمعة فقوله الفرض الاصل في هذا اليوم هو الظهر في حق
 الكافة لان الفرض العين ما يخاطب الاحاد باقامة والجمعة شرائط لا يمكن الواحد من اقامتها
 بنفسه فبقى الفرض كما كان مشروعا * والدليل عليه انه اذا قام فرض الوقت اصلا بنوى
 قضاء الظهر بعد الوقت فلو لم يكن اصل فرض الوقت الظهر لم يصح نية قضاء الظهر بعد
 فوات الوقت فثبت ان فرض الوقت هو الظهر في حق الكل كما في سائر الايام الا ان الامر ورد
 باداء الجمعة في هذا اليوم وليس ذلك على سبيل النسخ للظهر كما زعم الخصم لانه بعد فوات الجمعة
 وبقاء الوقت يؤدى الظهر وهو لا يصلح قضاء للجمعة لاختلافهما اسما وقدر او شروطا كيف
 ولا قضاء للجمعة بالاجاع ففرقنا ان وجوب الامر ليس نسخ الظهر بل قضيته اقامة الجمعة
 مقام الظهر فعملنا غير ان هذا الامر حتم في حق غير المعذور وليس كذلك في حق المعذور
 بل رخص له ان لا يقيم الجمعة مقام الظهر بفعله ويأتى بالفرض الاصل بدليل ان المسلمين
 اجتمعوا ان المسافر اذا صلى الجمعة قبل الظهر كان ذلك فرضا وقته وكذا المقيم الصحيح اذا صلى الظهر
 بعد فوات الجمعة كان فرض وقته وفرض الوقت معلق الا بالوقت مما يتعلق به قضاء

وقالا لما يخاطب
 المريض والعبد
 والمسافر بالجمعة بل
 بالظهر صار الظهر
 حسنا مشروعا في
 حقهم فاذا ادوا لم
 تنتقض بالجمعة من
 بعد وقتنا نحن
 لا خلاف في هذا
 الاصل لكن الشأن
 في معرفة كيفية
 الامر بالجمعة وليس
 ذلك على نسخ الظهر
 كما قلتم الا ترى ان بعد
 فوات الجمعة يقضى
 الظهر ولا يصلح قضاء
 للجمعة ولا تقضى
 الجمعة بالاجاع فثبت
 انه عود الى الاصل

الفائت فتيين بماذا كرنا ان الظهر مشروع في حق الصحيح المقيم كان الجمعة مشروعة في حق
 المسافر وصار كأن الشارع جعل الدلو كيوم الجمعة سببا للظهر والجمعة على ان يختار العبد
 الجمعة وانها تقوم مقام الظهر اذا ادبت ومثاله وقت رمضان علق شرعية الصوم بالشهر
 في حق الكل ويسقط في حق المسافر بعدة من ايام اخرى فاذا ثبت هذا قلنا اذا صلى المقيم
 الظهر صح لانه فرض وقت ولم ينسخ بالجمعة كافي حق المعذور لانهما سواء في كون الظهر
 مشروع الوقت في حقهما وانما اختلفا في وجوب الفعل وعدمه وعدم الوجوب لا يمنع الصحة
 كالمسافر اذا صام الشهر صح كالقيم وان اختلفا في الوجوب لانهما اتفقا في ان الشهر يجب
 شرع هذا الصوم في حقهما الا ان الصحيح المقيم يأثم بترك الجمعة باداء الظهر لانه منهي عن
 ذلك ولكن لما كان النهي لمعنى في غير ما أتى به من الفعل لم يوجب فساد الفعل واما المسافر
 اذا صلى الجمعة بعد الظهر فقد انتقض ظهره ايضا لانه يساوي المقيم في شرعية الجمعة في
 حقه على ما بينا وانما يفارقه في ان ثبت له رخصة الترك وهذه رخصة حقيقية لانها رخصة
 ترفيه بالاجماع وهي محققة للمزيمه لانافية لها فاذا قدم على المزيمه صار معرضا عن الرخصة
 التي هي حقه فالنحو بالقيم والمقيم يفسد ظهره بجمعه كذا هذا كذا في الاسرار وغيره وعن
 محمد رحمه الله انه قال لا ادري ما اصل فرض الوقت في هذا اليوم ولكن يسقط الفرض
 عنه باداء الظهر او الجمعة يريد به ان اصل الفرض احدهما لا يعينه ويتعين بفعله كذا في المبسوط
 قوله (وثبت ان قضية الامر) يعني قوله تعالى * فاسعوا * اداء الظهر بالجمعة اي اقامتها
 مقام الظهر بالفعل واسقاطه عن الذمة بادائها فصار ذلك اي الامر بالجمعة مقرر للظهر لانما حاله
 بمنزلة فداء اسماعيل عليه السلام بالكبش حيث وقع الذبح عن اسماعيل ولهذا سمي
 ذبيحا * وامر بنقضه اي الظهر بالجمعة بعدما دى كما امر باسقاطه بالجمعة قبل الاداء وذلك لان
 قوله تعالى * فاسعوا * يتناول من صلى الظهر ومن لم يصله ولانه وقع مكروها وسيلة النقص
 بالعادة ولا يقال في الامر بالنقص ابطال العمل وهو حرام منهى فلا يجوز القول به لان النقص
 للاكمال جائز ولانه ابطال ضمنى فلا يعتبر قوله (وانما وضع عن المعذور) جواب عما يقال
 ان المعذور رخص له ترك الجمعة فاذا ترخص وادى الظهر في بيته استوفى موجب الرخصة
 فلا يكون اداء الجمعة منه نقضا لما صنع لانه لا يمكنه تبديل الرخصة بعد الاستيفاء واليه اشار
 الشيخ في قوله ولم ينتقض بالجمعة من بعد * فقال العمل بالرخصة لا يوجب ابطال المزيمه اذا
 امكن العمل بها بعد ذلك وقد امكن ههنا بقاء الجمعة بعد اداء الظهر فلم يحز جعته بعدما
 حضر وادى الجمعة لكان عائدا على موضوعه بالنقص لان السقوط كان لدفع الحرج فلوم
 يحز كان فيه اثبات حرج لم يثبت في حق غير المعذور وذلك باطل قوله (يختص بالاداء دون
 القضاء) حتى اذا قدر في الوقت على الاداء ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت كان القضاء واجبا
 عليه * حكما لتقصيره لان التقصير لا يصلح سببا لاسقاط الواجب عنه لانه جناية وهي لا تصلح
 سببا للتخفيف * فلم يشترط بقاء الواجب لان بقاء الشيء غير وجوده ولهذا صح اثبات الوجود

وثبت ان قضية الامر
 اداء الظهر بالجمعة
 فصار ذلك مقرر
 لانما حاله
 وامر بنقضه بالجمعة
 كما امر باسقاطه بالجمعة
 وانما وضع عن
 المعذور اداء الظهر
 بالجمعة رخصة فلم
 يبطل به المزيمه وانما
 قلنا ان الضرب
 الثالث من هذا القسم
 يختص بالاداء دون
 القضاء اما اذا فات
 الاداء بحال القدرة
 بتقصير الخاطب
 فقد بقي تحت عهده
 وجعل الشرط
 بمنزلة القائم حكما
 لتقصيره واما اذا فات
 لا بتقصيره فكذلك
 لان هذه القدرة كانت
 شرطا لوجوب الاداء
 فضلا من الله تعالى
 فلم يشترط بقاء
 الواجب

ونفى البقاء بان يقال وجد ولم يبق فلا يلزم ان يكون شرط الوجود شرط البقاء لان ما هو شرط الشيء لا يلزم ان يكون شرطاً لغيره كالشهود في باب النكاح شرط للانعقاد لا للبقاء * ولا يلزم منه تكليف ما ليس في الوسع لانه بقاء التكليف الاول الذي وجد شرطه لانه تكليف ابتدائي فلماذا لم يشترط فيه القدرة * وهذا انما يستقيم على قول من اوجب القضاء بالنص الذي وجب به الاداء فاما من اوجب القضاء بنص مقصود فلا بد له من ان يشترط القدرة في القضاء ايضا لانه تكليف آخر * والدليل على ان القدرة ليست بشرط في وجوب القضاء ان في النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك ما فات من الصلوات والصيامات والحج وغيرها وتيقنا انه ليس بقادر على تداركها ولهذا تبقى عليه بعد الموت وليس ذلك كالجزء الاخير من الوقت في حق الاداء لانا اعتبرنا ذلك ليظهر اثره في خلفه ولا خلف للقضاء فلم يعتبر وقد بقيت الفوائت عليه فعلم ان القدرة مختصة بالاداء * ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا فاتته صلوات في الصحة فقضاها في حالة المرض قاعدا او مضطجعا او موميا حيث يخرج عن العهدة ولو لم يشترط القدرة في القضاء لما خرج عن العهدة لان القيام والركوع والسجود كانت واجبة ولم يأت بها * لانا نقول انه قضاها كما وجب عليه الاداء لان الشرط في الاداء اصل القدرة التي تمكنه من الاداء قائما او قاعدا لا قدرة مكيفة فظهر بهذا ان استطاعته على القيام ما كانت شرطا في الابتداء بل شرطنا ذلك لكونه قادرا على القيام لان يكون القدرة على القيام مشروطة في وجوب الصلوة الا ترى انه لو كان مريضا في الوقت يلزمه الصلوة على ما يستطيعه فعلم ان الشرط هو مطلق القدرة لا القدرة المكيفة فيكون اشتراط القيام والركوع وغيرهما امرا عارضا اذا كذا رأيت في بعض الشروح ولم يتضح لي هذا الجواب وقوله (ولهذا قلنا) اي ولعدم اشتراطها لبقاء الواجب قلنا لا يسقط بالموت وان كان عجزا كليا في احكام الآخرة فيبقى تحت عهده مؤاخذه فثبت ان دوام القدرة ليس بشرط لبقاء * ولقائل ان يقول اثر عدم السقوط في حق الائتم دون وجوب الفعل فان الفعل ساقط عن الميت بالاجاع وذلك لا يدل على عدم اشتراط بقاء القدرة لبقائه فان ما ثبت بالقدرة المبصرة لا يسقط بالموت في حق الائتم ايضا فانه اذا فرط في اداء الزكاة بعد التمكن حتى هلك المال يبقى الواجب في حق الائتم حتى جاز ان يؤاخذه في الآخرة وان سقط في احكام الدنيا فلا يصح هذا الاستدلال * والحاصل ان بقاء الوجوب يستغنى عن القدرة عند الشيخ وان كان لا يثبت ابتداء بدون القدرة ويظهر ثمرته فيما اذا مات قبل ان يقدر ثانيا ثم لما فيه من القوت بتأخير مختارا وان لم يكن القدرة قائمة عند الايجاب ولم يقدر حتى مات لم يؤاخذه لعدم شرط الوجوب فاذا قدر على الحج مثلا بمالك الزاد والراحلة حال امن الطريق وجب عليه الاداء فان لم يحج ولم يقدر بعد حتى مات يؤاخذه في الآخرة وان لم يكن له قدرة عليه اصلا لم يؤاخذه * وهذا الذي ذكرنا اذا لم يكن الفعل حالة البقاء مطلوباً منه فاما اذا كان مطلوباً منه فلا بد له من القدرة لان طلب الفعل بدون القدرة لا يجوز الا ترى ان المنظور اليه في اشتراط القدرة حالة الفعل فوجب الفعل بحسب القدرة في

ولهذا قلنا لا يسقط
بالموت في احكام
الآخرة ولهذا قلنا
اذا ملك الزاد
والراحلة فلم يحج حتى
هلك المال لم يطل عنه
الحج وكذلك صدقة
الفطر لا يسقط بهلاك
المال لما ذكرنا

تلك الحالة فانه اذا وجبت الصلوة عليه في حالة الصحة قائماً يقضيها في حالة المرض مضطجاً ويخرج به عن العهدة ولو وجبت عليه في حالة المرض مضطجاً يقضيها في حالة الصحة قائماً لا مضطجاً فلو لم يشترط القدرة حالة البقاء ولم يكن حال البقاء منظوراً اليها في ذلك لكان الجواب على العكس في المسئلتين * وبعض الخذاق من تلامذة شيخنا كان يقول لافرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان الاداء اذا كان مطلوباً بنفسه يشترط فيه القدرة التي هي سلامة الآلات حقيقة وان كان مطلوباً بالغير يشترط فيه نفس التوهم لا غير على ما مر فكذا القضاء اذا كان الفعل منه مقصوداً يشترط فيه القدرة وان لم يكن الفعل فيه مقصوداً يشترط فيه التوهم ايضاً في النفس الاختيار بما يقي عليه وجوب قضاء الصلوات المتكثرة والصيامات المتعددة بناء على توهم الامتداد ليظهر اثره في المؤاخذة كما ان وجوب الاداء يثبت في الجزء الاخير من الوقت بناء على التوهم ليظهر اثره في القضاء وكان يخرج الفروع ويقول انما يقي الصوم والصلوة في الذمة بعد فوات القدرة لتوهم حدوث القدرة بعد ذلك لان القدرة لم يشترط البقاء وكذلك ما ثبت بقدرته ميسرة يقي بعد فوات القدرة كال كفارة بالمال تبقى بعد فوات المال بناء على توهم حدوث القدرة الا ترى انه لو ملك بعد فوات المال وانتقال الحكم الى الصوم ما يؤدي به الكفارة يجب عليه الكفارة بالمال ولو كان بقاء القدرة شرطاً لبقائه ينبغي ان لا يجب الكفارة بالمال بعد سقوطها بفوات المال كما لو كفر بالصوم ثم ملك المال وانما يسقط الزكاة بهلاك المال لتعين الحمل حتى لو سرق مال الزكاة او صار ضمناً اسقط منه الزكاة لقوات القدرة ولو وجد بعد سنين لا تجب عليه زكاة السنين الماضية ولكنه يجب عليه اداء الزكاة التي كانت عليه وكذا الشئ والخراج لان كل واحد متعلق بتمام متعين فبإهلاكه لم يبق التوهم وكان يقول لا يجد فرقاً بين الصلوة وجوب الكفارة في انه يعتبر القدرة عند الفعل ويكتفي قبله التوهم * ويدل على اشتراط القدرة في القضاء ما مر في باب الاداء والقضاء ان الاداء انما يفوت مضموماً اذا كان قادراً على المثل حتى لو عجز عن المثل سقط كما في سقوط فضل الوقت وغصب المنافع وانلاف ملك النكاح فلو لم يكن القدرة شرطاً في القضاء لما سقط بالجزء الا ان ما وجب بالقدرة الممكنة يقي بعد فوات تلك القدرة لتوهم القدرة بمد ذلك فان تحقق التوهم وجب الفعل ولا يظهر اثره في المؤاخذة في الدار الآخرة * وذكر في الاسرار في مسألة التفريط ان الاصل ان القدرة المشروطة لا تبدأ وجوب الاداء بشرط لبقاء وجود الاداء لانها شرط الاداء فان الله تعالى ما كلف اداء ما ليس في القدرة واسقط بالخرج كثير من حقوقه واداء حقيقته وقت الفعل فيشترط قيام تلك القدرة المشروطة للاداء وقت الفعل ايضاً الا ترى اننا نشترط القدرة على التوضي * بالماء حين المباشرة وقيام القدرة على اداء الصلوة قائماً حين الاداء لا حين الوجوب قوله (واما الكامل من هذا القسم) اي من الشرط الذي بينا ان الواجب يتوقف عليه ويزداد حسناً بشرائحه فالقدرة بالمسيرة * وهذه زائدة على الاولى وهي الممكنة بدرجته لان بها يثبت الامكان ثم اليسر وانما شرطت هذه القدرة في اكثر الواجبات المالية ولم يشترط في البدنية لان اداءها اشق على النفس من العبادات

واما الكامل من
هذا القسم فالقدرة
الميسرة وهذه زائدة
على الاولى بدرجته
كرامة من الله تعالى
وفرق ما بين الامرين
ان القدرة الاولى
للتمكن من الفعل فلم
يغير بها الواجب
فبقى شرطاً محضاً فلم
يشترط دوامه لبقاء
الواجب

البديّة لان المال شقيق الروح محبوب النفس في حق العامة والمقارفة عن المحبوب بالاختيار امر شاق اليه اشار ابو اليسر * وفرق ما بين الامرين اي القدرتين ان الاولى لما شرطت للتمكن من الفعل لم يتغير بها صفة الواجب اذ لا يمكن اثباته بدونها فكانت شرطاً بمحض الوجود لا بمعنى العلة بوجه والشرط المحض لا يشترط دوامه لبقاء الشرط كالطهارة بشرط لجواز الصلوة ولا يشترط دوامها لبقاء الجواز كالشهود في باب النكاح كذا ذكرنا * وهذه اي القدرة الميسرة * غيرت صفة الواجب بصفة لموصوف دل عليه ميسرة * وقوله شرط جواب لما وفي بعض النسخ فشرط بقاء فعلي هذا يكون غير جواب لما * وقوله فجعلته تفسير للتغيير * وقوله سمحاً سهلاً لينا الفاظ مترادفة * والتقدير وهذه القدرة لما كانت قدرة ميسرة مغيرة صفة الواجب من مجرد الامكان الى صفة السهولة بشرط بقاءها لبقاء الواجب * وليس معنى التغيير انه كان واجبا او لا بقدرة ممكنة بصفة العسر ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى وصف اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدرة ممكنة لكان جائزاً فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون الممكنة صار كان الواجب تغير من العسر الى اليسر بواسطة فكانت مغيرة وصارت شرطاً في معنى العلة فيشرط دوامها باعتبار معنى العلة لا باعتبار انها شرط * ولا يقال بقاء الحكم يستغنى عن بقاء العلة ايضا كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط فيجب ان لا يشترط دوامها ايضا * لاننا نقول ذلك اذا امكن البقاء بدون العلة كالرمل في الحج فاما اذا لم يكن بقاء العلة شرطاً وهنا مما لا يمكن لان اليسر لا يبقى بدونها والواجب لا يبقى بدون هذا الوصف * لمعنى تبدل صفة الواجب اي من العسر الى اليسر * ذلك الوصف اي اليسر * فيبطل الحق اي الواجب لانه متى وجب بصفة لا يتبقى الا بتلك الصفة قوله (ولهذا) اي ولا اشتراط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب الذي تعلق بها قلنا الزكاة يسقط بهلاك المال عندنا وكذا العسر والخراج * لان الشرع علق وجوبه اي وجوب هذا الواجب بقدرة ميسرة وقال الشافعي رحمه الله اذا تمكن من الاداء لم يؤذ ضمن لان الوجوب تقرر عليه بالتمكن من الاداء ثم بهلاك المال عجز عن الاداء لعدم ما يؤدى به ومن تقرر عليه الوجوب لم يبرأ بالعجز عن الاداء فيبقى عليه الى الآخرة كما في ديون العباد وصدقة الفطر والحج * ولان الواجب جزؤ من النصاب فلما يؤد حتى ذهب المال بعد تمكنه منه صار موقوفاً للحق عن محله فيضمن كمن لم يصل حتى ذهب الوقت * ولنا ان الحق المستحق اذا وجب بوصف لا يبقى الا كذلك لان الباقي عين الواجب ابتداء لا غيره كالمالك اذا ثبت مبيعاً بقي كذلك وان ثبت هبة تبقى كذلك * وكذلك ما في الذمة من صوم او صلوة او مال وهذا الواجب وجب بعض تمام المال حقيقة او تقدير اقل يبقى بعد هلاك ذلك المال الذي هو تمامه لا تقلب غرامة يأتي على اصل ماله (فان قيل) الباقي عندى غير الواجب ابتداء بل هو مثله ضمنه بالتفويت عن وقت هو اول اوقات الامكان كنفويت الصلوة والصوم عن الوقت او بالمنع عن الفقير بعد تعيين مقدار الواجب محلاً للصرف الى الفقير كمن الرهن عن المرتن (قلنا) الزكاة ليست بموقوفة فلا يتصور تفويتها عن الوقت وكذا المنع لا يوجب الضمان الا بتحقيق يد القاصب على المال

وهذه لما كانت ميسرة
غيرت صفة الواجب
بجعلته سمحاً سهلاً
لينا فيشرط بقاء
هذه القدرة لبقاء
الواجب لمعنى انها
شرط لكن لمعنى
تبدل صفة الواجب
بها فاذا انقطعت
هذه القدرة بطل
ذلك الوصف فيبطل
الحق لانه غير
مشروع بمشروع
ذلك الوصف ولهذا
قلنا الزكاة تسقط
بهلاك النصاب

لان الترع علق
الوجوب بقدره
ميسرة الا ترى ان
القدرة على الاداء
تحصل مال مطلق
ثم شرط التمام في المال
ليكون المؤدى جزءاً
منه فيكون في غايه
التيسير فلو قلنا ببقاء
السواجب بدون
النصاب لانقلب
غرامة محضه فيتبدل
الواجب فلذلك
سقط بهلاك المال
ولا يلزم ان النصاب
شرط لا ابتداء
الوجوب ولا يشترط
لبقائه فان كل جزء
من الباقي يبقى
بقسطه لان شرط
النصاب لا يغير صفة
الواجب الا ترى ان
تيسير اداء الخمسة
من المأتين وتيسير
اداء الدرهم من
الاربعين سواء لا
يختلف لانه ربع
عشر بكل حال

بان ابطال على صاحب الحق حقه من ملك كافي منع الوديعة عن المالك او يد متقومة كافي منع
الرهن عن المرتن ولا تصور ليد النصب فيما نحن فيه على المال لانه حق صاحب المال ملكا ويدا
وانما حق الفقير في ان تعين محلا للصرف اليه وبالمنع لا تبطل تلك المحلية فلا يوجب الضمان كنع
المشترى الدار عن الشفع حتى صار بحرا او منع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني عن
اولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان ولا على ما في ذمته من فعل
التسليم لان النصب لا يتصور على ما في الذمة * ولانه بالمنع انما يضمن اذا لم يكن عن ولاية
وله ولاية النع مادام يتحرى من هو اولى كالامام حتى قال العراقيون من مشايخنا اذا طلب
الساعي فامتنع من الاداء اليه حتى هلك المال ضمن وهكذا ذكره الكرخي في مختصره لان الساعي
متعين للاخذ فيلزمه الاداء عند طلبه فبالا متناع يصير مقوتاه و مشايخنا يقولون لا يصير ضامنا
وكذا ذكره ابو سهل الزجاجي وابو طاهر الدباس وهو الاصح لانه ما فوت بهذا الجبس على احد
ملكوا ولا يدا وله رأى في اختيار محل الاداء ان شاء من السائمة وان شاء من غيرها فانما جبس
السائمة ليؤدى من محل آخر فلا يضمن كذا في الاسرار والمبسوط قوله (علق وجوبه)
اي وجوب هذا الواجب وهو الزكوة بقدره ميسرة بدليلين * احدهما ان المكنة الاصلية
تحصل بملك الخمسة مثلا ومع ذلك لم يوجبها الشرع الا بعد ملك المأتين ليكون الواجب قليلا
من كثير والثاني ان الوجوب تعلق بوصف التمام لئلا ينتقض به اصل المال وانما فوت به بعض
التمام غير ان الشرع اقام المدة في النصاب المعد للتمو مقام حقيقته تيسيرا لما في التعليق بحقيقة
التوضرب حرج فعرنا انها متعلقة بقدره ميسرة * والى الوجه الثاني اشير في الكتاب
وهو العمدة * بمال مطلق اي عن صفة التمام * فيتبدل الواجب اي من اليسر الى العسر فكان
غير الاول فلا يثبت الاسبب آخر كصلوة المقيم لا يتغير الى الركعتين الا بغيره وهو السفر وكذا على
العكس قوله (ولا يلزم) جواب سؤال وهو ان يقال ان اشتراط النصاب في الابتداء لتيسير
كاشتراط التمام لان المكنة الاصلية تثبت بدونه كما ذكرنا فوجب ان يشترط بقاءه لبقاء الوجوب
كما شرط لا ابتداءه ولو ملك بعض النصاب في الابتداء لا يجب به شيء من الزكوة فكذلك يجب ان
لا يبقى بقاء البعض شيء من الواجب وقد قلتم بخلافه * فقال لان تسليم اليسر في اشتراط النصاب
بل اليسر في ايجاب القليل من الكثير وذلك ثابت فيما بقي من المال فانه لم يجب عليه الا اداء ربع
عشر الباقي وهذا لان اليسر في الابتداء كان بايجاب ربع العشر في كل جزء من النصاب ولم
يكن يزاد اليسر ما تعلق بجزء بانضمام جزء اخر اليه لانه تعلق به ربع العشر ايضا كما تعلق
بذلك الجزء فكما لم يزدد اليسر بانضمام جزء اخر اليه لا ينتقص ايضا به لانه الان كمال النصاب
شرط في الابتداء ليصير اهلا للوجوب فان اهل الوجوب هو الغنى والشرع أكد هذا الشرط
في باب الزكوة فاعتبر الغناء بالمال الذي جعل سببا للوجوب الزكوة لا بمال اخر ولا يحصل الغناء به
لولا مال آخر الا اذا كان نصبا كاملا فيشترط النصاب ليصير به غنيا اهلا للوجوب والغناء
لا يثبت بمطلق المال بل يثبت بكثرة المال وذلك امر لا يضبط باختلافه بالاشخاص والازمان

والأما كن فتولى الشارع تقديره بذاته فكان النصاب شرط الثبوت الأهلية لاثبوت اليسر بل اليسر فيادون النصاب أكثر منه في النصاب لأن أتا درهم من أربعين درهما اليسر على رب المال من أتا خمسة من مائتي درهم كان أتا خمسة من المائتين اليسر من أتا ألف درهم من أربعين ألفا * وأثبت أنه شرط الوجوب لاشتراط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من المال وقوله (ولكن الفناء وصف جواب سؤال آخر يرد على هذا الجواب وهو أنه لا يمكن حصوله اليسر وجب أن لا يشترط في الابتداء أيضا لأن الزكاة لا يجب إلا بقدره ميسرة فقال الفناء وصف لا بد منه إلى آخره قوله (الاغناء من غير الغنى لا يتحقق) (فان قيل) الاغناء الواجب تملك ما يدفع حاجة الفقير دون الاغناء الشرعي وتحققه لا يتوقف على ملك النصاب فكيف يصح قوله والاغناء من غير الغنى لا يتحقق (قلنا) المراد به نفي صفة الحسن عن الاغناء أي الاغناء بصفة الحسن من غير الغنى لا يتحقق فلم يكن مأمور به شرعا لأنها وجبت لدفع حاجة الفقير لا لحواج المؤدى * ويؤيده ما ذكره القاضي الإمام في التقوم وللشريعة أي صدقة الفطر للاغناء عن الفقير لم يكن الفقير أهلا للوجوب فيها فتصير مشروعة لحواجه فهذا يشير إلى أن حسن الاغناء المأمور به متعلق بالفناء الشرعي دون أصله * ونص عليه شمس الأئمة أيضا فقال وإنما يتحقق الاغناء بصفة الحسن من الغنى وإذا كان كذلك لم يكن حسنا عند عدم ما يتعلق به جسسه فلم يحز أن يكون مأمور به شرعا (فان قيل) حسن الاغناء لا يتوقف على الفناء الشرعي أيضا فان الله تعالى مدح أقواما على الآثار مع مساس حاجتهم إلى ما أتوا بقوله جل ذكره * ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة * (قلنا) بناء الأحكام على الأمور الغالبة والغالب من حال البشر عدم الصبر على الشدة وإظهار الجزع والفجر عند إصابة المكروه قال تعالى * إن الإنسان خلق هلوعا إذا مسه الشر جزوعا وإذا مسه الخير منوعا * قلنا لم يحسن الاغناء من غير الغنى لثلا يؤدي إلى الأمر المذموم * فاما من اختص بتوفيق من ربه وأوتي قوة في دينه حتى أثر مراد غيره على مراده وصبر على الشدائد والمكاره فحسن الاغناء منه لا يتوقف على الغنى الشرعي بل هو أحسن من الاغناء الصادر عن الغنى قال عليه السلام * أفضل الصدقة جهد المقل * إلا أن هذا لما كان نادرا لم يصلح لبناء الحكم فبنى على الأول قوله (لما كان أمرا زائدا على الأهلية الأصلية) يعني لما ثبت أن اشتراط النصاب ثبوت الأهلية وأصل الأهلية ثابت بالعقل والبلوغ كان هذا أمرا زائدا على تلك الأهلية في هذه العبادة حتى صارت أهلية هذه العبادة بالعقل والبلوغ وملك النصاب كما أن القدرة الممكنة من الفعل في الصلوة أمر زائد على الأهلية الأصلية وإذا كان كذلك كان اشتراطه للوجوب لا ليسير كما اشتراط الأهلية الأصلية واشتراط القدرة في الصلوة فلم يشترط دوامه إلى آخره * ولا يقال لما كان النصاب شرط الأهلية لاشتراط اليسر ينبغي أن لا يسقط الزكاة بهلاكه * لا نقول سقوط الزكاة لفوات النماء الذي يتعلق باليسر بل لفوات النصاب الأثرى أنه إذا عاك بعضه بقي سقط الباقي ولو كان النصاب شرط اليسر لسقطت الزكاة

لكن الفناء وصف لا بد منه ليسير الموصوف به أهلا للاغناء إذا اغناء من غير الغنى لا يتحقق كالتخليك من غير المالك والغنى بكثرة المال وليس لكثرة حد تصرف به وأحوال الناس فيه شتى فقدر الشرع بمقد واحد فصار ذلك شرطا للوجوب لما كان أمرا زائدا على الأهلية الأصلية وشرط الوجوب لا يشترط دوامه إذا الوجوب في واجب واحد لا يتكرر فاما قيام المنال بصفة النماء ليسير للاداء فتغير به صفة الواجب فشرطنا دوامه

وهذا بخلاف
استهلاك النصاب
فانه لا يسقط الحق
وقد صار غير ما لان
النصاب صار في
حق الواجب حقا
لصاحب الحق
فيصير المستهلك
متعديا على صاحب
الحق فقد قاتما في
حق صاحب الحق
فصار الواجب
على هذا التقدير
غير متبدل ولهذا
قلنا ان المومر اذا
حنث في اليمين ثم
اعسر وذهب ماله
انه يكفر بالصوم لان
الوجوب متعلق
بالقدرة الميسرة
الدليل عليه ان
الشرع خير عند
قيام القدرة بالمال
والخير تيسير

بقوات جزء من النصاب لا تنفك الكل بقوات جزءه قوله (وهذا) اي هلاك النصاب بخالف
استهلاكه بان انفقه رب المال في حاجة نفسه او اتلفه بجائنة بان القاء في البحر مثلا فانه لا يسقط
الحق وان قات النماء والمالك كافي الهلاك * لان النصاب صار في حق الواجب حقا لصاحب
الحق وهو الفقير * بانه ان النصاب وان كان في ملك رب المال وفي يده حتى جاز به وسائر
نصراته فيه عندنا ولكنه في حق الواجب صار حقا للفقير من حيث انه صار رسدا لقضاء
حقه منه اذ الواجب جزء من النصاب لا مطلق المال في الذمة بدليل انه لو وهب النصاب من
الفقير لا ينوي الزكوة اجزاء عن الزكوة ولو وهب مالا آخر له لم يحز عنها وكذلك لو هلك
المال قبل التمكن من الاداء لا يجب عليه شيء ولو كان الواجب مالا مطلقا في الذمة لكان هلاك
النصاب وبقاؤه سواء * واذ ثبت ان الحق متعلق بالعين كان المستهلك جانيا على محل الحق
بالانلاف فيجعل المحل قائما جزا عليه ونظرا لصاحب الحق اذ لو لم يجعل قائما أدى الى فوات
الحق لان كل من وجب عليه الزكوة بصرف مال الزكوة الى حاجته فلا يصل الفقير الى حقه
واذا جعل قائما تقديرا يبقى الواجب بقاءه كما ثبت ابتداء بالنماء تقديرا * وهذا كالمولى اذا
اعتق العبد الجاني او قتله من غير ان يعلم بالجناية يضمن القيمة لا ولياء الجناية لانه جنى على حقه
باتلاف محله ولو فرط في تسليم العبد حتى هلك لا يضمن شيئا لان التفريط لا يصلح سببا للضمان
فكذا هذا * ولانه خوطب باداء العين الى الفقير فاذا اقدم على الاستهلاك فقد قصدا سقط
الحق الواجب عن نفسه فلا يقدر عليه فيجعل العين كالقائم ردا لقصد فاذ هلك بأفة سماوية
فلا صنع من جهته فيجاز ان يسقط الواجب * ونظيره الصائم اذا سافر لم يحل له الفطر لان الصوم
واجب عليه فلم يسقط باختياره وقصده ولو مرض ابيح له لانه آفة سماوية فكذلك ههنا *
ولان الساعي لا يأخذ ذلك الواجب بل يأخذوا جبا خربسبه لان سبب الوجوب قد تحقق
وهو الاستهلاك وسبب الوجوب اذا تحقق امكن تحقيق الوجوب * ولان القدرة الميسرة
شرط لبقاء الواجب نظرا لمن يجب عليه والمفوت لها لا يستحق النظر كذا في الاسرار وطريقة
الامام البرغري وغيرهما قوله (ولهذا قلنا) اي ولا شرط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب
الذي تعلق بها قلنا كذا * والتخير تيسير لانه اذا ثبت له الخيار شرعا زفقه بما هو الايسر
عليه كالمسافر اذا خير بين الصوم والفطر ولم يكن بخيرا وكان الواجب شيئا عينيا بدون
اختياره كان اشق عليه كالمقيم وجب عليه الصوم ههنا * ولا يلزم عليه صدقة الفطرة وخير فيها
بين نصف صاع من بروج صاع من شعير او تمر او غير ذلك ولم يقد التخير التيسير حتى قلتم انها
واجبة بقدرة ممكنة * لانا نقول ذلك ليس بتخير معنى فلا يفيد التيسير * وتحقيقه ان المقصود
من التخير قد يكون تأكيدا لو اوجب وقد يكون تيسيرا لامر على المكلف * فنظير الاول قوله
تعالى * ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم * اي لا بد ان يصدر واحد منهما منكم وقولك
لولدك حين غضبت عليه امان تقرأ الآية ربع القرآن او تقرأ الكتاب الفلاني او تكتب كذا
جزاء من العلم ثم تمام والا لا تقمن منك فالمقصود منه تأكيدا ما وجبت عليه من السهر في التعب

لا التيسير عليه ومعناه لا بذلك من ان تفعل احده هذه الاشياء البتة وان لا يفوت عنك السهر
 لاحالة * ونظير الثاني قولك لفلانك اشتر هذا الدرهم لئلا تخبرنا او فاكهة فالمقصود منه
 التيسير ومعناه اختر منها ما تيسر عليك ثم يعرف المقصود في الخيارات الشرعية يكون تلك
 الاشياء التي خير المكلف فيها مماثلة في المعنى وغير مماثلة فيه لانها اذا كانت مماثلة في المعنى فالتخير
 يقتصر على الصورة ولا عبرة بالصورة فيفيدنا كيد الواجب وان كانت مختلفة في المعاني غير
 مماثلة فيها كما في الصور فح يتعدى اثر التخير الى المعنى فيفيد التيسير لاحالة * فصدقة الفطر
 من القيل الاول لان الواجب فيها مقدار مالية نصف صاع من بروقية صاع من شعير او تمر
 تساويه عندهم وكذا المقصود دفع حاجة الفقير في هذا اليوم والكل فيه سواء فلا يفيد التخير
 التيسير قصدا بل يفيد التأكد ويصير معناه لا بد من ان يقع الاداء لاحالة اما بنصف صاع
 من بر او غير ذلك مما يماثله في المالية * وكفارة اليمين من القيل الثاني لان مالية تلك الاشياء
 مختلفة اختلافا ظاهرا فالتخير فيها يقع على الصورة والمعنى فيفيد التيسير * واعلم ان ما ذكر
 ان التخير يفيد التيسير انما يستقيم على قول عامة الفقهاء واكثر المتكلمين فانهم قالوا بان الامر باحد
 الاشياء يوجب واحدا منها غير عين وان الأمور بخير في تعيين واحد منها فعلا فاما على قول
 المعتزلة فلا يستقيم لانهم قالوا بان الكل واجب على طريق البدل بمنزلة فرض الكفاية فانه واجب
 على الكل ويسقط باداء البعض ولما كان الكل واجبا لا يفيد التخير التيسير والمسئلة طويلة
 مذكورة في عامة الكتب قوله (ولانه نقل) دليل آخر على انها متعلقة بقدرة ميسرة * وذلك
 لانه لما نقل الى الصوم بالجزء الحالى مع توهم القدرة فيما بعد ولم يعتبر الجزم المستدام في العمر كما اعتبر
 في سائر الافعال مثل قوله ان لم آت البصرة فعبدى حرا وقوله ان لم اطلقك فانت طالق او ان لم
 اتكلم فلانا فعلى كذا وكما اعتبر في حق الشيخ الفاني حتى لو قدر بعد الفدية لا تجزئه تلك الفدية
 دل على تيسير الامر على المكلف حيث لم يشترط اصل المكنة مع احتمال حدوثها في العمر
 ليرأى عنهما بالصوم ولا يبقى تحت عهدة الوجوب الى حدوث القدرة * ثم استدلل على ان الاعتبار
 الجزم الحالى بقوله تعالى * فن لم يجد فصيام ثلاثة ايام * فانه تعالى لما نقل الحكم الى الصوم
 عند الجزم ولو اعتبر الجزم المستدام في العمر ولا يثبت ذلك الا باخر العمر لا يتحقق منه اداء الصوم
 علم ان المراد الجزم الحالى * وذكر في المبسوط ولو كان له مال غائب وهو لا يجد ما يكفر به
 اجزاء الصوم لان المانع قدرته على التكفير بالمال وذلك لا يحصل بالملك بدون اليد الا ان
 يكون في ماله الغائب عبد فح لا يجزئه التكفير بالصوم لانه متمكن من التكفير بالعق فان نفوذ
 العتق باضبار الملك دون اليد فلان يشترط الانتظار الى وصول المال فلان لا يشترط الانتظار
 الى حصوله اولى وكذلك في طعام الظهار يعنى كان الاعتبار الجزم الحالى فيما ذكرنا فكذلك
 هو المعتبر في جميع الكفارات في نقل الحكم عن واجب الى ما بعده مثل كفارة الظهار
 والصوم والقتل فيعتبر في جميعها الجزم الحالى في نقل الحكم عن الرقة الى الصوم وكذلك
 في النقل من الصوم الى الاطعام في كفارة الظهار والصوم حتى لو مرض اياما فكفر بالاطعام

(جاز)

ولانه نقل الى
 الصوم لقيام الجزم
 عند اداء الصوم
 مع توهم القدرة فيما
 يستقبل ولم يعتبر
 ما يعتبر في عدم سائر
 الافعال وهو العدم
 في العمر كله لكنه
 اعتبر العدم الحالى
 الا ترى انه قال فن
 لم يجد فصيام ثلاثة ايام
 وتقدير الجزم بالهرم
 يطل اداء الصوم
 فعلم انه اراد به الجزم
 الحالى وكذلك في
 طعام الظهار وسائر
 الكفارات ثبت
 ان القدرة ميسرة
 فكانت من قبيل
 الزكوة الا ان المال
 ههنا غير عين فالى مال
 اصابه من بعد ادمت
 به القدرة ولهذا
 ساوى الاستهلاك
 الهلاك ههنا لان
 الحق لما كان مطلقا
 عن الوقت ولم يكن
 متعينا لم يكن
 الاستهلاك تعديا

جاز وان قدر على الصوم بعد ثبتت ان القدرة المشروطة فيها ميسرة فكانت اى الكفارات من قبيل الزكوة * وانما خص الطعام بالذ كرمع ان الحكم في الصوم كذلك لانه آخر ما ينقل اليه في كفارة الظهار كالصوم في كفارة اليمين * ولما ذكر الشيخ رحمه الله ان الكفارة من قبيل الزكوة وقد فارقتهما * في ان الواجب فيها يعود بعد هلاك المال باصابة مال آخر قبل الاداء ولا يعود في الزكوة وهذا يدل على انها دون الزكوة * وفي ان الواجب بالاستهلاك فيها ينتقل الى الصوم كما ينتقل بالهلاك وفي الزكوة خالف الاستهلاك الهلاك كما قررنا وهذا يشير الى انها فوق الزكوة تعرض للجواب عن الاول بقوله * الا ان المال ههنا غير عين يعني الواجب غير متعلق بهذا المال قبل الاداء والقدرة الميسرة تثبت بملك المال ولا تختص بمال دون اخر لان المال انما اعتبر ههنا لكونه صالحا للتقرب به الى الله تعالى فيحصل به الثواب ليصير مقابلا بالاثم الذي عليه ولهذا لم يشترط فيه التمام فكان المال الموجود وقت الحث والمستفاد بعده فيه سواء بخلاف الزكوة لانها متعلقة بالعين فلا تنقضي القدرة بهلاك العين على ما مر من بعد اى من بعد الحث او من بعد الهلاك * دامت اى ثبتت * وعن الثاني بقوله ولهذا اى ولكون المال غير عين ساوى الاستهلاك الهلاك في الكفارات حتى ان من وجب عليه التكفير بالمال اذا اتلف ماله جاز له التكفير بالصوم كما اذا هلك بغير صنع منه بخلاف الزكوة حيث فارق الاستهلاك الهلاك كما ذكرنا * وذلك لان بقاء الواجب بعد فوات القدرة انما يكون بكونه موقتا كالصلوة فانها لما شرعت موقته كان التأخير عن الوقت جنابة على نفس الحق بالتفويت او بالتعدي على محل الواجب بان كان متعلقا بمحل عين كالزكوة وههنا الواجب لما لم يكن موقتا بعد تقويته عن الوقت جنابة ولم يكن المال متعينا ايضا ليصير استهلاكه تعديا كان الاستهلاك كالهلاك ضرورة اليه اشير في طريقة الامام البرغرى رحمه الله قوله (وصارت هذه القدرة اى القدرة المالية في الكفارة * على هذا التقدير اى على تقدير انها تدوم باى مال اصابه نظير الاستطاعة التى لا تسبق الفعل من حيث ان وجودها يعتبر حالة الاداء لا قبله ولا بعده كالاستطاعة لا يتقدم الفعل ولا يتأخر عنه حتى لو كان موسرا وقت الحث معسرا وقت الاداء يحزبه التكفير بالصوم ولو كان على العكس لا يحزبه قوله (ولهذا قلنا) اى ولما ذكرنا ان الزكوة تجب بقدرة ميسرة وان من شرط وجوبها الغناء قلنا بطل وجوب الزكوة بالدين اى بالدين الذى اقترن بوجوب الزكوة لكن اذا لحق دين بعد وجوب الزكوة فذلك لا يسقط الزكوة كذا في فتاوى القاضى الامام فخر الدين رحمه الله لان ما عرف مانعا لا يلزم ان يكون رافعا * لانه اى لان الدين ينافى الغنى واليسر لان الغنى انما يحصل بما يفضل عن حاجته وهذا المال مشغول بالحاجة الاصلية اذا الحاجة الى قضاء الدين اصلية فلا يحصل الغناء بملك قدر الدين ولهذا حل به اخذ الصدقة وهى لا تحل للغنى وكذلك اليسر فيما اذا كان المؤدى فضل مال غير مشغول بحاجته ونعني بمشغولية المال بالحاجة انه متعين لقضاء الدين لان تفرغ الذمة عن الدين واجب ولا يحصل ذلك الا بهذا المال فكان كالمصرف الى الدين كالماء المعد

وصارت هذه
القدرة على هذا
التقدير نظير استطاعة
الفعل التى لا تسبق
الفعل ولهذا قلنا
بطل وجوب الزكوة
بالدين لانه ينافى
الغناء واليسر ولا
يلزم ان الدين لا يمنع
وجوب الكفارة
وهو ينافى اليسر

الاعطش * وانما اورد هذه المسئلة في هذا الموضع ليتبين عليها المسئلة التي تليها وبين الفرق بينهما قوله (لانه قال) اي لان محمدا والاضمار من غير ذكر جاز عند الشهرة وعدم الاشتباه كقوله تعالى * انا انزلناه في ليلة القدر * والمذكور في اصول شمس الائمة لان المذكور في كتاب الايمان قوله (ولم يذكر) اي محمدا اذا كفر بالصوم قبل صرف الالف الى الدين ما جوابه * واختلف المشايخ التأخرون فيه فمنهم من قال يحزبه وهو الاصح لما اشار اليه في الكتاب في قوله الاتري ان الصدقة تحمل لهذا وفي هذا التعليل لافرق بين ما قبل قضاء الدين وبعده وهذا لان المال الذي في يده مستحق بدنه فيجعل كالمعوم في حق التكفير بالصوم كالمسافر اذا كان معه ماء وهو يخالف العطش يجوز له التيم لان الماء مستحق بعطشه فيجعل كالمعوم في حق التيم * وقال بعضهم لا يحزبه استدلالا بالتقييد الذي ذكره بقوله بعدما يقضي دينه والتقييد في الرواية يدل على انتفاء ما عدا ما وعلى هذا يحتاج الى الفرق * والحاصل ان في الكتاب ما يدل على القولين فالتعليل بقوله ان الصدقة تحمل له يدل على ان الصوم يحزبه في الحالين والتقييد يدل على انه لا يحزبه قبل قضاء الدين فلهذا اختلفوا قوله (وجبت بصفة اليسر) لان مبنى الزكوة في الشرع على اليسر والسهولة ولهذا وجب القليل من الكثير ووجبت في انشاء لافي اصل المال تيسيرا على ارباب الاموال ولهذا شرط تكرار الواجب تكرارا حول كذا في اصول الفقه لبعض المشايخ * وشرط القدرة بمعنى قدرة توجب هذا اليسر * ولمعنى الاغناء بقوله عليه السلام * اغنؤهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم * نص على معنى الاغناء * وهذا الحديث ورد في صدقة الفطر فان ابن عمر رضي الله عنهما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر الناس ان يؤدوا صدقة الفطر قبل ان يخرجوا الى المصلى وقال اغنؤهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم ولكن الحكم يثبت في الزكوة بطريق الدلالة لان الاغناء لما وجب في صدقة الفطر لسد خلة الفقير مع قصور صفة الغناء فيها لقصور النصاب فلان يجب في الزكوة لهذا المعنى مع كمال صفة الغناء فيها كان اولى * وقوله عليه السلام * في مثل هذا اليوم * متعلق بالاغناء لا بالمسئلة بمعنى اغنؤهم في مثل هذا اليوم عن المسئلة * ثم قيل المثل زائد كما في قوله تعالى * ليس كمثل شيء * والصواب انه ليس كذلك وفائدته نعميم الحكم اذ لو لم يذكر لاقتصر الحكم على ذلك اليوم المعين * وانما ادخل اللام في قوله ولمعنى الاغناء لان الزكوة والكفارة في صفة اليسر وشرط القدرة تشتركان فاما معنى الاغناء فمختص بالزكوة فلهذا افرد باللام قوله (ولقوله عليه السلام لاصدقة الاغن عن ظهر غنى) ذكر في مجازات الآثار النبوية ان هذا القول مجاز لان المراد بذلك ان المصدق انما يجب عليه الصدقة اذا كانت له قوة من غنا والظاهر هنا كناية عن القوة فكان المال لاغنى بتزلة الظاهر الذي عليه اعتماده واليه استناده ولذلك يقال فلان ظهر لفلان اذا كان يتقوى به ويلجأ في الحوادث اليه * وذكر في المغرب واما لاصدقة الاغن عن ظهر غنى اي صادرة من غنى فالظاهر فيه مقسم كما في ظهر القلب وظهر الغيب * ووجه التمسك به انه عليه السلام شرط الغناء لوجوب الصدقة لان المراد من قوله لاصدقة

الايمان رجل له الف درهم وعليه دين اكثر من الف فكفر بالصوم بعدما يقضي دينه بالله قال يحزبه ولم يذكر ان اذا لم يصرف الى دينه ما جوابه فقال بعض مشايخنا يحزبه التكفير بالصوم لما قلنا من فوات صفة اليسر به فيجعل المال كالمعوم وقال بعضهم بل يجب بالمال ولا يحزبه الصوم بخلاف الزكوة والفرق ان الزكوة وجبت بصفة اليسر وبشرط القدرة ولمعنى الاغناء بقول النبي صلى الله عليه وسلم اغنؤهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم وقوله لاصدقة الاغن عن ظهر غنى فهذا الاغناء وجب عبادة شكرا لنعمة التي فطر الكمال في سيئه ليستحق شكره فيكون الواجب شطرا من الكامل والدين يسقط الكمال ولا يعدم اصله

ولهذا حلت له الصدقة فلم يجب

عليه الاغناء ولهذا لا يتأدى الزكاة الا بعين متقومة واما الكفارة فلا تستغنى عن شرط القدرة وعن قيام صفة اليسر في تلك القدرة الا انها لم تشترع للاغناء الا ترى انها شرعت سارة اوزاجرة لامرا اصليا للفقير اغناء والاترى انه يتأدى بالحرر وبالصوم ولاغناء فيهما لكن المقصود به نيل الثواب ليقابل بموجب الجناية وما يقع به كفاية الفقير في باب الكفارة يصلح سببا لثواب ولذلك يتأدى بالاباحة ولاغناء يحصل بها فاذا لم يكن الاغناء مقصودا لم يشترط صفة الغنى في المخاطب بها بل القدرة واليسر بها شرط وذلك لا ينعدم بالدين ويتبين انها لم تجب شكرا للغنى بل جزاء للفعل فلم يشترط كمال صفة الغنى انما شرط ادنى ما يصلح لطلب الثواب واصل المال كاف لذلك

ليس في الوجود اذ هي توجد وتصح بدون الغناء فيحمل على نفي الوجوب لان الوجوب اشد مناسبة للوجود من غيره وليس اشتراطه لثبوت اليسر في الواجب لانه لا يحصل به بل ثبوت الاهلية على ماسر ولا احتياج لثبوت الاهلية اليه الا ان يكون المقصود اغناء الفقير فتبين بهذا انها وجبت لغنى الاغناء * ولما ثبت انها وجبت لغنى الاغناء الفقير انما يجب شكرا لثمة الغناء لان المال ثمة عظيمة تعلق بقاء الابدان وبه ينط مقاصد الدنيا والاخرة واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله * نعم المال الصالح لرجل الصالح * فوجب ان لا يخلو عن شكر يجب لله تعالى على سبيل العبادة كنعمة البدن ولم يجب في المال عبادة محضة سوى الزكاة فتعين لشكر ثمة المال * ثم الشكر يستدعي سببا كاملا ليؤثر في ايجاب الشكر من كل وجه اذ لو لم يكن كاملا كان ملحقا بالعدم من وجهه والعدم لا يؤثر فيمنع وجوب الشكر من ذلك الوجه * والدين يسقط الكمال اى عن الغنى قال شمس الائمة وحاجته الى قضاء الدين بالمال تعدم تمام الغنى بملكه لانه يوجب استحقاق المال عليه والمستحق بجهة كالمصروف الى تلك الجهة بمنزلة الماء المعد للغطش * ولا يعدم اصله اى اصل الغنى لان المال باق على ملكه ولهذا جازت بصرفاته فيه ولما زال وصف الكمال عنده لم يجب به الاغناء لانه متعلق بالمال الكامل وقد عدم قوله (شرط من الكامل) اى بعضا منه وشرط الشيء نصفه الا انه يستعمل في البعض توسعا ومنه قوله عليه السلام في الحائض * تبعه شرط عمرها * سمي البعض شطرا توسعا في الكلام واستكثرنا للقليل ومثله في التوسع * تعلموا الفرائض وعلوها الناس فانها نصف العلم * كذا في العرب قوله (ولهذا حلت) اى ولا تنفاه الغنى بانتفاء الكمال عند حلت للدين الصدقة اى الزكاة وهي لا تحل لغنى اذا لم يكن كاملا وابن سبيل قوله (ولهذا لا يتأدى الزكاة) اى ولان الزكاة وجبت لغنى الاغناء لا يتأدى الا بعين متقومة اى بتلك عين متقومة حتى لو اسكن الفقير داره سنة بنية الزكاة لا يجزيه لان المنفعة ليست بعين متقومة * وكذلك ابا جده طعما مانية الزكاة فاكله الفقير لا يجزيه عن الزكاة لانه اكل مال الغير وبه لا يحصل الغنى * قال ابو اليسر الزكاة شرعت لاغناء الفقير لقوله عليه السلام * اغنوهم والواجب فيها هو الاغناء الكامل وهو تمليك مال محترم متقوم بلا نقصان في نفسه والاغناء الكامل لا يجب الا على الغنى الكامل كافي التمليك بغير عوض لا يحصل الا من ذلك قوله (سارة اوزاجرة) اى سارة بعد الجناية زاجرة قبلها وذلك لان الكفارة تضمنت معنى العبادة والعقوبة فباختار معنى العبادة هي سارة للذنوب اى ما حبه له قال الله تعالى * ان الحسنات يذهبن السيئات * وقال عليه السلام * اتبع السيئة الحسنة تمحها * اوى سارة لم تكتب الذنب لانه لما مرق لباس تقواه بارتكابه حتى صار عريانا سترته الكفارة وصارت ترقيا لما مرق * وباعتبار معنى العقوبة هي زاجرة كبائر العقوبات قوله (ولذلك) اى ولانها لم تشترع للاغناء تتأدى بالاباحة * في المخاطب بها اى في كونه مخاطبا باداء الكفارة * بل شرط القدرة واليسر بها اى شرطت القدرة اليسرة * وفي بعض النسخ بل بالقدرة واليسر اى تعلق او وجبت بالقدرة اليسرة * وذلك

الميسرة لان القدرة وعلى هذا الاصل يخرج سقوط العشر ﴿٢١٠﴾ بهلاك الخارج لانه وجب بشرط القدرة

بالدين اى اليسر لا يفوت به بل تيسير الاداء قائم بملك المال مع قيام الدين عليه لان اليسر فيها ثبت بالتخير او اعتبار العجز الحالى كما ذكرنا وذلك لا يفوت بالدين والانعدام وان كان من الالفاظ الحديثة فان اهل اللغة لم يجوزوا عدمته فانعدم لان عدمته بمعنى لم اجده وحقيقته تعود الى قولك فات وليس له مطاوع فكذا لعدمت اذ ليس فيه احداث فعل وذكر في المفصل ولا يقع معنى اتفعل الا حيث يكون علاج وتأثير ولهذا كان قولهم انعدم خطاه الا انه لما شاع استعماله في الكتب صار استعماله اولى من غيره لانه اقرب الى الفهم ولهذا قيل الخطاء المستعمل اولى من الصواب النادر قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء ما يتعلق بها يخرج مسألة العشر * يستغنى عن قيام تسعة الاعشار يعنى القدرة على اداء ما هو عشر من الجملة لا تقتصر الى تسعة الاعشار بالنظر الى ذاته وان افتقرت اليها من حيث هو عشر كما ان الجزء لا يفتر الى الكل نظر الى ذاته فاما من حيث هو جزء فلا يستغنى عنه * بارض نامية بالخارج اى بالنماء الحقيقى قوله (وكذلك الخراج يسقط) اى كان العشر يسقط بهلاك الخارج فكذا الخراج يسقط * اذا اصطلم الزرع اى استأصله آفة لانه متعلق بنماء الارض كالعشر حتى لو كانت الارض سبعة لا يجب عليه شئ * وكذا لو لم يسلم الخراج لزب الارض بان زرعها ولم يخرج شيئاً او غرقت الارض ثم نضب عنها الماء في وقت لا يقدر على زراعتها قبل مضي السنة لا يجب عليه الخراج فعرنا انه متعلق بقدرة ميسرة الان النماء التقديرى بان كان متمكناً من الزراعة في وقتها كاف لا وجوب لانه امكن اعتبار النماء التقديرى في الخراج لكون الواجب من خلاف جنس الخارج فلا يجعل تقصيره عذراً في ابطال حق الغزاة ويجعل النماء موجوداً حكماً لتقصيره حيث عطلها مع التمكن كما يجعل موجوداً بعد حوالان الحول في مال الزكاة بخلاف العشر لانه اسم اضافى فلا يمكن ايجابه الا فى النماء الحقيقى وبخلاف ما اذا صاب الزرع آفة لانه لم يقصر حيث لم يعطلها الا انه اصاب فلا يفرم شئ كيلا يؤدي الى استيصاله حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن فيها استغلال الارض الى اخر السنة لا يسقط الخراج ايضا كذا سمعت من شيخى قدس الله روحه * قال شمس الائمة رجه الله ومما جدم من سير الا كاسرة انهم اذا اصاب زرع بعض الرعية آفة غرموا له ما تنفق في الزراعة من بيت مالهم وقالوا التاجر شريك في الخسران كما هو شريك في الربح فان لم يعطه الامام شيئاً فلا اقل من ان يفرمه الخراج قوله (وبديل) عطف على قوله الا ترى انه لا يجب من حيث المعنى * وتقديره بديل انه لا يجب الاسلامة الخارج وبديل كذا * حط الى نصف الخارج يعنى الخراج كله وانما يجب اذا لم يكن اكثر من نصف الخراج فاذا كانا اكثر من النصف حط الى نصف الخراج ليسلم له النصف على كل حال وانصيف عين الانصاف فلو كان الخراج مثلاً يساوى ديناراً والواجب ديناران يجب نصف دينار قوله (وهذا) اى جميع ما ذكرنا من الزكاة والعشر والخارج مخالف للبحر الذى قاسها الشافعى عليه فانه اذا وجب بملك الزاد والراحلة لم يسقط بفوتهما لانه

على اداء العشر تستغنى عن قيام تسعة الاعشار لكنه شرط ذلك اليسر ولم يجب الا بارض نامية بالخارج فنسقط قيامه لبقاء صفة اليسر وكذلك الخراج يسقط اذا اصطلم الزرع آفة لانه انما وجب بصفة اليسر الا ترى انه لا يجب الاسلامة الخارج الا انه بطريق التقدير بالتمكن لكون الواجب من غير جنس الخارج وبديل ان الخراج اذا قل حط الخراج الى نصف الخارج ولما كان كذلك سقط بهلاك الخارج حتى لا ينقلب غراماً محضاً وهذا مخالف للبحر فانه اذا وجب بملك الزاد والراحلة لم يسقط بفوتهما لانه وجب بشرط القدرة دون اليسر الا ترى ان الزاد والراحلة ادنى ما يقطع به السفر ولا يقع اليسر الا بخدم ومراكب واعوان وليس

(قد)

بشرط بالاجتماع فلذلك لم يكن شرطاً لدوام الواجب

فيه نفس الاستطاعة بقوله عراسمه من استطاع اليه سبيلا ولا يتحقق الا بالزاد والراحلة عادة فكان ملكهما ادنى ما يقطع به هذا السفر * فكان اى ملك الزاد والراحلة شرط الوجوب لا شرط اليسر فلا يشترط دوامه لبقاء الواجب * وذكر في الاسرار الحج لا يجب الا بملك الزاد والراحلة ويبقى بدونه لانه شرط الوجوب لان اداء الحج بالوقوف والطواف ولا يتيسر بالزاد والراحلة وانما يتيسر بهما السفر وما لا يثبت به قدرة الاداء ولا التيسر لا يشترط للاداء فلم انه شرط الوجوب رحمة علينا قوله (وكذلك) اى وكان الحج لا يسقط بعد الوجوب بفوات الزاد والراحلة لا يسقط صدقة الفطر بهلاك الرأس الذى هو السبب بان كان له عبد وجب عليه صدقة الفطر بسببه فهلاك * وذهب المال الذى هو الشرط وان لم يجب ابتداء بدونهما لان اشتراط الغناء للوجوب للتيسر الاداء لما ذكرنا ان الصدقة لا يستقيم ايجابها الا على غنى كما لا يستقيم الا على مؤمن لانها ما شرعت الا لغناء الفقير خصوصا هذه الصدقة لقوله عليه السلام « اغنؤهم » فلو كان الفقير اهلا لوجوبها عليه لصارت مشروعة لاحواجه وذلك لا يجوز وبانه انه اداء ملك ما يتمكن به من اغناء الفقير عن المسئلة به متمكنا من الاغناء فلو اعتبر هذا الغناء وامر بالاغناء لعاد على موضوعه بالنقض لانه يصير محتاجا الى المسئلة وهذا لا يجوز لان دفع حاجة نفسه لا يحتاج الى المسئلة الاولى من دفع حاجة الغير الا ترى انه لو كان له طعام او شراب يحتاج اليه وغيره ايضا يحتاج اليه كان الصرف الى نفسه اولى بل واجبا ان خاف الهلاك عليها ولهذا شرط الشافعى رحمه الله ان يملك من وجبت عليه صاعا فاضلا من قوته وقوت من يقوته يوم الفطر وليته الا ان عندنا ما دون النصاب له حكم العدم فى الشرع حتى حل للمالك الصدقة فشرطنا النصاب ليثبت حكم الوجود شرعا فيتحقق الاغناء وما ذكر في بعض الشروح في جواب ما يقال المراد من الاغناء المذكور في الحديث الاغناء عن المسئلة لا الاغناء الشرعى فلا يكون الغناء الشرعى شرطا لاهليته به انه ثبت بالدليل ان المراد من الاغناء كفاية الفقير بقرينة قوله عن المسئلة فبقى الغناء المشروط في جانب المؤدى مطلقا فيصرف الى ما هو المتعارف فى الشرع ضعيف جدا لان اشتراط الغناء فى المؤدى ماثبت نصا وانما ثبت ضرورة وجوب الاغناء فاذا تبين ان المراد منه ليس الغناء الشرعى فاقى ثبت اشتراطه فى المؤدى به فكان ما ذكرناه اولا واولى قوله (ثياب البذلة والمهنة) البذلة بالكسرة ما يتبدل من الثياب والمهنة بالفتح الخدمة * وحكى ابو زيد والكسائي المهنة بالكسر وانكره الاصمعي كذا فى الصحاح * وفى المغرب المهنة بفتح الميم وكسرهما الخدمة والابتذال فعلى هذا يكون البذلة والمهنة ترادفا * وقيل اراد بثياب البذلة ثياب الجمال التى تلبس فى الاعياد والمواسم وبالمهنة التى تلبس فى غيرها * فاذا ملك من ثياب البذلة والمهنة ما يساوى نصابا فاضلا عن حاجته الاصلية يجب عليه صدقة الفطر وبهذا النوع من المال يحصل اصل التمكن والغناء فاما صفة اليسر فتعلقة بالمال النامى ليكون الاداء من فضل المال وذلك ليس بشرط ههنا الا ترى انه لا يشترط حول لان الحول انما هو بل اذا ملك نصا بالبذلة الفطر تلزمه صدقة الفطر فعرفنا ان الغناء شرط التمكن لا بشرط اليسر فلا

وكذلك لا يسقط
صدقة الفطر بهلاك
الرأس وذهب
الغنى لانها لم تجب
بصفة اليسر بل
بشرط القدرة وقيام
صفة الاهلية بالغنى
الا ترى انها وجبت
بسبب رأس الخرو
لا يقع به الغنى
ووجد الغنى بثياب
البذلة ولا يقع بها
اليسر لانها ليست
بنامية فلم يكن البقاء
مفتقرا الى دوام شرط
الوجوب ولا يلزم
انها لا تجب عند
قيام الدين وقت
الوجوب لان الدين
يعدم الغناء الذى
هو شرط الوجوب
وبه يقع اهلية الاغناء

يشترط دوامه لبقاء الواجب كذا ذكر شمس الأئمة والامام البرغرى في كتابيهما قوله ولا يلزم اى على قولنا صدقة الفطر لم يجب بصفة البسران الدين القائم وقت الوجوب يمنع من وجوبها كفاى الزكوة ولولم تكن واجبة بصفة البسران يكن الدين مانعاً من الوجوب لان الاداء مع الدين يمكن الا ترى انه لا يمنع وجوب الكفارة مع انها يجب بقدره ميسرة فلان لا يمنع فيما تجب بقدره ممكنة كان اولى * لا نأقول الدين انما يمنع لانه بعدم الفناء كما قررناه فى فصل الزكوة والفناء من شروط الاهلية فعدمه يخل بما يمنع الوجوب لا بحالته قوله (بخلاف الدين على العبد) اذا كان على العبد الذى هو للخدمة دين بان اذن له مولاه فى التجارة فخلقت رقبته به ومولاه وموسر فله ان يؤدى عنه صدقة الفطر لان صفة الفناء ناسئة له بما يملك من مال آخر سوى هذا العبد ومالية من يؤدى عنه غير معتبرة الوجوب كفاى ولده وام ولده وبسبب الاذن فى التجارة لم يخرج من ان يكون للخدمة لانه شغله بنوع من خدمته بخلاف ما اذا كان الدين على المولى لانه ينق غناه ولا صدقة الاعلى الغنى * ثم فرق بين دين العبد فى صدقة الفطر وبينه فى الزكوة حيث يمنع دينه فى الزكوة ولا يمنع فى صدقة الفطر فقال بخلاف زكوة التجارة الى آخره * ويان الفرق ان المعبر فى الزكوة الفناء بذلك المال الذى يجب فيه الزكوة حتى لو هلك ذلك المال سقطت الزكوة وان كان غنياً بمال اخر ودين العبد يمنع الفناء بماليته فاما المعبر فى صدقة الفطر فطلق الغنى باى مال كان ودين العبد لا يمنع الفناء بمال آخر فافترقا قوله (هذا الذى ذكرنا) اى ما ذكرنا من باب الاداء والقضاء الى ههنا تقسيم فى صفة حكم الامر وهو ما مر فى باب الاداء والقضاء * وتقسيم فى صفة المأوربه فى نفسه وهو ما ذكر فى هذا الباب من تقسيم الحسن * فاما ما يكون صفة للمأوربه قائمة بغيره اى بغير المأوربه وهو الوقت اذ المأوربه قديوصف بانه وقت كما يوصف بانه حسن * فلا بد من ترتيبه اى تقسيمه على الدرجة الاولى وهو الاداء لانه هو المفتقر الى الوقت المحدود فى بعض الاوامر والقضاء الذى هو الدرجة الثانية فانه غير موقت * وقيل معناه ان المأوربه فى الدرجة الاولى اى القسم الاول انقسم الى نوعين اداء وقضاء والى حسن لعينه وبقية ثم كل واحد الى انواع فكذا فى حكم الوقت ينقسم الى موقت وغير موقت ثم الى ما يكون نظراً ومياراً ومشكلاً فهذا الانقسام والترتيب كالدرجة الاولى كما ترى اليه اشار الامام المحقق العلامة بدر الملة والدين رحمه الله * وقال الشيخ الامام استاذنا الائمة جيد الملة والدين رحمه الله معناه ان المأوربه فى الدرجة الاولى مرتب على الاداء والقضاء وذا ترتيب فى نفسه وههنا انقسم الى موقت وغير موقت وهذا الترتيب فى غيره والموقت ينقسم الى وقت الاداء وقت القضاء لقوله عليه السلام فان ذلك وقتها * قلت ويؤيد هذا الوجه ما ذكر الشيخ فى شرح التقويم ثم هذا الذى ذكرنا من حكم الامر من الاداء والقضاء على نوعين موقت وغير موقت فغير الموقت نوع واحد اما الموقت فهو انواع * فصار الحاصل ان المأوربه انقسم الى اداء وقضاء وكلاهما انقسم الى موقت وغير موقت ونعنى به ان مجموع اقسام الاداء والقضاء لا يخرج من كونها موقتاً وغير

بخلاف الدين على العبد فانه لا يمنع لانه لا يمنع قيام الغنى بمال اخر يفضل من حاجته بالغنى مائتى درهم وبخلاف زكوة التجارة فانها تسقط بدين العبد الذى هو للتجارة لان الزكوة تقتضى صفة الغنى الكامل بعين النصاب لا بغيره والله اعلم هذا الذى ذكرناه فى تقسيم صفة حكم الامر وصفة المأوربه فى نفسه فاما ما يكون صفة قائمة بغيره وهو الوقت فلا بد من ترتيبه على الدرجة الاولى وهذا

موقفة فبعض اقسام الاداء موقت وبعضها مع جميع انواع القضاء غيره وقت والله اعلم

باب تقسيم المأمورة في حكم الوقت

قوله (مطلق) اي غيره متعلقة بوقت * وموقفة اي متعلقة بوقت والمراد به الوقت المحدود الذي اختص جواز اداها به حتى لو فات صار قضاء اما اصل الوقت فلا بد للمأمورة به منه لان الواجب بالامر فعل لا محالة ولا بد له من وقت لانه لا يوجد بدون له ولهذا قال مطلق ولم يقل غير موقفة كما قال غيره قوله (نظرا للمؤدى وشرطا للاداء) (فان قيل) قد يستفاد الشرطية من الظرفية لان الظروف محال والمحال شروط على ما عرف فائدة في قوله شرطا للاداء * قلنا المراد من المؤدى الركعات التي تحصل في الوقت من الاداء اخراجها من العدم الى الوجود فكما نضيفين واعتبر هذا بالزكوة فان اداءها تسليم الدراهم مثلا الى الفقير والمؤدى نفس تلك الدراهم التي حصلت في يده واذا كان كذلك لا يستفاد من ظرفية المؤدى شرطية الاداء اذ لا يلزم من كون الشيء شرطيا ان يكون شرطا لغيره على ان لا نسلم انه يلزم من كون الشيء المعين ظرفا لشيء ان يكون شرطا لوجوده كالوعاء ظرف لما فيه وليس يت شرط له لانه يوجد بدون هذا الظرف * ثم الغرض من ايراد هذه الجملة الثلاث بيان ما وقع به الاشتراك والامتنياز لوقت الصلوة والصوم فامتياز وقت الصلوة عن وقت الصوم بكونه ظرفا واشتركا في كون كل واحد منهما شرطا للاداء وسببا لوجوب فيكون في قوله وشرطا للاداء فائدة عظيمة قوله (الا ترى انه يفضل عن الاداء) يعني اذا امكن في الاداء على القدر المفروض يفضل الوقت من الاداء ولو اطاله ركنانه مضى الوقت قبل تمام الاداء وكذا يجوز الاداء في اى جزء شاء من اجزاء الوقت ولو كان معيارا لما جاز قسيت به ظرف لا معيار * وتفسير الظرف ههنا ان يكون الفعل واقعا فيه ولا يكون مقدرا به وتفسير المعيار ان يكون الفعل المأمورة واقعا فيه ومقدرا به فيزداد وينقص بازيدان الوقت وانقاصه كالكيل في المكيلات فكان قوله ظرفا محضا احترازا عن المعيار فانه ظرف ولكنه ليس بمحض ولهذا كده بقوله لا معيارا قوله (فكان شرطا) لان فعل الصلوة لا يختلف بالابتنان به في الوقت وخارج الوقت من حيث الصورة والمعنى فلم ان التفاوت انما وقع باعتبار الوقت حتى سمي احدهما اداء والاخر قضاء قوله (والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت) فان الاداء في الوقت الصحيح كامل وفي الوقت الناقص ناقص وان وجد جميع شرائطه وتغيره بتغير الوقت علامة كون الوقت سببا له كالباع لما كان سببا للملك تغير الملك بتغيره حتى لو كان البيع صحيحا كان الملك صحيحا ولو كان فاسدا كان الملك فاسدا حتى ظهر اثره في حل الوطى وثبوت الشفعة وغيرهما على ما عرف في فروع الفقه * ولا يقال يجوز ان يكون اختلاف صفة الاداء باختلاف صفة الوقت لكونه نظرا لكونه سببا كما في صوم يوم النحر كيف والوقت ليس بسبب للاداء بل السبب فيه الخطاب فلا يصح هذا الاستدلال * لانا نقول الاصل هو اختلاف الحكم باختلاف

باب

تقسيم المأمورة في حكم الوقت العبادات نوعان مطلق وموقفة اما المطلق فنوع واحد واما الموقفة فانواع نوع جعل الوقت نظرا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا لوجوب وهو وقت الصلوة الا ترى انه يفضل عن الاداء فكان نظرا لا معيارا والاداء يفوت بفواته فكان شرطا والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت

ويفسد التعجيل قبله فكان مبدءاً وهذا القسم اربعة ﴿ ٢١٤ ﴾ انواع نوع منها ما يضاف الى الجزء

السبب فيحمل عليه ما لم يقم دليل يصرفه عنه * ولان المراد من اختلاف الاداء اختلاف
الواجب في الذمة فانه يجب كاملاً وناقصاً بكمال الوقت ونقصانه ووجوب الاداء وان كان
بالخطاب ولكنه ليس الاتسليم ذلك الواجب الذي ثبت بالسبب في الذمة فيختلف ايضا باختلاف
الواجب فبين ان الاستدلال صحيح قوله (ويفسد التعجيل قبله) دليل آخر على سببية
الوقت * ولا يقال لا يصلح هذا دليلاً على السببية لان التعجيل كما لا يجوز قبل السبب
لا يجوز قبل الشرط ايضاً كالصلوة قبل الطهارة * لاننا نقول ذلك اذا لم يوجد قرينه ترجح
احداً للآخرين وقد وجد ههنا ما يدل على ان الفساد لعدم السبب وهو الدليل السابق وهو
تغير الاداء بتغير الوقت اذا المشروط لا يختلف باختلاف صفة الشرط فتعين ان الفساد لعدم
السبب لعدم الشرط فصلح دليلاً على السببية * وهذا كالمشترك لا يصلح دليلاً على احد
مفهوميه عينا من غير قرينة فاذا انضمت اليه قرينة ترجح احدهم فهو مبدى صلح دليلاً عليه قوله
(وهذا القسم) اي الوقت الذي هو ظرف بالنظر الى كونه سبباً اربعة انواع فكان هذا في
الحقيقة تقسيم السببية لانتفاسه ما يضاف اي سببية تضاف الى الجزء الاول اي فيما اذا دى في اول
الوقت * الى ما يلي ابتداء الشروع اي فيما اذا لم يؤد في اول الوقت * ما يضاف الى الجزء الناقص
عند ضيق الوقت وفساده اي فيما اذا اصر العصر الى وقت الاحرار وقوله وفساده تفسير لضيق
الوقت وانما فسر به لانه بما يظن ان الجزء الاخير من وقت كل صلوة ناقص ففسده بقوله وفساده
دفعاً لهذا الوهم * ما يضاف الى جلة الوقت اي فيما اذا كانت الاداء في الوقت * ودلالة كون الوقت سبباً
يعني ما ذكرناه هو علامة سببية الوقت فاما الدليل على سببيته فذكر في موضعه وهو باب
بيان اسباب الشرايع قوله (والاصل في انواع القسم الاول) اي القسم الذي هو ظرف
واراد بالانواع الثلاثة الاولى دون النوع الاخير لاننا لا نحتاج فيه الى جعل الجزء سبباً * لان
ذلك اي جعل كل الوقت سبباً يوجب تأخير الاداء عن وقته او تقديمه على سببه لانه لا بد من
رعاية معنى السببية ومعنى الظرفية فلوروعى فيه معنى السببية يلزم منه تأخير الاداء عن
الوقت وفيه ابطال معنى الظرفية والشرطية المنصوص عليهما بقوله تعالى * ان الصلوة كانت
على المؤمنين كتاباً موقوتاً * ولوروعى معنى الظرفية يلزم منه تقديم الحكم على سببه وهو
يمنع بدلالة العقل واذا لم يمكن ان يجعل كل الوقت سبباً ولا بد من اعتبار معنى السببية وجب
ان يجعل البعض سبباً ضرورة * ولا يقال لا يجب ذلك لانه يمكن ان يجعل مطلق الوقت
سبباً والمطلق مغاير لكل والبعض * لاننا نقول لا يمكن ذلك لان في الاطلاق يدخل الكل
والبعض فيلزم ان يصح جعل الكل سبباً من حيث هو مطلق الوقت وقدينا ان ذلك لا يجوز
فتبين انه لا بد من تقييده بالبعض * ولانه لا بد من تعيين السبب ولا يمكن ذلك في مطلق الوقت
* ثم لما لم يكن البعض سبباً يلزم ان يكون سابقاً على الاداء ليقع الاداء بعده * ولما لم
يكن به الكل جزءاً مقدراً اي مقدار معلوم يمكن ترجمه على سائر الاجزاء مثل الربع والخمس
والشروع ونحوه لعدم الدليل عليه وفساد الترجيح بلا مرجح وجب الاقتصار على الادنى

الاول والثاني ما
يضاف الى ما يلي ابتداء
الشروع من سائر
اجزاء الوقت ونوع
آخر ما يضاف الى
الجزء الناقص عند
ضيق الوقت وفساده
والنوع الرابع ما
يضاف الى جلة
الوقت ودلالة كون
الوقت سبباً ذكره
في موضعه ان شاء الله
تعالى والقسم الثاني
من الموقته ما جعل
الوقت معياراً له وسبباً
لوجوبه وذلك مثل
شهر رمضان والقسم
الثالث ما جعل الوقت
معياراً له ولم يجعل
سبباً مثل اوقات صيام
الكفارة والتذوق
والاصل في انواع
القسم الاول من المو
قت ان الوقت لا يجعل
سبباً لوجوبها وظرفاً
لادائها لم يستقم ان
يكون كل الوقت
سبباً لان ذلك يوجب
تأخير الاداء عن وقته
او تقديمه على سببه
فوجب ان يجعل
بعضه سبباً وهو ما

يسبق الاداء حتى يقع

الاداء، بمد سببه وليس بمد الكل جزءاً مقدراً فوجب الاقتصار على الادنى (وهو)

ولهذا قالوا في الكافر

إذا أدرك الجزء
الآخر بعدما أسلم
لزمه فرض الوقت
وقد قال محمد رحمه
الله في نوادر الصلوة
في مسألة الحائض إذا
ظهرت وأيامها
عشرة أن الصلوة
تليها إذا أدركت شيئاً
من الوقت قليلاً كان
ذلك أو كثيراً وإذا
ثبت هذا كان الجزء
السابق أولى أن
يجعل سبباً لعدم
ما يراه وبدليل
أن الأداء بعد الجزء
الأول صحيح ولو لا
أنه سبب لما صح وما
صار الجزء الأول
سبباً فأد الوجوب
بنفسه وأد صحة
الأداء لكنه لم يوجب
الأداء للحال لأن
الوجوب جبر من
الله تعالى بلاختيار
من العبد ثم ليس من
ضرورة الوجوب
تعجيل الأداء بل
الأداء متأخراً إلى
الطلب كتمن المبيع
ومهر النكاح يجان
بالمقد ووجوب
الأداء متأخر إلى
المطالبة وهو المطلوب
لصحة سببه لا بالمطالبة

وهو الجزء الذي لا يجزئ من الزمان إذ هو مراد بكل حال ولا دليل على الزائد عليه فتعين السببية
ولهذا لو أدى بدمضى جزء من الوقت جاز قوله (ولهذا) أي ولكون السببية مقتضرة
على الجزء الأدنى قالوا أي أصحابنا الثلاثة والشافعي وأصحابه رحمه الله أن الكافر إذا أسلم
وقد بقى جزء واحد من الوقت لزمه فرض الوقت أي قضاءه لوجود السبب حال صيرورته
أهلاً للوجوب * فوجدنا محمد في نوادر الصلوة أراد به النوادر التي رواها أبو سليمان عنه
فذكر فيها امرأة أيام أقرائها عشرة فأنقطع الدم عنها وعليها من الوقت شيء قليل أو كثير فبطل
قضاء تلك الصلوة وإنما خص محمد رحمه الله بالذكر وإن كان هذا قولهم جميعاً باعتبار التصنيف
وهذا النوع من الاستدلال إنما يكون لاثبات المذهب أو لبيان تأثير الأصل ولا يكون لاثبات
الأصل لأنه لا يستقيم إثبات الأصل بالفرع وما ذكره هنا من القسم الأول قوله (وإذا ثبت هذا)
أي وجوب الاقتصار على الجزء الأدنى بما ذكرنا من الدليل * كان الجزء السابق أولى
بالسببية أي حال وجوده لعدم ما يراه إذا المعلوم لا يعارض الوجود قوله (فإذا وجوب
بنفسه) أي فإذا الجزء الأول الوجوب بنفسه من غير أن يحتاج إلى الضمان شيء آخر إليه أو من
غير أن يتوقف على الاستطاعة لأن السبب لما وجد في حق الأهل ولم يوجد مانع ظهر تأثيره لا
محالة ويجوز أن يكون الباء زائدة والضمير راجعاً إلى الوجوب أي فأد نفس الوجوب
ويؤيده ما ذكر في بعض النسخ فأد الوجوب نفسه والمراد منه أن ثبت معنى في الذمة فيفيد
صحة الأداء ولا يأنتم بتركه قبل الطلب * قال صدر الإسلام أبو اليسر نفس الوجوب اشتغال
الذمة بالواجب كالصبي إذا تلف مال إنسان يشتغل ذمته بوجوب القيمة ولا يجب عليه الأداء
بل يجب على وليه وكذا الفصاح يجب على القاتل ولا يجب عليه أداء الواجب وهو القصاص
وإنما يجب عليه تسليم النفس إذا طلب من له القصاص بتسليم النفس لاستيفاء القصاص * ثم
قال الوجوب أمر حكيم والأمر الحكمي يعرف بالحكم وحكمه أنه إذا أدى ما في ذمته يقع
واجباً قوله (وأد صحة الأداء) لأن الوجوب لما ثبت كان جواز الأداء من ضروراته
على ما عليه عامة الفقهاء والمتكلمين فإن الوجوب يفيد جواز الأداء عندهم * لكنه أي لكن
السبب أو نفس الوجوب لا يوجب الأداء للحال * وقوله لأن الوجوب يجوز أن يكون دليلاً
على قوله لا يوجب الأداء للحال ويأنه أن الوجوب ثبت جبراً من الله تعالى بلاختيار من
العبد والوجوب بلاختيار منه في مباشرة مبه لا يوجب الأداء للحال كسبب هبته الرياح
والقته في حجر إنسان دخل في مهدته حتى صحت مطالبة صاحبه إياه * ولكن لا يجب التسليم
قبل الطلب حتى لو هلك قبل الطلب لا يجب عليه شيء لأن حصوله في يده كان بغير صنعه فكذا
هذا بخلاف القسبة فإنه مختار متعد في مباشرة سبب الضمان فيجب التسليم قبل الطلب إلا أنه
للتعدي * ويجوز أن يكون قوله لأن الوجوب دليلاً على ثبوت نفس الوجوب بوجوه نفس
السبب وقوله وليس من ضرورة الوجوب دليلاً على أن الوجوب لا يوجب الأداء للحال
فيكون المجموع دليلاً على المجموع * وتقريره أن الوجوب لا يتوقف على اختيار العبد وقدرته
فإنما الوجوب ليس بالاجتناب

توقف حقيقة الفعل عليه بل يثبت جبراً عند وجود سببه بلا اختيار منه وقد وجد السبب
ههنا فثبت الوجوب شاء العبد أو أبى ولكن لا يثبت به وجوب الاداء * لانه ليس من ضرورة
الوجوب في الذمة تعجيل الاداء اى تعجل وجوب الاداء فانه يتفك عنه كفى فمن البيع ومهر
النكاح اى الثمن والمهر الثابت بهما يجب ان بالمقد اى عقد البيع والنكاح لا متناع تخلو البيع
عن الثمن والنكاح عن المهر ووجوب الاداء فيهما يتأخر الى المطالبة حتى لو كان البيع باجل
يجب الثمن في الحال ويتأخر المطالبة الى حلول الاجل وكفى صوم شهر رمضان في حق
المسافر يثبت نفس الوجوب في حقه ويعدم وجوب الاداء في الحال واذا كان كذلك لا يثبت
نفس الوجوب وجوب الاداء للحال بل يتأخر الى وجود دليله وهو الطلب ولم يوجد ههنا
لان الشرع خيره في وقت الاداء اى فوض اليه تعيين الجزء الذى يؤدى فيه بالفعل لانه انما
طالبه بالاداء في كل الوقت لافى جزء معين واذا لم يتعين بقى العبد مخيراً في الاداء في اى جزء
شاء لكن بشرط ان لا يفوت عن الوقت ولهذا يتعين وجوب الاداء في اخر الوقت لتحقيق
المطالبة فيه قوله (واما الوجوب) متصل بقوله وجوب الاداء يتأخر الى المطالبة يعنى
الوجوب يثبت بناء على صحة السبب الذى هو علامة ايجاب الله تعالى علينا بالخطاب بل
يثبت به مطالبة الواجب بالسبب قوله (ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل) اى
ولما ذكرنا ان نفس الوجوب يتفصل عن وجوب الاداء قلنا الاستطاعة التى هى سلامة الآلات
مقارنة للفعل اى مشروطة لوجود الفعل لان نفس الوجوب فانه يثبت في حق العاجز كالنائم
والنمى عليه وان لم يثبت وجوب الاداء في حقه لعدم القدرة فثبت ان الوجوب يتفك عن
وجوب الاداء * وذكر الشيخ في نسخة له في اصول الفقه ان السبب موجب وهو جبرى لا يعتمد
القدرة اذ هى شرط في الفعل الاختيارى لافى الجبرى ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل
لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبري ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية على ما عرف
اما قبل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل لا مع الخطاب وقيل معناه ولهذا
كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اى لاجل ما ذكرنا من المعنى وهو ان نفس الوجوب لا يقتصر
الى فعل المكلف وقدرته كانت الاستطاعة مقارنة للفعل فكما ان نفس الوجوب لا يقتصر الى فعل
المكلف وقدرته كذلك وجوب الاداء لا يقتصر الى وجود الفعل والقدرة الحقيقية لان القدرة
الحقيقية مقارنة لفعل نفس الوجوب يتفصل عن وجوب الاداء كذلك وجوب الاداء يتفصل
عن وجود نفس الفعل والقدرة الحقيقية لان الوجود من وجوب الاداء غير مراد عندنا هل
السنة والجماعة اذ لو كان مراد التوحيد الايمان من جميع الكفرة لانه يستحيل تخلف المراد عن
ارادة الله تعالى لانه صمى واضطرار والله تعالى متعال عنه والكفار كلهم مخاطبون بالايمان
ولم يوجد الايمان منهم حال كفرهم وكذلك العبادات المفروضة على المؤمنين فانهم مخاطبون بها
ثم قد لا توجد فثبت ان وجود الفعل غير مراد من وجود الخطاب فحصل من هذا كله اشياء ثلاثة
نفس الوجوب ووجوب الاداء ووجود الفعل فنفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب

ولهذا كانت
الاستطاعة مقارنة
لفعل وهو كثوب
هبت به الریح في
دار انسان لا يجب
عليه تسليحه الا بالطلب
وفي مسئلتنا لم يوجد
المطالبة بدلالة ان
الشرع خيره في
وقت الاداء فلا
يلزمه الاداء الا ان
يسقط خياره بضيق
الوقت ولهذا قلنا
اذا مات قبل آخر
الوقت لاشئ عليه
وهو كالنائم والنمى
عليه اذ امر عليهما
جميع وقت الصلوة
وجب الاصل
وترأخى وجوب
الاداء والخطاب
فكذلك عن الجزء
الاول

وجود الفعل بإرادة الله تعالى لكن عدم الفعل من العبد بعد توجه الخطاب لعدم إرادة الله تعالى
 إياه لا يكون حجة للعبد لأن ذلك صيب عنه فكان العبد ملزماً ومحجوباً عليه بعد توجه
 الخطاب عليه لأن وجوب الأداء بالخطاب إنما يكون عند سلامة الآلات وصحة الأسباب
 والتكليف يعتمد هذه القدرة لأن الله تعالى أجرى المادة بتخلق القدرة الحقيقية عند إرادة
 العبد الفعل أو مباشرته إياه ووجود الفعل يشترط في هذه القدرة الحقيقية فكان قوله ولهذا
 كانت الاستطاعة مقارنة لفعل متصلاً بقوله ليس من ضرورة الوجوب فصل الأداء لأن
 الاستطاعة مقارنة للفعل الذي يوجد من المكلف فلو كان نفس الوجوب يوجب تعجيل الأداء
 كانت الاستطاعة مقارنة لنفس الوجوب كذا ذكر بعض الشارحين * وحاصله أنه حل
 الاستطاعة على حقيقة القدرة لأعلى سلامة الآلات وحل قوله تعجل الأداء على حقيقته
 بمعنى ليس من ضرورة الوجوب أن يوجد الفعل مقارنة له ومتصلاً به ولهذا لا يكون الفعل
 غير متصل بالوجوب كانت الاستطاعة مقارنة لفعل لا مقارنة للوجوب ولو كان تعجيل الأداء
 من ضرورة الوجوب لكانت مقارنة للوجوب لا لقران الفعل الذي هو المحتاج إلى القدرة به
 * ولكن لا يتعلق لهذا الوجه بالمطلوب وهو تأخر وجوب الأداء من نفس الوجوب كما ترى
 إذ لا يلزم من هذا انتقير تأخر وجوب الأداء من نفس الوجوب * وقيل معناه إذا ما اقتضت
 الاستطاعة مقارنة لفعل لا سابقة عليه احترازاً عن تكليف العاجز وتحقيق الفعل بالقدرة
 فإنها لو كانت مقدمة على الفعل كانت عداوة وجود الفعل لاستحالة بقائها معرضاً إلى
 الزمان الثاني فيكون الفعل واقفاً من لا قدرته ولو تصور الفعل بالقدرة لم يكن لاشتراطها
 في التكليف فائدة ولصح تكليف العاجز وهو خلاف النص والعقل ثبت أن القول بمقارنة
 القدرة مع الفعل للاحتراز عن تكليف العاجز لم يأت تأخر وجوب الأداء من نفس الوجوب
 مع أن نفس الوجوب قد ثبت جبراً بلا اختيار العبد أي ثبت عند العجز وعدم القدرة على
 اختيار الفعل بدليل وجوب الصلوة على النائم والغنى عليه لم يمتنع تكليف العاجز الذي
 احترازاً عنه في مشكلة الاستطاعة * وهذا وجه حسن ولكن لا يتقاده سوق الكلام إذ ليس
 لاسم الإشارة فيه مرجع لعدم تقدم ذكر تكليف العاجز بالإضمار وهو أن يقال ليس من
 ضرورة الوجوب تعجيل الأداء أي وجوب الأداء إذ لو كان ذلك من ضرورة تعجيل تكليف
 العاجز * وهو غير جائز * ولهذا أي ولعدم جواز تكليف العاجز كانت الاستطاعة كذا *
 فالوجه الأول أن لم يخل من تعجل أيضاً قوله (وهو كشوب) أي ما ذكرنا من تحقق
 الوجوب وتأخر وجوب الأداء نظير ثوب هبت به الريح أي هاجت وتارت به وإنما ذكر هذا
 بعدما استوضح كلامه بنظيرين وهما البيع والنكاح لأنه أوفق وأشد بمرامه إذ لا اختيار له
 في مباشرة هذا السبب وتحقيق الوجوب كالاختيار له في وجود الوقت وثوب الوجوب به
 فالبيع والنكاح فله في مباشرتهما اختيار تام قوله (وفي مستثنى لم يوجد المطالبة) أي على
 وجه يأنهم يتركه في أول الوقت وإنما يتحقق المطالبة في آخر الوقت لأجله ولأية التأخير

الى آخر الوقت والتأخير بنا في المطالبة فاذا ضاق الوقت فقد انتهت التخيير فتح يجب عليه الاداء
لتحقيق المطالبة * ولا يلزم عليه ما اذا حال الحول على النصاب فانه يصير مطالبا بالاداء مع
انه مخيره حتى لو هلك النصاب سقطت عنه الزكوة فثبت ان التخيير لا بنا في المطالبة * لانا
لا نسلم ان المطالبة على الفور تحققت بل ثبتت بصفة التراخي بشرط ان لا يفوته عن العمر على ما
صرف وفي آخر اجزاء العمر تعين المطالبة كما في آخر اجزاء الوقت ههنا كذا قيل قوله (ولهذا قلنا)
تأثير المذهب اى ولان الاداء لما يلزمه عندنا قلنا اذا مات قبل آخر الوقت لاشئ عليه * ثم
استدل على انعكاس وجوب الاداء عن نفس الوجوب بمسئلة بجمع عليها فقال وهو اى تراخى
وجوب الاداء عن الوجوب في اول الوقت نظير تراخى وجوب الاداء عن النائم والمغمى عليه
اذا امر عليهم جميع وقت الصلوة ولم يزد الاغناء على يوم وليلة حيث ثبت اصل الوجوب
ولهذا وجب القضاء عليهما وتراخى وجوب الاداء لعدم اهلية الخطاب بزوال الفهم (فان
قيل) السببية ثبتت بالخطاب ايضا فان قبل ورود الشرع لم يكن السببية ثابتة للوقت فلا
يتصور ثبوتها في حق من لا يخاطب (قلنا) بالخطاب عرف ان الشرع جعل الوقت سببا بعد
ذلك يفتى بالوجوب في حق كل اهل ثبت السبب في حقه ولا يشترط خطاب كل فرد لصيرورة
السبب في حقه سيما لان العلم بالوجوب كالمسبب بشرط ثبوته جبرا فكذا ينسب الوجوب بل
الحاجة في الجملة تقع الى جعل الشرع اياه سببا ولا يشترط علم كل فرد بل اذا عرف الفقيه
بالسببية يفتى بالوجوب في حق كل من ثبت السبب في حقه علم بذلك ولم يعلم الا ترى ان الزكوة
تجب عليه ولا شك في تعلق الوجوب هناك بالسبب ولم يشترط علم كل شخص بذلك وكذلك
الاتلاف جعل سببا للضمان والتكاح للمحل والبيع للملك وكل ذلك ثابت في حق الصبيان
والجنان وان لم يثبت الخطاب في حقهم كذا ذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله في طريقته
(فان قيل) كيف يصح هذا الاستدلال وقد ثبت ان القضاء لا يجب الابد وجوب الاداء
لانه خلف عنه والخلف لا يثبت الابد ثبوت الاصل وقد تعلمت في اثبات وجوب الاداء في
حق الكافر اذا اسلم في الجزء الاخير ونظائره لا يجب القضاء كما مر الكلام مع زفر رحمه الله
في الباب المتقدم وههنا وجب القضاء بالاجاع فمع وجوبه تعذر القول بانتفاء وجوب الاداء عنهما
يؤيد ما ان القضاء لا يجب الا بما يجب به الاداء والاداء لا يجب الا بالخطاب فوجب ههنا ما سقط
القضاء لعدم وجوب الاداء وهو خلاف الاجاع او وجوب الاداء قبل الانتباه والافاقة وح
لا يصح الاستدلال (قلنا) قد ذكرنا فيما تقدم ان وجوب الاداء على نوعين نوع يكون الفعل
فيه بنفسه مطلوبا من المكلف حتى يأنم فيه بترك الفعل ولا بد فيه من استطاعة سلامة الآلات ونوع
لا يكون فعل الاداء فيه مطلوبا حتى يأنم فيه بترك الاداء بل المطلوب ثبوت خلفه وهو القضاء
ويكتفي فيه بتصور ثبوت الاستطاعة ولا يشترط حقيقة الاستطاعة في مسألة النائم والمغمى عليه
وجوب الاداء بمعنى كون الفعل فيه مطلوبا على وجه يأنم بتركه لم يوجد لفوات شرطه وهو استطاعة
سلامة الآلات فاما وجوب الاداء على وجه يصلح وسيلة الى وجوب القضاء ولا يكون الفعل فيه
مقصودا فوجوده لوجود شرطه وهو تصور حدوث الاستطاعة بالانتباه والافاقة فوجب

القضاء بناء على هذا النوع من الوجوب وعدم الائتم بناء على انتفاء النوع الاول فهذا هو التخرج على الطريقة المذكورة في هذا الكتاب * ويؤيده ما ذكر الشيخ في شرح المبسوط ان تصور القدرة كاف في وجوب الاداء في الجملة لينعقد السبب سببا في حق الخلف قائما مقام الاداء لانه لو لم يكن الاصل متصور الصار الخلف في حق كونه حكما للسبب اصلا وهو باطل فلا بد من احتماله وتصوره ليحصل في الاصل كانه هو الاصل تقديره ودلالة ان التصور كاف لوجوب القضاء ان القضاء يجب على النائم والمنعم عليه اذا اتبه وافاق ولا قدرة على الاداء لها حقيقة وانما يجب القضاء لما قلنا من الاحتمال * وذكر بعض العلماء ان القضاء مبني على نفس الوجوب دون وجوب الاداء يعني به ان الوجوب اذا ثبت في الذمة فاما ان يكون مفضيا الى وجوب الاداء او وجوب القضاء فان امكن ايجاب الاداء وجب القول به والاوجب الحكم بوجوب القضاء وليس بشرط لوجوب القضاء ان يكون وجوب الاداء ثابتا ولا ثم يجب القضاء لفواته بل الشرط ان يصلح السبب الموجب لافضائه الى وجوب الاداء في نفس الامر فاذا امتنع وجوب الاداء لمانع ظهر وجوب القضاء فهذا هو معنى الخلفية بين الاداء والقضاء فعلى هذا لا يحتاج الى اثبات وجوب الاداء لوجوب القضاء لان السبب الموجب وهو الوقت يصلح للافضاء الى وجوب الاداء في نفس الامر كافي في حق المستيقظ والمفتيق فيصلح ان يكون مفضيا الى القضاء فلا بد من قوله (فتبين ان الوجوب باول الجزء) اي باول جزء من الوقت واللام لتحسين الكلام كافي قوله ولقد امر على الشيرازي او بدل من الاضافة قوله (خلافا لبعض مشايخنا) نفي لقول مشايخ العراق من اصحابنا حيث قالوا الوجوب يتعلق بآخر الوقت وقوله ان الخطاب بالاداء لا يتجمل نفي لقول الشافعي رحمه الله ان الوجوب ووجوب الاداء عبارة عن معنى واحد في العبادات البدنية فتبين كل فصل على حدة * اما الفصل الاول فنقول الواجب اذا تعلق بوقت يفضل عن ادائه يسمى واجبا موسعا كما يسمى ذلك الوقت ظرفا وهذا عند الجمهور من اصحابنا واصحاب الشافعي وعامة المتكلمين ومعنى التوسع ان جميع اجزاء الوقت وقت لادائه فيما يرجع الى سقوط الفرض ويجوز له التأخير عن اول الوقت الى ان يتضيق بان يعلم انه لو اخره ففاته الاداء فحرم عليه التأخير * وانكر بعض العلماء التوسع في الوجوب وقال انه ينافي الوجوب لان الواجب لا يسع تركه وما عقب عليه والقول بالتوسع فيه يوجب ان يجوز تركه ولا يعاقب عليه وهذا جمع بين المتنافيين * ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم الوجوب يتعلق باول الوقت فان اخره فهو قضاء وهو قول بعض اصحاب الشافعي وقال بعضهم انه يتعلق بآخره وهو قول بعض اصحابنا العراقيين فان قدمه فهو نفل يمنع لزوم الفرض عند بعضهم وموقوف على ما يظهر من حاله عند آخرين فان بقي اهلا للوجوب كان المؤدى واجبا وان لم يبق كذلك كان نفلا * فنجعل الوجوب متعلقا باول الوقت قال الواجب الوقت لا ينتظر لوجوبه بعد استكمال شرائطه سوى دخول الوقت فمما انه متعلق به فكما في سائر الاحكام مع اسبابها واذا ثبت الوجوب باول الوقت لم يجوز ان يكون متعلقا بعبده لما ذكرنا من امتناع التوسع * وقاعدة التوقيت على هذا القول انه

وتبين ان الوجوب
يحصل باول الجزء
خلافا لبعض مشايخنا
وان الخطاب بالاداء
لا يتجمل خلافا
لشافعي رحمه الله

لواني بالفعل فيما بقي من الوقت يصلح ان يكون قضاء بخلاف الصوم اذا فاتت عن اول اوقاته بان
اكل او شرب بعد الصبح فانه لا يكون الامساك فيما بقي قضاء * ووجه ما ذهب اليه العراقيون
انه لما جازله التأخير الى ان يتضيق الوقت وامتنع التوسع لما ذكرنا كان الوجوب متعلقا بآخره *
ثم المؤدى قبله اما ان يكون نفلا كما قال البعض لانه متمكن من الترك في اول الوقت لا الى بدل
واثم وهذا حد النفل الا ان المطلوب يحصل بادائه وهو اظهار فضيلة الوقت فيمنع لزوم
الفرض كن توضا قبل دخول الوقت يقع نفلا لانه انما يجب للصلوة فاما يحضر وقتها
لا يوصف بالوجوب ومع هذا يمنع لزوم الفرض بعد دخول الوقت * واما ان يكون
موقوفا كالزكاة المعجلة قبل الحول فانه اذا عجل شاة من اربعين شاة الى الساعى ثم تم الحول
وفي يده ثمان وثلاثون له ان يسترد المدفوع ان كان قائما وان كان الساعى تصدق به كان
تطوعا ولو تم الحول وفي يده تسع وثلاثون كان المؤدى زكاة وكالجزء الاول من الصلوة فانه
لا يوصف بالوجوب ما لم يتصل بباقي اجزاء الصلوة فان اتصل بمجموعها يوصف بالوجوب
والانفلا * وتمسك الجمهور بالنصوص والاجماع * فان قوله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس
الى غسق الليل * وقول جبرائيل للنبي عليهما السلام في حديث الامامة ما بين هذين وقت لك
ولا تمك * وقول النبي صلى الله عليه وسلم * ان للصلوة اولاً واخراً اى لوقتها يتناول جميع
اجزاء الوقت ويدل على ان جميعها وقت الاداء الواجب وليس المراد تطبيق فعل الصلوة على
اول الوقت وآخره ولا فعلها في كل جزء بالاجماع فلم يبق الا انه ارى به ان كل جزء منه صالح
لوقوع الفعل فيه ويكون المكلف مخيراً في ايقاعه في اى جزء اراد ضرورة امتناع قسم آخر
فتبت ان التوسع ثابت شرعاً * وليس بممتنع عقلاً ايضا كما زعموا فان السيد اذا قال لعبد خط
هذا الثوب في ياض النهار اما في اوله او في وسطه او في آخره كيف ما اردت ففهما فعلت فقد
امتثلت ايجابى كان صحيحاً ولا يخلو اما ان يقال ما اوجب شيئاً اصلاً او اوجب مضيقاً وهما
محالان فلا يبقى الا ان يقال اوجب موسماً * وكذا الاجماع منعقد على ان الواجب انما يتأدى
بنية الظهر ولا يتأدى بنية النفل وبطلان النية ولو كان نفلاً كما زعم بعض العراقيين لتأدى بنية
النفل ولو كان موقوفاً كما زعم الباقر منهم لتأدى بطلان النية ولا ستوت فيه بنية النفل والفرض *
وقولهم قد وجد في المؤدى في اول الوقت حد النفل لانه لا عقاب على تركه فاسد لاننا نسلم ان
ذلك ترك بل هو تأخير ثبت باذن الشرع وكذا الاجماع منعقد على وجوب الصلوة على من
ادرك او اسلم او طهر في وسط الوقت او في آخره ولو كان الوجوب متعلقاً باول الوقت كما قاله
البعض لما وجبت الصلوة عليهم بعد فوات اول الوقت في حال الصبي والكفر والحجض
كالوقاات جميع الوقت في هذه الاحوال * وذكر القرأى رحمه الله ان الاقسام في الفعل ثلاثة
فعل يعاقب على تركه مطلقاً وهو الواجب وفعل لا يعاقب على تركه مطلقاً وهو الندب وفعل
يعاقب على تركه بالاضافة الى مجموع الوقت لكن لا يعاقب بالاضافة الى بعض اجزاء الوقت
وهذا قسم ثالث فيفتقر الى عبارة ثالثة وحقيقته لا تعدو الندب والوجوب قالوا لا يعاقب به

الواجب الموسع أو التنب الذي لا يسمع تركه وقد وجدنا الشرع يسمى هذا القسم واجبا بدليل انعقاد الاجماع على نية الفرض في ابتداء وقت الصلوة وعلى انه يثاب على فعله ثواب الفرض لا ثواب التنب فاذا اقسام الثلاثة لا ينكرها العقل والنزاع يرجع الى اللفظ واللفظ الذي ذكرناه اولى * واما الفصل الثاني فنقول وجوب الاداء منفصل عن نفس الوجوب عندنا خلافا للشافعي رحمه الله في العبادات البدنية * وفائدة الاختلاف تظهر في الرأى اذا حاضرت في آخر الوقت لا يلزم مهاقضاء تلك الصلوة عندنا لان وجوب الاداء لم يوجد عنده ان ادركت من اول الوقت مقدار ما نصلي فيه ثم حاضرت يلزمها قضاؤها قولا واحداً لتحقيق وجوب الاداء * وان ادركت اقل من ذلك فاصحابه يختلفون في وجوب القضاء والظاهر من مذهبه ان استقرار الوجوب بإمكان الاداء بعد وجود الوقت * وجه قوله ان الواجب في البدنيات ليس بالفعل لان الصلوة اسم لحركات وسكنات معلومة وهي فعل وكذا الصوم اسم للامساك عن المفطرات وهو فعل وليس معنى الاداء بالفعل والملم يكن بين الفعل والاداء واسطة كان وجوب الصلوة ووجوب الاداء عبارتين عن معنى واحد وهو لزوم اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود فلا معنى للفصل بين الوجوب ووجوب الاداء فيها بخلاف الحقوق المالية لان الواجب قبل الاداء مال معلوم فيمكن ان يوصف بالوجوب قبل وجوب الاداء كما في حقوق العباد * ونظيرهما الشراء مع الاستيجار فان بشراء العبد يثبت الملك ويتم السبب قبل فعل التسليم وبلاستيجار لا يثبت الملك في المنفعة قبل الاستيفاء لانها لا تتيق وتبين ولا يتصور تسليمها بعد وجودها بل يقترب التسليم بالوجود فاما تصير معقودا عليها مملوكا بالمقد عند الاستيفاء فكذلك في حقوق الله تعالى يفصل بين المالى والبدنى من هذا الوجه * ووجه ما ذهبنا اليه ان الوجوب حكم ايجاب الله تعالى علينا بسببه والواجب اسم للزمنه بالايجاب والاداء فعل العبد الذي يسقط الواجب عنه وهو بمنزلة رجل استأجر خياطاً ليخيط له هذا الثوب قبض ابراهم فيلزم الخياط فعل الخياطة بالمقد والاداء الخياطة نفسها وبها يقع تسليم ملزمه بالمقد فكان الفعل المسمى واجبا في الذمة غير الموجود مؤدى حالاً بالقبض * واعتبر بالنائم والغنى عليه فان هناك اصل الوجوب ثابت لما ذكرنا من وجوب القضاء بعد الانتباه والافاقة ووجوب الاداء غير ثابت لزوال الخطأ عن كمال تحقيقه وهذا يدل على المغايرة بين الامرين وان كان التمييز يتعذر بينهما بالعبارة * ولا يقال ذلك ابتداء عبادة يلزم بعد حدوث الاهلية بالانتباه والافاقة بخطاب جديد لان شرائط القضاء تراعى فيه كالتنية وغيره ولو كان ذلك ابتداء فرض الامر وعيت فيه شرائط القضاء بل كان ذلك اداء في نفسه كالمؤدى في الوقت لولا النوم والاعفاء * والذي يحقق هذا ان الوقت لو مضى على غير الاهل ثم حدثت الاهلية لما وجب القضاء بان كان كافراً او صديقاً في الوقت ثم حدثت الاهلية بالاسلام والبلوغ وحيث وجب ههنا مع الوجوب روعيت شرائط القضاء دلان الامر على ما بينا * وكذلك وجوب اصل الصوم ثابت في حق المسافر والمريض حتى لو صام المسافر عن الواجب صحح بالاجماع ووجوب الاداء مترشح الى حال الافاقة والصحة

حتى لو مات قبل الاقامة او الصحة لقي الله تعالى ولا شيء عليه * كذا في طريقة الشيخ ابي المعين
رحمه الله * وسيأتي بيان فساد فرقه في موضعه ان شاء الله عز وجل * ثم اعترض الشيخ ابي المعين
رحمه الله على هذه الطريقة فقال ماذا ذكرنا طريقة بعض مشايخنا وهي واهية بمر قبل هي فاسدة
لان اداء الصوم هو عين الصوم لا غيره فان الصوم فعل العبد ولا فعل له الا الاداء وهذا شيء
لا حاجة الى اثباته بالدليل الثبوت صحته في البداية * قال ثم يقول الصوم ما هو الامساك عن قضاء
الشهوتين نهارا لله تعالى ام غيره فان قال غيره بان بهته ومكابرته اكل منصف وان قال هو الامساك
فقول الامساك فعلك ام هو معنى وراء فعلك فان قال هو معنى وراء فعلك فيقال اوجد بفعلك
ام بغير فعلك فان قال يوجد بغير فعلك فقد جعل الصوم مما يوجد بفعل العبد واختياره وذا فاسد
وان قال يوجد بفعلك فيقال له باي فعل يوجد وما ذلك الفعل الذي يوجد به الامساك الذي هو
صوم ولا يدل له الى بيان ذلك * ثم يقال له ما الفرق بينك وبين قول القائل الضرب ليس بفعل
للرجل ولكنه يوجد بفعله وكذا الجلوس والقيام والاكل والشرب وفي ارتكاب هذا خروج
عن المعارف ويجعل للضرورات * وان قال الامساك فعل فيقول اذا حصل منك الامساك فقد
حصل منك الفعل فالاذا فعل آخر هو فان قال نعم فاذا صار الصائم فاعلا بفعلين احدهما
الامساك والآخر اداء الامساك وكذا اكل فاعل فعل فاعلا كالاكل والشارب والقائم والقاعد
كان فاعلا فليكن احدهما ذلك الفعل والآخر اداؤه وهذه مكابرة عظيمة * ثم هذا الكلام
بناء على مذهب لابي الهذيل العلاف من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلوة والحج ليست
بحركات ولا سكون وهي معان تقارن الحركات والسكون حكى المذهب عنه ابو القاسم الكعبي
وهو مذهب لم يقدر ابو الهذيل تصويره فضلا عن تحقيقه وهو كقوله ان الكون معنى وراء
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق واراد تصويره فلم يقدر عليه فكذا ما نحن فيه فكان
القول يجعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء مبنيا على هذا المذهب فان الاداء هو حركات
وسكنات والصوم والصلوة والحج معان وراءها فيجب تلك المعاني وتشتغل الذمة بها ثم تحصل
عند وجود الحركات والسكنات او بها فكان التحرك والسكون من العبادات لها وتحصيلها
فمحصل هي بها او معهما ثم مع هذا هذه العبادات عنده افعال للعبد فكذا عنده هذا القائل هذه
العبادات افعال للعبد وهي معان وراء الاداء الذي هو من جنس الحركة والسكون فيجب بالاسباب
ثم بالامر يجب الحركات والسكون التي بها او معهما تحصل هذه العبادات الواجبة فكانت
الحركات والسكون التي هي اغيارها وهي من قرائنها اداؤها لحصولها بحصول الحركات
والسكون * فاما من يقول ان هذه العبادات هي هذه الحركات والسكون وهي بنفسها اداء فلا
يمكنه ان يجعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء لان المراد بوجوب الاصل وجوب هذه
الافعال وهي بانفسها اداء فلا يتصور ان لا يكون الاداء واجبا لان القول بعدم وجوب فعل مامع
وجوبه منافضة ظاهرة وذا لا يقوله من لعل * قال وقولهم ان من استأجر خيما لم يخطط له هذا
التوجه الى آخره كلام فاسد لان المحقود عليه هناك ما يحل بالشوب من آثار الخياطة التي هي فعله

وهو ما يحصل في الثوب من التركيب على صور مخصوصة فاما الفعل فليس بمعقود عليه بل هو ذريعة يتوصل بها الى المعقود عليه ويمكن بها التسليم للمعقود عليه وهو الواجب بالمعقود وتسليمه غيره فان التسليم وهو الفعل قائم بالخياط والمعقود عليه ما يصير مسلما بفعله في الثوب وهو حصول صفة التركيب على هيئة مخصوصة ولا شك ان ما يحصل بالفعل هو غير الفعل * بتحقيقه ان الخياطة فعل الخياط والمعقود عليه وهو التركيب الحاصل في الثوب ليس بفعله حقيقة لاستحالة فعل العبد فيما وراء حيزه بل هو فعل الله تعالى ولكنه يضاف الى العبد حكما لاجراء الله تعالى العادة بتخليقه تلك الصفة في الثوب عند مباشرة الخياطة فاما فيما نحن فيه فبخلافه لما بينا ان اداء الصوم ليس بغير الصوم والصوم فعل العبد والعبد هو الصائم كما انه هو المؤدى فاما التركيب الحاصل في الثوب فليس بفعله فانه ليس بمتركب بل المتركب هو الثوب ولو كانت صفة التركيب فعلا له لكان هو المتركب فدل ان بين الامرين تفاوتا عظيما * على ان من ساعده ان المعقود عليه الخياطة يقول هي الواجبة بنفسها وادائها بنفسها لا غيرها وجوبها بالعقد وجوب اداؤها لا غير بدلالة ما بينا ان اداء الفعل نفسه لا غير * وقولهم ان في حق النائم والمنمى عليه اصل الوجوب ثابت ووجوب الاداء منتف غير صحيح لما بينا ان الاداء هو نفس الصوم او الصلوة والقول بوجوب الشيء مع انتفاء وجوبه محال فاذا لانسلم وجوب اصل الصوم والصلوة عليه بل الوجوب عليه عند زوال الانغاء بخطاب مبتداء * من قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر * الآية والمنمى عليه مريض * ومن قوله عليه السلام * من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها والانغاء مثل النوم * قولهم هذا يسمى قضاء ولو كان ابتداء فرض لزمه لكان اداء قداما لافرق بين الاداء والقضاء بل هما لفظان متواليان على معنى واحد يقال قضيت الدين واديت وقضيت الصلوة واديتها على ان المقابلة بينهما ثابتة باصطلاح الفقهاء دون اقتضاء اللغة * قولهم يراعى فيه شرائط القضاء قلنا عند الخصم لافرق بين الاداء والقضاء في حق النية لافي الصوم ولا في الصلوة وانما يحتاج الى ان ينوى صوما وجب عليه عند زوال العذر ولو لا العذر وجب في الوقت المعين له شرعا وبهذا لا يتبين ان الصوم او الصلوة كانا يجبان في حالة سقما عن الانسان اداؤهما * وقولهم لو مضى الوقت على غير الامل ثم حدثت الالهية لما وجب عليه القضاء الى آخره فاسد ايضا لاننا بالدليل ان هذا محال والاشتغال باثبات المستحيل بما يتحامل انه دليل ضرب من السفه * على ان الشرع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو منمى عليه او نائم بعد زوال العذر ما كان يوجبه في الوقت لو لا العذر وفي باب الصبا والكفر ما فعل هكذا والامر لصاحب الشرع يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد * قال ولا نقول بتحقق وجوب اصل الصوم في حق المسافر والمريض وتأخرو وجوب الاداء لما بينا انه محال بل نقول ان هناك اوجب الله تعالى الصوم على العبد مغلقا باختياره الوقت تخفيفا منه على عباده ومرحمة عليهم فان اختيار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اضر الى حالتي الصحة والاقامة لم يكن الصوم واجبا عليه بل كان واجبا بعد الصحة والاقامة حتى

انه لو لم يدرك عدة من ايام اخربان مات من مرضه او في سفره يلقي الله تعالى ولا شيء عليه ولو ادرك بعض الايام دون البعض وجب عليه بقدر ما ادرك فاما ان يقول بوجوب الاصل دون وجوب الاداء فكلا * وهذا كله بخلاف الزكوة وسائر الواجبات المالية فان هناك الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال فيجب عند تحقق الاسباب الاموال في ذم الصبيان وجعل ذلك شرعا كالووضع عند الصبي مال معين فيجب على الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال وتقريرها عنه كالووضع في بيت الصبي مال وهذا لا يمكن تصويره في الافعال * هذا كلامه اورده بلفظه وحاصله منع المقابلة بين الوجوب ووجوب الاداء ودعوى استحالتها في الواجب البدني * والجواب ان الامر ليس على ما زعم فانا وان سلمنا ان الصوم او الصلوة هو الفعل واداء الصوم هو الفعل ايضا لكننا لا نسلم انهما واحد * وبانه ان لكل شيء من الاجسام والاعراض وجودا في الذهن ويدرك ذلك بالعقل ويسمى ماهية ووجودا في الخارج ويدرك ذلك بالحس نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجوب الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن وجوب اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك ان اخراجه من العدم الى الوجود غير ذلك التصور الموجود في الذهن وان كان مطابقا له ولهذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل هو باق على حاله * والبدني كاملا لا يفرق فان اصل الوجوب في المال عبارة عن لزوم مال متصور في الذمة ولزوم الاداء عبارة عن اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما يمكن في وسعه ذلك اقيم مال اخر من جنسه مقام ذلك المال الواجب في حق صحة الاداء والخروج عن المهددة وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها ثبت بما ذكرنا ان المقابلة بينهما ثابتة من غير استحالة والله اعلم قوله (ثم اذا انتقضى الجزء الاول فلم يؤد) اي لم يشرع في الاداء * انتقلت السببية الى الجزء الثاني * ثم كذلك تنتقل الى ما تنقل من السببية الى الثاني ينتقل الى اخر اجزاء الوقت جزأ جزأ * مثل انتقالها الى الثاني لانه لما ثبت ان كل الوقت ليس بسبب بل السبب جزء منه والباقي ظرف وشرط كان الجزء القائم اولى بالسببية من الجزء الفائت فيجعل القائم خلفا عن الفائت في كونه سببا الى ان يبلغ اخر الوقت فيصير ذلك الجزء هو السبب حينئذ على تقدير الشرع فيه فاذا لم يشرع فيه حتى خرج الوقت فالوجوب يضاف الى كل الوقت كذا في شرح التوقيم للمصنف رحمه الله * ولا يقال لاضرورية في نقل السببية وجعل القائم خلفا عن الفائت اذا الفوات لا يمنع من تقرير السببية كما اذا فات الوقت * لانا نقول دل على ذلك تغير الاحكام في السفر والاقامة والحيض والنفاس ونحوها بعد الجزء الاول فان السببية لو تقررت عليه لما تغيرت الاحكام بهذه العوارض بعد انقضائه كما لا يتغير بها بعد انقضاء الوقت * وانما لم يمنع تقرير السببية فوات الوقت لعدم ما يعارضه بعده وامامنا فالجزء الثاني يعارض الاول وهو وجوده بعد فوات الاول فكان اولى بالسببية قوله (لما ذكرنا من ضرورة تقدم السبب على وقت الاداء) يعني كان

ثم اذا انتقضى الجزء الاول فلم يؤد انتقلت السببية الى الجزء الثاني ثم كذلك ينتقل لما قلنا من ضرورة تقدم السبب على وقت الاداء وكان ما يلي الاداءه اولى لانه لما وجب نقل السببية من الجملة الى الاقل لم يجوز تقريره على ما سبق قبل الاداء لان ذلك يؤدى الى التخطي عن القليل بلا دليل

ضرورة كون السبب متقدما على وقت الاداء اي على الزمان الذي يقع فيه الاداء او جبت انتقال السببية من الكل الى الجزء فكذلك توجب انتقالها الى الثاني والثالث لان السبب انما يكون متقدما بصفة الاتصال بالسبب لا بصفة الانفصال اذا انفصل بعارض وصفة الاتصال لا تثبت الا بالانتقال الى ما بعد الجزء الاول فكان هذا الانتقال من ضرورات التقديم ايضا كالانتقال الاول قوله (وكان مايلي الاداء به اولى) كانه جواب سؤال يرد عليه وهو ان يقال لان سلم تحقق الضرورة في الانتقال الى ما بعد الجزء الاول لانه امكن ان يجعل جميع ما تقدم على الاداء من اجزاء الوقت سببا لحصول المقصود به وهو تقدم السبب مع صفة الاتصال بالسبب فقال مايلي الاداء به اولى اي الجزء المتصل بالاداء بنفسه اولى بالسببية من جميع الاجزاء المتقدمة لانه لما وجب نقل السببية عن كل الوقت الى الجزء الاخير لما ذكرنا من الدليل * لم يجوز تقديره اي لم يجوز اثبات معنى السببية لجميع الاجزاء المتقدمة على الاداء * لان ذلك يؤدي الى الخطي اي التجاوز * عن القليل وهو الجزء المتصل بالاداء بلا دليل * بوجب ذلك لان الدليل انما يدل على ان الكل سبب او الجزء الاخير سبب فاثبات السببية لما وراء الكل والاخرى يكون اثباتا بلا دليل واذا كان كذلك كانت الضرورة في الانتقال الى الثاني والثالث باقية (فان قيل لاضرورة في الانتقال الى ما بعد الجزء الاول لان حكم السبب الوجوب في الذمة لا حقيقة الاداء وقد ثبت الوجوب بالجزء الاول متصلا به فلا حاجة الى انتقال السببية عنه (قلنا) الامر كذلك لان الاداء لما كان بناء على ذلك السبب لانه اداء ذلك الواجب كان من نتيجة ذلك السبب ايضا فيجب ان يكون متصلا به وكذلك الحكم في البيع ايضا لان البيع باق حكما الى زمان الاداء شرعا اذا العقود والترعية موصوفة بالبقاء على ما عرف فيثبت الاتصال بينه وبين الاداء الذي هو حكمه فاما الجزء الاول ههنا فقد انقضى حقيقة وكذا حكما لانه لا ضرورة في ابقائه حكما لان امثاله التي تصلح للسببية توجد بعده فلا يثبت الاتصال فلها دعت الضرورة الى الانتقال * وذكر في بعض الشروح ان معنى قوله وكان مايلي الاداء به اولى ان الجزء المتصل بالاداء اولى بالسببية من الجزء الاول لان الجزء المتصل بالاداء لما صلح للسببية لا يجوز الفاؤه وجعل ما قبله سببا لان ذلك يؤدي الى الخطي عن القليل وهو الجزء المتصل بلا دليل وذلك لا يجوز كمن سبقه الحدث في الصلوة فانصرف واستقبله نهرو ورائه نهرا آخر فترك الاقرب ومشى الى ابعد لا يجوز وتفسد صلواته لانه اشتغال بما لا يعنيه فكذلك هذا (قلت هذا معنى حسن و يشير اليه قوله ولم يجوز تقريره على ما سبق ولكن قوله يؤدي الى الخطي عن القليل لا ينقاد له ولو كان المعنى ما ذكر لو جوب ان يقال يؤدي الى الخطي عن القريب الى البعيد بلا دليل * وقوله بلا دليل احتراز عن انتقال السببية عن الجزء الاخير الى الكل ان لم يوجد الاداء في الوقت فانه وان كان تخطيا عن القليل الى الكثير ولكنه بالدليل * وحاصل ما ذكرنا ان السببية لو لم تنتقل عن الجزء الاول فاما ان نضم اليه الاجزاء المتقدمة على الاداء ام لا فان لم نضم اليه يلزم ترجيح المعدوم على الموجود مع صلاحية الموجود للسببية واتصال المقصود

به وانه فاسد وان ضمت اليه يلزم التخطي عن القليل بلا دليل وهو فاسد ايضا فتعين الانتقال *
وقد استدوا عليه بدلالة الاجماع ايضا فان الاهلية لو حدثت في اثناء الوقت بان اسلم الكافرا او
ظهرت الخائض او افاق المجنون بعد انقضاء الجزء الاول لزمت عليهم الصلوة بالاجماع فلو استقرت
السببية على الجزء الاول ولم ينتقل جزءا جزأ لما وجبت الصلوة عليهم كالمحدث الاهلية
بعد خروج الوقت وكذلك اداء العصر وقت الاحرار جائز نصا واجبا عا واولا الانتقال لم يحز
كما اذا قضى عصر الامس في هذه الحالة فهذه الضرورة دعهم الى القول بالانتقال بقوله
(واذا انتهى الى اخر الوقت) اعلم ان خيار تأخير الاداء يثبت الى ان يتضيق الوقت بحيث
لا يسع فيه الا فرض الوقت بالاجماع حتى لو اخرج عنه بأثم فلما انتقل السببية فكذلك يثبت الى
تضييق الوقت ايضا عند زفر رجه الله لانه مبني على ثبوت الخيار عنده ولم يبق ذلك وعيننا
الانتقال ثابت الى آخر جزء من الوقت لما ذكرنا ان كل جزء صالح للسببية وان المعدوم لا يعارض
الموجود وانما لا يسعه التأخير لكيلا يفوت شرط الاداء وهو الوقت * واذا عرفت هذا فاعلم
ان آخر الوقت في قوله واذا انتهى الى الانتقال الى اخر الوقت ان حمل على وقت التضييق
بدليل قوله حتى تعين الاداء لازما كان موافقا لمذهب زفر لان استقرار السببية عند التضييق
مذهبه وان حمل الجزء الاخير كما هو حقيقته لم يبق لقوله حتى تعين الاداء لازما فائدة لانه
ثابت قبل ذلك * الا ان يقال المراد من استقرار السببية استقرارها في حق وجوب الاداء لافي
عدم مجاوز الانتقال وهو بعيد لان سوق الكلام لا يدل عليه * او يقال المراد من تعين الاداء
تقرر الواجب يعني واذا انتهى الانتقال الى آخر جزء من الوقت حتى تقرر الواجب بحيث لا
يحتمل السقوط استقرت السببية على ذلك الجزء ان اتصل الشروع به ولا ينتقل الى غيره اذ لم
يبق بعده شيء * يحتمل الانتقال اليه ولهذا يعتبر حال المكلف عند ذلك الجزء في الحيض والطمهر
والصبا والبلوغ والكفر والاسلام على ما عرفت وان لم يتصل به الشروع فينتقل السببية الى
كل الوقت كما سيأتي بيانه * فصار الحاصل انه تعين للسببية الجزء المتصل بالاداء فان اتصل
بالجزء الاول كان هو السبب والافينقل الى الثاني والثالث لان في المجاوزة عن الجزء الذي
يتصل به الاداء في جعله سببا لضرورة وليس بين الادنى والكل مقدار يمكن الرجوع اليه
كداد كشمس الاثم رجه الله قوله (فان كان ذلك الجزء صحيحا) بيان استقرار السببية واعتبار
صفة ذلك الجزء فانه ان كان صحيحا كان الواجب كاملا كما في الفجر وان كان فاسدا اي ناقصا كان
الواجب ناقصا فاذا غربت الشمس في خلال العصر لا يفسد العصر لانه وجب ناقصا لقصان في
سببه وبالغروب ينتفي النقصان فيأدى كاملا ولو طلعت في خلال الفجر تفسد عندنا وقال الشافعي
رجه الله لا تفسد اعتبارا بالغروب واستدلالا بقوله عليه السلام * من ادرك ركعة من الصبح قبل ان
تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر *
رواه ابو هريرة رضي الله عنه * والفرق بينهما عندنا ان الطلوع يظهر وحاجب الشمس وبه لا ينتفي
الكرهه بل يتحقق فكان مفسدا للفرض والغروب بآخره وبه ينتفي الكراهة فلم يكن مفسدا للعصر

واذا انتهى الى آخر
الوقت حتى تعين
الاداء لازما استقرت
السببية لما يلي الشروع
في الاداء فان كان ذلك
الجزء صحيحا كما في
الفجر وجب كاملا
فاذا عترض الفساد
بطلوع الشمس بطل
الفرض وان كان ذلك
الجزء فاسدا انتقص
الواجب كالعصر
بستأنف في وقت
الاحرار فاذا غربت
الشمس وهو في الم
يتغير فلم يفسد ولا يلزم
اذا ابتدأ العصر في
اول الوقت ثم دما الى
ان غربت الشمس
قبل فراغه منها فانه
نقص محمدانه لا يفسد
وقد كان الوجوب
مضافا الى سبب صحيح

ووجهه ان الشرع
جعل الوقت متسعا
ولكن جعل له حق
شغل كل الوقت
بالاداء فاذا شغله
بالاداء جاز وان
اتصل به الفساد لان
ما اتصل من الفساد
بالبناء جعل عفوا
لان الاحتراز عنه
مع الاقبال على
الصلوة معتذر
وقدورى هشام
عن محمد رحمه الله
يمن قام الى الخامسة
في العصر انه يستحب له
الانمام لانه من غير
قصده ثبت فاذا اتصل
به الفساد صار في
الحكم عفوا فصار
بمنزلة المؤدى في
وقت الصحة بخلاف
حالة الابتداء لانه
بقصده ثبت الفساد
ان الاحتراز عنه ممكن
بان يختار وقتا لا يفسد
فيه

وتأويل الحديث انه لبيان الوجوب بادراك جزء من الوقت قل او اكثر كذا في المبسوط
ولكن يأتي هذا التأويل ماروي في رواية اخرى عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى
الله عليه وسلم انه قال اذا ادرك احدكم سجدة من صلوة العصر قبل ان تغرب الشمس فليتم صلوته
واذا ادرك احدكم سجدة من صلوة الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلوته والتأويل الصحيح
ما ذكره ابو جعفر الطحاوي رحمه الله في شرح الآثار ان هذا الحديث كان قبل نهيه عليه السلام
عن الصلوة في الاوقات المكروهة ولا يقال كان ذلك نهيا عن التطوع خاصة كالنهى
عن الصلوة بعد الفجر والعصر فلا يوجب نسخ هذا الحديث لاننا نقول بل هو نهى
عن الفرائض والنوافل فان قضاء الفوائض فيها لا يجوز الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم
لما قاتله صلوة الصبح غداة ليلة التعريس انتظر في قضائها الى ان ارتفعت الشمس فدل هذا
على ان ما رواه نسخ به ١ وعن ابي يوسف رحمه الله ان الفجر لا يفسد بطلوع الشمس ولكنه
يصبر حتى اذا ارتفعت الشمس اتم صلوته وكأنه استحس هذا ليكون مؤديا بعض الصلوة في
الوقت ولو افسدها كان مؤديا جميع الصلوة خارج الوقت واداء بعض الصلوة في الوقت اولى
من اداء الكل خارج الوقت كذا في المبسوط ٢ وقوله بطل الفرض اشارة الى ان ما روى عن
محمد رحمه الله ان اصل الصلوة يبطل بطلان الجهة على ما عرف في شرح الجامع الصغير
للمصنف قوله (جعل الوقت متسعا) الشارع جعل جميع الوقت محلا لاداء فرض
الوقت واثبت له ولاية شغل الكل بالاداء وهو العزيمة لان الاصل ان يكون العبد مشغولا
بخدمته ربه في جميع الاوقات الا ان الله تعالى جعل للعبد ولاية صرف بعض الاوقات
الى حوائج نفسه رخصة فثبت ان شغل كل الوقت بالعبادة هو العزيمة وهذا جعلنا الوقت
في حق صاحب العذر مقام الاداء لاجتهاد الى شغل الوقت بالاداء ولا يمكنه الاقبال على العزيمة
ههنا الا بان يقع بعض الاداء في الوقت الناقص فيصير ذلك البعض ناقصا ولما لم يمكن الاحتراز
عنه سقط اعتباره لانه حصل حكما لا قصدا فانه بناء على الاول كما قال محمد في الواو ان
من شرع في الخامسة بعدما قدر التشهد في صلوة العصر فانه يضيف اليها ركعة
اخرى ويكون الركعتان تطوعا معلوما ان التطوع بعد العصر مكروه ولكن لما كانت بناء على
الاول وقد حصل حكما لا قصدا لم يعتبر حتى لم تثبت صفة الكراهة كذا هذا كذا ذكره
ابو اليسر رحمه الله * وذكر القاضي الامام علاء الدين المعروف بالنسي في مختلفاته ان السبب
انما هو الجزء القائم من الوقت لاجلة الوقت ونعني بالجزء القائم انه لو اخرجته قل السببية جزأ
جزأ الى اخر الوقت وعلى هذا الحرف يخرج الفرق بين صلوة الفجر والعصر فان الفجر
يفسد بطلوع الشمس في خلاله والعصر لا يفسد بالمرور * ثم قال وظن كثير من فقهاءنا
اننا نعني بالجزء القائم الجزء الذي هو قبيل الشروع وليس كذلك فانه لو شرع في العصر
في الوقت المستحب وطول القراءة حتى دخل الوقت المكروه يجوز ولو جعل الوجوب
مضافا الى الجزء الذي هو قبيل الشروع لكان لا يجوز لان السبب كامل بل نقول بعد الشروع

كل جزء الى آخر الصلوة - بسبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه ويحل لادائه الا ان يخرج الوقت
 فيقرر السببية على الجزء الاخير ان كان شرع فيها في آخر الوقت قوله (واما اذا خلا الوقت
 يجوز ان يكون) جواب سؤال وهو ان يقال لما انتقلت السببية الى الجزء الاخير لزم ان يجوز
 الاداء في الاوقات الناقصة اذا كان الجزء الاخير ناقصا كالعصر اذا كانت عن وقتها ينبغي ان يجوز
 قضؤها في الاوقات المكروهة فاجاب بما ذكر * ويجوز ان يكون ابتداء بيان النوع الرابع من
 القسم الاول وهو ان الوجوب يضاف الى كل الوقت اذا كانت الاداء في الوقت لا نالها ما جعلنا جزءا
 من الوقت سببا ضرورة وقوع الاداء في الوقت لان الوقت بعينه شرط الاداء وذلك سبب ايضا
 ولا يجوز ان يكون الوقت الواحد ظرفا وسببا فنجعلنا جزءا منه سببا والباقي ظرفا وهذه الضرورة
 فيما اذا جعله ظرفا متحققة فاذا لم يجعله ظرفا بان لم يؤد في الوقت حتى قامت سقطت الضرورة
 ووجب العمل بالاصل وهو ان يجعل الوقت سببا الكمال لان الاضافة وجدت الى جميع الوقت
 يقال صلوة الظهر والنظر اسم لجميع الوقت ولما جعل الكل سببا ولا فساد في كل الوقت كان
 الواجب على وقته فلا يصح ادائه في وقت ناقص كما في الفجر وقت الطلوع * ولا يقال
 لو كان الوجوب مضافا الى الكل بعد الفوات لزم ان لا يكون الوجوب ثابتا في الوقت فوجب
 ان لا يكون انما يترك الاداء * لا نقول انما ينتقل السببية الى الكل بعد اليأس عن الاداء في الوقت
 فلا يلزم منه انتهاء الوجوب في الوقت * ولانه لا كان مأمورا باداء الصلوة في الوقت ومن
 ضرورته جعل بعض الوقت سببا في حقه فكان له القدرة على ان يقرر بعض الوقت للسببية
 بان يصل الاداء به ياتم بتركه وتقصيره (فان قيل) لو اضيف الوجوب الى جميع الوقت
 وبعضه ناقص في العصر يكون الواجب ناقصا ضرورة فينبغي ان يجوز قضاؤه في وقت
 مثله (قلنا) البسبب كامل من وجه ناقص من وجهه الواجب يكون كذلك فلا يتأدى
 في الوقت الناقص من كل وجه كذا في مختلفات القاضي انفي * الا انه يقتضي انه لو قضى
 العصر في اليوم الثاني فوق بعضه في الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك فان وقت
 التعديل ليس بوقت لقضاء شيء من الصلوة كذا ذكر القاضي الامام فخر الدين رحمه الله في
 الجامع الصغير * والجواب الصحيح ما ذكره شمس الامم رحمه الله انه اذا لم يشتغل بالاداء
 حتى تحقق التفويت بمضي الوقت صار دينه في ذمته فيثبت بصفة الكمال وانما يتأدى
 بصفة النقصان عند ضعف السبب اذا لم يصير دينه في الذمة وذلك بان يشتغل بالاداء لانه يمنع
 صيرورته دينه في الذمة * وحقيقة المعنى فيه ان النقصان في هذا الوقت انما يمكن باعتبار الفعل
 لا باعتبار ذاته وهو وقت كسائر الاوقات لكن في الاشتغال بالصلوة في هذا الوقت تشبه بعبادة
 اهل الكفر وتعتيم ما يستقدونه آلهة في هذا الوقت فاذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه
 نقصان وصار كسائر الاوقات في حق ما يرجع الى الايجاب في الذمة الا ان النقصان الذي
 ذكرنا كان متحلا في الوقت الامر بالاداء فاذا مضى لم يبق متحلا لان الواجب تحقق في
 الذمة كاملا فلا يتأدى بصفة نقصان * وهذا هو الجواب عما اذا سلم الكافر او بلغ

واما اذا خلا الوقت
 عن الاداء اصلا فقد
 ذهب الضرورة الدا
 عية عن الكل الى الجزء
 وهو ما ذكرنا من شغل
 الاداء فان قل الحكم
 الى ما هو الاصل وهو
 ان يجعل كل الوقت
 سببا فاذا كانت العصر
 اصلا اضيف وجوب
 بها الى جلة الوقت
 دون الجزء الفاسد
 فوجب بصفة الكمال
 فلم يجز ادائه بصفة
 النقصان ولا يلزم اذا
 سلم الكافر في اخر
 وقت العصر ثم لم يؤد
 حتى اجرت الشمس
 في اليوم الثاني وقد
 نسي ثم تذكر فاراد ان
 يؤديها عند اجراء
 الشمس

لان هذا لا يروى ومن حكم هذا القسم ﴿ ٢٢٩ ﴾ ان وقت الاداء لالم يكن متعينا شرعا والاختيار فيه للعبد

لم يقبل التعيين بتعيينه
قصدا ونصا وانما
يتعين ضرورة تعيين
الاداء وهذا لان تعيين
الشرط او السبب
ضرب تصرف فيه
وليس الى العبد ولاية
وضع الاسباب
والشروط فصار
اثبات ولاية التعيين
قصدا يترفع الى الشريعة
في وضع الشروط
وانما الى العبد ان
يرتقى بما هو حقه ثم
يتعين به المشروع
حكما ونظير هذا
الكفارة الواجبة في
الايمان ان الحائض فيها
بالخيار ان شاء اطعم
عشرة مساكين وان
شاء كساهم وان شاء
حرر رقبة ولو عين
شيئا من ذلك قصد الم
يصح وانما يصح
ضرورة فعله لما قلنا
ومن حكمه ان التأخير
عن الوقت يوجب
الفوات لذهاب شرط
الاداء من حكم كونه
ظرفا للواجب انه
لا ينشئ غيره لانه

الصبر او ظهرت الحائض في اخر وقت العصر ثم قضوها في اليوم الثاني في ذلك الوقت
حسب لا يجوز لانه اذا مضى الوقت صار الواجب دينا في ذمته بصفة الكمال فلا يتأدى ناقصا
كذا قال عمر الاثم رحمه الله تعالى ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا كان مقبلا في اول الوقت
ثم سافر في اخره وقاته الصلوة حيث يجب عليه صلوة السفر مع ان الوجوب مضاف الى
كل الوقت لا لنا نقول النقصان من الاربع الى الركعتين لم يثبت من قبل السبب بل
ثبت من قبل حال المصلي فلا يتفاوت بان يضاف الى الجزء او الى الكل بخلاف وقت العصر
فان النقصان فيه من قبل السبب فيتفاوت باضافته الى الوقت الناقص والكمال * ولان
الرخصة باعتبار السفر وبعد خروج الوقت السفر باق فقبضي الوقت لا يقلب فرضه اربعا
بخلاف ما نحن فيه فان النقصان باعتبار الوقت ولم يبق فيعود الى الكمال قوله (لان
هذا لا يروى) اي عن السلف كابن خزيمة وابي يوسف ومحمد رحمهم الله فيحتمل ان يجوز قال
ابو اليسر في هذا المقام لان سلم فانه لا يجوز بل يجوز بانه لا رواية لهذا * ومن المشايخ
من قال لا يجوز لان الفوات عن الوقت يوجب القضاء مطلقا عن الوقت فلا يجوز في وقت
ناقص بخلاف الاداء كما قالوا في قضاء اعتكاف رمضان اذا صامه ولم يعتكف لا يجوز في
الرمضان الثاني وان كان الاداء جائزا في رمضان الاول قوله (لالم يكن متعينا) يعني
لكون الوقت متسعا وكون العدد مختارا في الاداء * والواو في قوله والاختيار للكمال *
والضمير في فيه راجع الى الاداء او الى التعيين الذي دل عليه الكلام * قصد الى القلب بان
نوى ان يكون هذا الجزء سببا * ونصا اي بالقول بان يقول عذت هذا الجزء للسيبة
لا يتعين ويجوز الاداء بعده * وهذا اي عدم قبوله التعيين قصدا ونصا * وليس الى العبد
ولاية تعيين الاسباب والشروط اي من غير تفويض البدو ههنا كذلك * يترفع الى الشريعة
اي يقضى ويذهب اليها يقال فلان ترع الى ابيه في الشهداى ذهب * والتعيين نوع تصرف
لانه قيد للمطلق وهو نسخ لاطلاقه * ثم يتعين به المشروع اي ما رتقاه تعين ما هو متعلق به
قوله (وانما للعبد ان يرتقى) يعني ليس له الاختيار المطلق لان ذلك لله تعالى يفعل
ما يشاء ويختار فلو ثبت التعيين بالقول كان اختيارا مطلقا فانه خال عن الفرق والنفع وانما حصل
الى العبد اختيار ما فيه فرق ولا فرق له في اختيار جزء من الجملة قولنا بل فيه نوع ضرر لانه
ربما لا يمكنه الاداء فيه فيفوته الاداء اصلا مع بقاء الوقت وانما اليه التعيين باداء الصلوة وفيه
فائدة بان يختار الاداء في الجزء الذي ييسر عليه الاداء كذا في اصول الفقه للمصنف رحمه الله
قوله (ان لا ينشئ غيره) اي لا يمنع صحة صلوة اخرى لان الوقت لالم يكن معيارا لا يصير
مستغرقا بالواجب فلا ينشئ مشروعية سائر انواع الصلوة وهذا لان الصلوة اسم لا فاعل
معلومة من القيام والركوع والسجود والقعدة وهذه الافعال وجبت في الذمة والاداء يحصل
بمنافع بذنه فكان الوقت خلقا عنها فيبقى غيرها مشروعا فيه والمنافع ملو كذله يصرفها الى اي
نوع شاء كالرجل عليه ديون وله بال لا ينشئ وجوب دين اخر ولا قضاء دين آخر عن ذلك

مشروعه انما لا معلومة في ذمة من عليه فيبقى الوقت خاليا بقيت منافعه على حدة فلم ينفذ فيها غير ما من السلوات

ومن حكمه ان النية شرط ليصير ماله مصروفا الى ماعليه ومن (٢٣٠) حكمه ان تعيين النية شرط لان المشروع للتعدد

لم يصرم ذكره بالاسم المطلق الا عند تعيين الوصف ومن حكمه انه لما لم يحدد التعيين لما قلنا يسقط بضيق وقت الاداء لان التوسعة افادت شرطا زائدا وهو التعيين فلا يسقط هذا الشرط بالعوارض ولا بتقصير العباد واما النوع الثاني من الموقفة فما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه مثل شهر رمضان وانما قلنا انه معيار له لانه قدر وعرف به وسبب له وذلك شهود جزء من الشهر لما ذكر في باب السبب ان شاء الله ومن حكمه ان غيره صار منقيا لان الشرع لما اوجب شغل المعيار به وهو واحد فاذا ثبت له وصف اتفق غيره كالمكيل والموزون في معياره فاتفق غيره لكونه غير مشروع قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ولما لم يبق غيره مشروعا لم يحز اداه الواجب فيه من المسافرين لان شرع الصوم فيه عام الا ترى ان صوم المسافر من الفرض يجزئه فيثبتانه مشروع في حقه الا انه (الغير)

المال كذا هذا * وكذلك من اجر نفسه لخياطة الثوب ثلاث ان يخط ثوبا اخر لان الواجب فعل الخياطة وذلك لا ينافي فعلا آخر كذا هنا قوله (النية شرط ليصير ماله مصروفا الى ماعليه) اي ليصير المنافع التي هي مملوكة له صالحة لاداء الفرض وغيره مصروفة الى ماعليه * ولا يقال هذا تفسير القضاء لان القضاء صرف ماله من المشروع بعد فوات الوقت الى ماعليه وهذا صرف المنافع في الوقت الى ماعليه * ثم لابد من تعيين النية وهو ان تعيين فرض الوقت لتعدد المشروع في هذا الوقت * ولم يصرم ذكره بالاسم المطلق بان يقول نويت ان اصلي الا عند تعيين الوصف بان يقول بلسانه نويت ان اصلي فرض الظهر او يقصد بقلبه ذلك وذكر فرض الوقت ليس بشرط عند البعض والاصح انه شرط ولا يسقط هذا الشرط بضيق الوقت لانه من العوارض وهي لا تعارض الاصل كالعصمة الثابتة بالاسلام والدار لا تسقط بعارض دخول دار الحرب حتى لو دخل مسلمان دار الحرب وقتل احدهما صاحبه يحجب الدية لان الاصل وهو العصمة لم يبطل بهذا العارض فكذلك ههنا وجب التعيين باعتبار تعدد المشروع الذي ثبت بناء على توسع الوقت فلا يسقط بعارض ضيق الوقت الا ترى ان التعدد باق قائم لو قضى فرضا آخر عند ضيق الوقت او ادى نقلا جازوا يجوز ان يكون المراد من العوارض النوم والاعناء ونحوهما اي لا يسقط هذا الشرط بان نام او اغشى عليه او نسي حتى ضاق الوقت لانها من العوارض * وكذلك لا يسقط بتقصير العباد بالطريق الاول لان التقصير لا يصلح سببا لسقوط الحق قوله (وانما قلنا انه معيار) اي الوقت معيار * لانه قدر اي قدر الصوم بالوقت حتى ازداد بازيداه وانتقص بتقصانه كالمكيل بالكيل * وعرف به اي الصوم عرف بالوقت فقبل الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا مع النية باذن صاحب الشرع فاذا دخل الوقت وهو النهار في تعريفه لا يوجد بهونه فكان مقدرا به وكان الوقت معيارا له ضرورة * ويجوز ان يكون عرف من المعرفة ويكون تأكيذا لقدر اي قدر الصوم بالوقت وعرف مقدار الصوم به فكان معيارا له * وسبب له عطف على معيار اي الوقت سبب للصوم كما يعرف في موضعه * ومن حكمه اي حكم هذا النوع * شغل المعيار اي بهذا الواجب الموقت به * وهو اي المعيار واحد والواو للحال فاذا ثبت له اي للمعيار وصف وهو كونه مشغولا بواجب يعني المعيار واحد فاذا صار معيارا للفرض لا يسع فيه غيره مع قيام الفرض فيه فكان من ضرورة تعيين الفرض انتفاء غيره لانه لا يتصور اداء صومين بامساك واحد ولا يتصور في هذا الوقت الا امساك واحد وهو لا يفضل من المستحق فلا يكون غيره مشروعا فيه ولا يتصور الاداء شرعا كذا قاله شمس الائمة رحمه الله * وعلى هذا الاصل قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله المسافر اذا توى واجبا اخر في رمضان او تطوعا او اطلق النية وقع عن فرض رمضان لان شرع الصوم عام في حق المقيم والمسافر لان وجوبه بشهود الشهر وقد تحقق في حق المسافر كما تحقق في حق المقيم ولهذا لو صام من فرض الوقت يجزئه وقد بينا ان شرعه يتنى شرعية

الصوم فيه عام الا ترى ان صوم المسافر من الفرض يجزئه فيثبتانه مشروع في حقه الا انه (الغير)

رخص له ان يدعه
بالفطر وهذا لا يعمل
غير الفرض مشروعا
فانعدم فعله لعدم
مانواه وكذلك على
قولهما اذا نوى
النفل او اطلق النية
وكذلك المريض في
هذا كله وقال
ابوخنيفة رحمه الله
الوجوب واقع
على المسافر ولهذا
صح اذاؤه بلا
توقف الا انه رخص له
الترك قضاء لحقه
وتخفيفا عليه فلما سأل
الترخص بما يرجع الى
مصلح بدنه فقيما يرجع
الى مصلح دينه وهو
قضاؤه ما عليه من الدين
اولى وصار كونه
ناسخا لغيره متعلقا
باعتراضه من جهة
الرخصة وتمسكه
بالعزيمة

الغير ثبت ان غير فرض الوقت لم يبق مشروعا في حق المسافر ايضا الا ان الشرع اثبت له الترخص
بالفطر دفعا للشبهة فاذا ترك الترخص كان هو المقيم سواء يقع صومه عن مرض الوقت بكل حال
* وقوله رخص له ان يدعه بالفطر معناه ان الترخص مختص بالفطر دون غيره فلو جوز ناله الصوم لا
عن فرض الوقت صار مترخصا بما يجعل الشرع له ذلك فكان هذا نصب المشروع للشرع
لانقياد الشرع كذا ذكر الشيخ في شرح التقويم فانعدم فعله اي اذاؤه الواجب الاخر او التطوع
لعدم مانواه اي لعدمه في نفسه شرعا كالصوم في الليل * وقال ابوحنيفة رحمه الله اذا نوى
عن واجب اخر يقع عما نوى لان الوجوب وان كان ثابتا في حق المسافر لوجود سببه وهو
شهוד الشهر الا ان الشرع اثبت له الترخص بترك الصوم تخفيفا عليه عند وجود السفر
الذي هو محل المشاق ومعنى الترخص ان يدع مشروع الوقت بالليل الى الاخف فاذا اشتغل
بواجب اخر كان مترخصا لان اسقاطه من ذمته اخف عليه من اسقاط فرض الوقت لانه لو لم
يدرك عدة من ايام اخر لا يكون * واخذ بفرض الوقت ويكون * واخذ بذلك الواجب *
ولما جازله الترخص بالفطر لانه اخف عليه نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو
اخف عليه نظرا الى مصلح دينه كان اولى قوله (ولهذا صح اذاؤه) وهذا عند جمهور
الفقهاء واكثر الصحابة رضي الله تعالى عنهم * وعند اصحاب الظواهر لا يجوز وهو مروى عن ابن
عمر وابي هريرة رضي الله تعالى عنهم لان الوجوب في حقه مضاف الى عدة من ايام اخر فصار
هذا الوقت في حقه كالشهر في حق المقيم فلا يجوز الاداء قبله وقال صلى الله عليه وسلم * الصائم
في السفر كالفطر في الحضر * وقال * ليس من البر الصيام في السفر * وتمسك الجمهور بقوله تعالى * فن
شهد منكم الشهر * فليحمله * وهذا يميز المسافر والمقيم ثم قوله عز ذكره * ومن كان مريضا او على
سفر * لبيان الترخص بالفطر فينبغي وجوب الاداء لاجوازه * وفي حديث انس رضي الله
عنه قال سافرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فانا الصائمون ما المفطر لا يعبى البعض على
البعض والاخبار في هذا كثيرة * وتأويل حديثهم اذا كانوا يجتهدون الصوم حتى يخاف عليه
الهلاك على ما روى انه عليه السلام مر برجل فمشى عليه فدا جمعت عليه الناس وقد ظلل
عليه فسئل عن حاله فقيل انه صائم فقال * ليس من البر الصيام في السفر * يعني لمن هذا حاله
كذا في المبسوط قوله (بلا توقف) احتراز عن اداء الصلوة في اول الوقت على قول
بعض مشايخنا العراقيين فانه * وقوف على ما يظهر من حال المؤدى في اخر الوقت عندهم
لان السبب هو الجزء الاخير عندهم * واحتراز عن اداء الزكاة في اول الحول فانه موقوف
على كمال النصاب في اخر الحول حتى لو هلك النصاب كان له ان يسترد من الساعي ان كان
قائما لان اصل السبب وان وجد في اول الحول الا ان وصفه وهو النسياء لم يوجد فلو وجد
اصل السبب قلنا بالجزء الاخير لوفوات وصفه قلنا بالتوقف وهما السبب وهو شهود الشهر ثابت
في حق الجميع بصفة الكمال فيصح الاداء بلا توقف كاداء الحج من الفقير لكمال سببه وهو
البيت * ويجوز ان يكون * معناه بلا تردد وشك قوله (وصار كونه ناسخا لغيره)

جواب عن قولهما ان شرع الصوم لما ثبت في حقه لم يبق غيره. وشروعا اذ صار كون صوم رمضان مستحبا لغيره من الصيامات متعلقا بعراصة عن الرخصة وتمسكه بالعزيمة * فاذا لم يفعل اي لم يرض عن الرخصة لما ذكرنا * بقي اي غير صوم الوقت. وشروعا لان المعلق بالشرط. معدوم قبل وجود الشرط فصح اداؤه وهذا الطريق يوجب انه اذا نوى النفل يقع عن فرض الوقت كما روى ابن سماعة عنه وهو الاصح لانه لا يمكن اثبات معنى الرخصة بهذه النية اذ هو يتجشم الحال مرارة الجوع ويلزمه قضاء فرض الوقت في الثاني ولا فائدة في النفل الا الثواب وهو في فرض الوقت اكثر فكان هذا ميلا الى الاثقل لالي الاخف * واذا لم يثبت الترخيص بقي صوم الوقت. وشروعا فبدأ بنية النفل كما في حق المقيم * وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه يقع عما نوى لان انتفاء شرعية النفل ليس من حكم الوجوب واختفاق الاداء بمسافده فان ذلك موجود في الواجب الموسع بل من حكم تعيين هذا الزمان لاداء الفرض ولا تعين في حق المسافر لانه محير بين الاداء فيه والتأخير الى عدة من ايام اخر فلا يفتي صحة اداء صوم اخر منه بهذا الامساك كذا ذكر الامام السرخسي وذكر القاضي الامام ابو زيد ان الله تعالى امر المسافر ابتداء بصوم العدة من غير شرط الترخيص بالفطر فتأجل وجوب الصوم في حقه بالاصافة كس مدر ان يصوم رجب وهو في غير رجب لا يجب الصوم عليه في الحال فلم يبق في حقه رمضان فرضا الا ان يحمله ولما نوى صوما اخر ما يحمله فبقى رمضان في حقه كشعبان لم يحل الفرض فيصح منه اداء النفل وغيره * تين بهذا انه مترخص باداء النفل ايضا كما انه مترخص باداء فرض اخر وان ترخصه لا يبطل الا بصوم الوقت * واما اذا اطلق النية على الرواية التي لا يصح بنية النفل لاشك انه يقع عن رمضان لان بنية النفل لما وقع من صوم الوقت. مع انها لا يحتمل الفرض وبالنسبة المطلقة التي يحتملها اولى ان يقع عنه * وعلى الرواية التي يقع بنية النفل عن النفل قيل اذا اطلق النية لا يقع عن الفرض لان رمضان لما صار في حقه كشعبان حتى قيل سائر انواع الصيام لا بد من تعيين النية كما في الظهر المصيق * ولان المطلق يحتمل النفل والفرض. الوقت يقبلهما فكان الحمل على النفل الذي هو ادنى اولى كافي خارج رمضان والصحيح انه يقع عن فرض الوقت على جميع الروايات لان الترخيص وترك العزيمة وهي صوم الوقت لا يثبت بهذه النية لانه انما يثبت بنية واجب اخر او بنية صريح النفل على رواية الحسن وهذه النية لا يحتمل واجبا اخر غير فرض الوقت لانه لا يتأدى بمثل هذه النية في غير رمضان فقيه اولى وليست بنية صريح النفل ايضا بل هي يحتملها كما يحتمل فرض الوقت ولما لم يثبت الترخيص الحق بالمقيم فاطلاق النية منه ينصرف الى صوم الوقت * وصار الحاصل ان الرخصة عنده متعلقة بالفطر وما في معناه من ترفيد يرجع اليه وعندهما هي متعلقة بالفطر لا غير قوله (اما المريض فالصحيح عندنا) الى اخره * احتريزه عما روى ابو الحسن الكرخي رحمه الله ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة رحمه الله وبهذه الرواية اخذ شيخ الاسلام خواهر زاده

واذا لم يفعل بقي مشروعا فصح اداؤه ولان الاداء غير مطلوب منه في سفره فصار هذا الوقت في حق تسليم ما عليه بمنزلة شعبان فقبل سائر الصيامات والطريق الاول يوجب ان لا يصح النفل بل يقع عن الفرض والثاني يوجب ان يصح وفيه روايتان عنه واما اذا اطلق النية فالصحيح ان يقع عن رمضان لان الترخيص والترك لا يتحقق بهذه العزيمة واما المريض فان الصحيح عندنا فيه ان يقع صومه بكل حال عن الفرض لان رخصته متعاقبة بحقيقة الجبر فيظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فيلحق بالصحيح

رحمه الله فقال واذا كان مريضا او مسافرا فصام رمضان بنية واجبا اخر فتداني حنيفة بصير
صائما عما نوى ولو صام بنية التطوع ففي ظاهر الرواية انه يصير صائما عن رمضان
وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه يصير صائما عما نوى + وهو اختيار شيخ
الاسلام صاحب الهداية والقاضي الامام فخر الدين والامام ظهير الدين الوالوي
والقاضي الامام تلميذ الدين البخاري والشيخ الكبير ابي الفضل الكرماني رحمهم الله فقد ذكر
ابو الفضل في الايضاح وكان مشايخنا يفصل بين المسافر والمريض وانه ليس بصحيح
والصحيح انهما يتساويان قال وقد روى ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله فصائه اذا نوى
التطوع يقع عن التطوع وما ذكرهنا اختيار المصنف وشمس الائمة ومن تابعهما + قلت
وكشف هذا ان الرخصة لا تتعلق بنفس المرض باجتماع بين الفقهاء ولا يعاين فيه بقول مخالفين
وذلك لان المرض متنوع نوع منه ما يضربه الصوم نحو الحميات المطلقة ووجع الرأس والعين
وغيرها ونوع منه ما لا يضربه الصوم كالامراض الرطوبية وفساد الهضم وغير ذلك والترخص
انما ثبت للحاجة الى دفع المشقة والضرر ترفها فن البعيد ان يثبت فيما لا حاجة فيه الى دفع
ضرر فلذلك شرط كونه مفضيا الى الحرج بخلاف السفر فانه يوجب المشقة بكل حال فعلق
الترخص بنفس السفر واقام السفر مقام المشقة لما عرف + ثم عندنا يثبت الترخص بخوف
ازدياد المرض كما ثبت بحقيقة العجز لا خلاف فيه بين اصحابنا فان من ازداد وجعه او جاء بالصوم
بإحالة الفطر وان لم يعجز عن الصوم ولم يرو عن احدهما من اصحابنا خلاف ذلك فهذا المريض ان تحمل
زيادة المرض وصام عن واجب آخر لاشك انه يقع عما نوى عند ابي حنيفة اذا لفرق بينه وبين المسافر
بوجه فعلي لهذا لا يستقيم الفرق الذي ذكره صاحب الكتاب الا بتأويل وهو ان المرض لا يتنوع
كما ذكرنا فعلق الترخص في النوع الاول وهو الذي يضربه الصوم بخوف ازدياد المرض ولم
يشترط فيه العجز الحقيقي دفعا للحرج وتعلق في النوع الثاني بحقيقة العجز لانه وان لم يضربه الصوم
لكن لما آل امر المريض الى الضعف الذي يعجز به عن الصوم لابد من ان يثبت له الترخص
دفعلا لهلاكه عن نفسه كما ثبت بالا كراهته معنى العجز انه لو صام لهلك غالباً فاذا صام هذا المريض
عن واجب آخر ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا ولم يثبت له الترخص فيقع عن فرض
الوقت + فظهر ان مراد الشيخ ابي الحسن من قوله الجواب في المريض والمسافر سواء المريض
الذي اضربه الصوم وتعلق ترخصه بازدياد المرض + ومراد المصنف من قوله ان رخصته
متعلقة بحقيقة العجز المريض الذي لم يضربه الصوم وتعلق ترخصه بحقيقة العجز + وقوله فان
الصحيح عندنا كذا اراد به نفسه وانما قال هذا لان رواية الشيخ ابي الحسن ان الجواب في
المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة لو اجريت على ظاهرها وعومها من غير تأويل
لا وجبت تعميم الحكم في حق كل مريض كمومه في حق المسافر وذلك فاسد فالشيخ نظر الى
عموم الظاهري وأشار الى الفساد بقوله فان الصحيح عندنا كذا + بوضع ما ذكرنا ما قال شمس
الائمة في المبسوط فاما المريض اذا نوى واجبا آخر فالصحيح انه يقع صومه من رمضان لان
إباحة الفطر له عند العجز عن أداء الصوم فاما عند القدرة فهو والصحيح سواء بخلاف المسافر +

فاما المسافر فيستوجب
الرخصة بعجزه مقدرا
بقيام سببه وهو
السفر فلا يظهر بنفس
الصوم فوات شرط
الرخصة فلا يطل
الترخص فيتعدي
حينئذ

بطريق التنبيه الى حاجته الدينية قال زفر رحمه الله ولما صار ﴿ ٢٣٤ ﴾ الوقت متعبنا لهذا المشروع صار ما

ثم قال وذكر ابو الحسن الكرخي رحمه الله ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة وهو سهو او ما اول ومراهه مريض يطبق الصوم ويخاف منه زيادة المرض فهذا يدل على الدلالة تأمل على صحة ما ذكرنا والله اعلم قوله (بطريق التنبيه) التنبيه الاعلام يعني جواز الترخص بالفطر لحاجته الدنياوية تنبيه على جوازه باداء الصوم لحاجته الدينية بالطريق الاولى لانه اهم * فيتعدى الترخص او الحكم من الفطر الى الصوم الواجب للحاجة بالقياس او بالدلالة قوله (ولما صار متعبنا) الى آخره الصحيح المقيم اذا امسك في نهار رمضان ولم يحضره النية لم يكن صائما عندنا وقال زفر رحمه الله يخرج به عن عهدة الامر لان الامر بالفعل متى تعلق بمحل بعينه اخذ حكم العين المستحق فعلى اى وصف وجد وقع عن جهة المأمورية كالامر برد المصوب والودائع لما كان متعلقا بمحل بعينه فعلى اى وجه او وقع الفعل لا يقع الا من الجهة المستحقة عليه * وكالامر باداء الزكاة لما تعلق بمحل عين وهو النصاب كان الصرف الى الفقير واقعا من الجهة المستحقة حتى لو وهب النصاب من الفقير من غير نية يخرج عن العهدة وكالواستأجر انسانا ليحيط له ثوبا كان الفعل الواقع فيه من جهة ما استحق عليه سواء قصده التبرع او لاداء الواجب بالعقد * والفقير الجامع للكل انه لما اخذ متعلقا بمحل عين كان متعبنا على اعتبار الوجود فاذا وجد وقع عنه وان كان دينا باعتبار ذاته على معنى انه يجب ايجاده * ولنا حرفان * احدهما ان الواجب في الذمة امر العبد بتحصيله وايجاده في وقت عين والايجاد بصورته ومعناه وصورته الامساك ومعناه كونه عبادة وهذا المعنى لا يحصل الا بالزينة ولم توجد فلا يقع عن الجهة المستحقة وان تعين له بخلاف هبة النصاب لان الاخراج تم بصورته ومعناه وكذا الفعل في الاجارة تم بصورته ومعناه * والثاني وهو المذكور في الكتاب ان منافعه مع تعين الوقت لفرض واستحقاق الصوم عليه بقيت على ملكه ونفى بها الصلاحية التي يمكن بها من اداء العيادة او غيرها وهو ما يؤدى بها ما هو مستحق عليه من العبادة وذلك باداء يكون منه عن اختيار فلا يتحقق ذلك بدون العزيمة لانه ما لم يعزم لا يكون صار قائله الى ما هو مستحق عليه ولا يحصل ذلك بعدم العزيمة لان العدم ليس بشئ ولا يقال الامساك وجد منه اختيارا فلا حاجة الى النية لتحصل الاختيار * لانا نقول انما شرطنا الاختيار في صرف هذا الفعل عن العادة الى العبادة ولا يحصل ذلك بدون النية وانما لا يمكنه صرف منافعه الى اداء صوم اخر لانه غير مشروع لان المنافع مستحقة عليه كالا يمكنه ذلك في الليل وهذا بخلاف الاخير فان المستحق منافعه ان كان اجبر و حداو الوصف الذي يحدث في الثوب ان كان اجبر امشتركا فيه وذلك لا يتوقف على عزم يكون منه وبخلاف الزكاة فان المستحق صرف جزء من المال الى المحتاج ليكون كفاية له من الله تعالى وقد تحقق ذلك فالهبة صارت عبارة عن الصدقة في حقه مجاز لان البتة بها وجد الله تعالى دون العوض من المصروف اليه كان الصدقة على الفنى صارت عبارة عن الهبة حتى ملك المتصدق الرجوع بدلالة في المحل * قال شمس الأئمة في المبسوط وفي مسألة هبة النصاب معنى القصد حصل

(باختيار)

تصور من الامساك في هذا الوقت مستحقا على الفاعل فيقع للمستحق بكل حال كصاحب النصاب اذا وهبه من الفقير بعد الحول وكا جبر الواحد يستحق منافعه قلنا ليس التعيين باستحقاق لنافع العبد لان ذلك لا يصلح قربة وانما القرية فعل يفعله العبد عن اختيار بلا جبر بل الشرع لم يشرع في هذا الوقت بما يتصور فيه الامساك قربة الا واحدا فاقدم غير الفرض الوقتي لعدم كونه مشروعا لا باستحقاق منافعه كما ينعدم في الليل اصلا ولا استحقاق ثمه فاذا بقيت المنافع له لم يكن بد من التعيين ولم يوجد لان عدم العزيمة ليس بشئ بخلاف هبة النصاب لانه عبادة تصلح مجازا عن الصدقة استحسانا وقال الشافعي رحمه الله

باختيار المحل ومعنى القرية حصل الحاجة المحل الا ترى ان من وهب لفقر شيئاً لا يملك الرجوع
 فيه لحصول الثواب له * فالحصل ان الخصم نظر الى الامساك فقال هو الواجب لا غير وجعل
 تأثير النية في تحصيل الايقاع من الجهة المستحقة ولا حاجة الى ذلك اذا تعلق بمحل عين ونحن
 جعلنا تأثيرها في تحصيل معنى الامساك وهو كونه عبادة ووقفنا الحصول على وجود المعنى كما
 وقفنا على حصول الصورة او جعلنا تأثيرها في تحقيق معنى الاختيار الذي هو شرط في تحصيل
 العبادة ثم بعد حصول المعنى او حصول اداء العبادة عن اختيار امرضنا عن تعيين النية كما
 نذكره مع الشافعي رحمه الله عليه * وكان ابو الحسن الكرخي رحمه الله ينكر هذا المذهب
 لفرق بين المذهب عنده ان صوم جميع الشهر يتأدى بنية واحدة كما هو قول مالك رحمه الله *
 وهذا الاختلاف الذي ذكرنا في الصحيح المقيم فاما المريض او المسافر فلا خلاف انه لا يكون
 صائماً ما لم يبق * والفرق لفرق رحمه الله ان الاداء غير مستحق عليه في هذا الوقت فلا يتعين
 الا بنية بخلاف الصحيح المقيم وقلنا انما يشترط النية ليصير الفعل قريناً في هذا المسافر والمقيم
 سواء كذا في المبسوط وهو قوله كصاحب النصاب اذا وهب من الفقير بعد الحول انما يستقيم مقيساً
 عليه لفراد الم يحصل للفقر غنى بهذه الهبة بان كان مديوناً او وهدية متفرقة فاما اذا لم يكن كذلك
 فلا لانا بناء ما في درهم الى الفقير بنية الزكوة لا يصح عنده ولا يخرج به عن العهدة فانك
 في الهبة بدون نية الزكوة الا اذا اراد به الالتزام على مذهب الخصم * بما تصور فيه الامساك
 قرية اي من فرض الوقت والقضاء والتذوق والكفارة والنفل * الا واحداً وهو فرض
 الوقت * لم يكن بد من تعيين اي تعين المنافع للعبادة * لانه عبارة اي عقد الهبة عبارة
 والعبارة شيء فامكن ان يجعل مجازاً عن الصدقة بخلاف عدم الزعامة فانه
 ليس بشيء قوله (لما بقيت منافعه) الى اخره يصح صوم رمضان بنية التطوع
 ونية واجب اخر ونية الصوم مطلقاً عن الصحيح المقيم وقال الشافعي رحمه الله لا يصح
 عن احد بنية ما الا بنية فرض رمضان لان منافعه لما بقيت على ملكه وجب التعيين اي تعيين
 الجهة لانه لا يتحقق صرف ماله الى مشروع الوقت ما لم يعينه في عزيمته وهذا لان الصوم
 متنوع في اوصافه فرضاً ونفل كاصل الامساك متنوع الى عادة وعبادة ومعنى العبادة معتبر
 في الوصف كما هو معتبر في الاصل فانه مأمور به ويحصل به زيادة ثواب ويستحق تاركه
 زيادة تعذيب في العقاب فكان الوصف بنفسه عبادة كاصل الصوم ومن المتنع حصول عبادة
 لانه اختيار من العبد فكما شرطت الزعامة للاصل تفياً للجبر فكذلك يشترط للوصف لهذا
 المعنى كما في الصلوة * ولا يقال تعين المحل لقبول المشروع دون غيره قد افنى عن تعيين
 الوصف * لاننا نقول تعيين الوصف واجب على العبد ليقع عن اختيار ولا يعني تعين المحل
 عن ذلك شيئاً اذ نحن ما اعتبر نية التمييز حتى يسقط اعتبار التميز بالنية بتعين المحل وانما
 اعتبرنا التحصيل على ما حققنا * ولا يلزم عليه جهة الفرض حيث يتأدى بطلاق النية
 بالاجماع ونية النفل عندي لانه ثبت بخلاف القياس بدلالة النص وهو ما روى عن النبي

لما كانت منافعه بقيت
 على ملكه وجب
 التعيين حتى يصير
 مختاراً لا مجبوراً ولو
 وضعنا عنه تعيين
 الجهة لصار مجبوراً
 في صفة العبادة وبخلاف
 معنى العبادة عن الا
 قبالة والعزيمة وقلنا
 الامر على ما قلت الا
 انه لما اتحد المشروع
 في هذا الوقت تعين
 في زمانه فاصيب
 بمطلق الاسم ولم
 يفقد بالخطأ
 في الوصف كالتعيين
 في مكانه فصار جوازه
 بهذه النية على انه
 تعيين لا على ان
 التعيين عنه موضوع
 فكان هذا ما قولاً
 بموجب العلة وقال
 الشافعي رحمه الله

عليه السلام انه رأى رجلا يلبي عن شربة فقال ومن شربة فقال اخ لي او صديق لي فقال
 انجبت عن نفسك قال لا فقال عليه السلام حج عن نفسك ثم من شربة ثم بالحق لنفسه
 باحرام انعقد لغيره فجوزنا عن الفرض بنية النفل ابضاد لالة * ولا يمكن الحاق الصوم بالحج
 لان امر الحج عظيم الخطر لما يحتاج فيه الى زيادة مشقة وليس الصوم في معناه * ولكننا
 نقول الامر على ما قلنا لا بد الوصف من التحصيل بالنية تقبيل الجبر كالدلالة لا بد الاصل منه الا
 ان النية الموجودة شاملة للاصل والوصف وبيانه انا اجعنا على ان الشرط هو نية الصوم
 المشروع فيه حتى اذا نوى بهذا الوصف اجزاء وان لم ينو فرضا وهو نية اصل الصوم
 نوى مشروع الوقت لان المشروع فيه واحد وهو الفرض بلا خلاف بيننا وبين الشافعي
 والواحد في مكان او زمان ينال باسم جنسه كما ينال باسم نوعه وباسم العلم بان زيد النودي
 يا انسان او يارجل وهو منفرد في الدار كان كما قيل يازيد فكذلك فيما نحن فيه المسالك قد وجد
 بصورته ومعناه لانه نوى الصوم وهو واحد فيتناول مطلق الاسم وهو معنى قول علمائنا
 رحمهم الله انه صلوم حين يتأدى بمطلق النية كالنفل في غير رمضان فانه لا صوم مع النفل
 في غير رمضان في اصل الشرع وانما يوجد فيه بعوارض * وكذلك اذا نوى النفل
 لان الموصوف بانه نفل غير مشروع فلفت نية النفل وبقيت نية الصوم نصاركا لنوى
 الصوم مطلقا بمنزلة ما اذا نوى الفرض في غير رمضان ولا فرض عليه يكون غللا لان الوصف
 لنا في مطلق النية (فان قيل) الواحد في المكان انما ينال باسم جنسه اذا كان موجودا
 وهما الصوم معدوم يوجد بتخصيله فكيف ينال المعدوم باسم جنسه (قلت كونه معدوما لم
 يمنع ان ينال باسم نوعه بان نوى الصوم المشروع في الوقت فكذلك باسم جنسه لان اسم
 جنسه اسم كما ان اسم نوعه اسمه (فان قيل) لو سلمنا انه يتأدى بمطلق النية لان اسم جنسه
 بنية التطوع او بنية القضاء وغيره لان التوحد في المكان ينال باسمه ولا ينال باسم غيره فان زيدا
 لا ينال باسم عمرو وان كان ينال باسم انسان ورجل * كيف وانه بهذه النية معرض عن الفرض
 لانه ترك الثقل الى الخفيف فانه لو افطر في النفل او في القضاء لا يلزمه الكفارة فلا يمكن ان
 يجعل مع الاعراض عنه قبلا عليه تضادا بينهما * بوضوح انه لو اعتقد المشروع في هذا الوقت انه
 نفل يكفر فكيف يجوز ان يصير نارا بالصوم المشروع بنية النفل (قلنا) انه قد نوى اصل الصوم
 ووصفه الوقت لا يقبل وصفه فلفت نية الوصف وبقيت نية الاصل اذ ليس من ضرورة
 بطلان الوصف بطلان الاصل لان قوام الاصل ليس بالوصف واصل الصرم جنسه لا اسم
 غيره بخلاف عروفاه ليس باسم جنس اصلا والاعراض الثابتة في ضمن نية النفل وقد لفت
 الاتفاق قبلنا ما في ضمنها * ونظير الحج على مذهبه * وبه يطل قوله انه لو اعتقد فيه انه نفل
 يكفر * وذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله في طريقته ان الفريضة اسم لفعل الزم الله تعالى
 وبين مقداره وظهر لنا الزم لذلك الفعل بطريق لاربية فيه فلو لا الاثر الظاهر لاسمى
 الفعل فريضة * والعبادة اسم لكل ما يحصل على طريق الاخلاص لله تعالى على وجه لا يبقى فيه

لغيره شركة ولهذا كانت العبادة مشروعة بخلاف هوى النفس لانها لو كانت على موافقة
الهوى لتسارع اليها المكلفون لما فيها من داعية الهوى واستلذاذ النفس لذلك فيتحقق فيها
الشركة فيزول معنى الاخلاص فكانت العبادة اسما للفعل لالعينه بل لوجود فعل آخر
من الفاعل وهو الاخلاص وهو يحصل بالنية وهى ان يقصد بقلبه توجيد فعله الى الله تعالى
وحده فاذا وجد القصد ههنا كان الامساك بعبادة فيه ذلك اتسامه بسمه الفرضية لن يتعلق
بفعل يوجد من العبد بل يتعلق بوجود الالزام من الله تعالى على طريق ظهور ثبوته بيقين وقد
تحقق ذلك في هذا اليوم بعينه فيتم هذه العبادة بهذه السمة شاء العبد او لم يشأ كالولود
اذا ولد وقد كانت امه ولدت قبله اخر يتم هذه السمة الاخوة لوجود من يقابله فكذا هذا
غير ان من نوى نقلا او واجبا اخر ظن ان الامر بحصول عبادة الصوم في هذا اليوم وان العبادة
وان حصلت وحصل الامساك لله تعالى لم يتم بسمه الفرض لزال الامر بالامساك المعين
في هذا اليوم وهذا الظن منه فاسد كما ظن ان هذا المولود لا يسمى اخا لان امه ما ولدت قبله
وقد كانت ولدت كان الظن باطلا والاثم ثابنا كذا هذا قال وعن هذا قال بعض مشايخنا
ان هذه المسئلة مصورة في اليوم الاول من شهر رمضان اذا شك انسان فيه وشرع بهذه
النيات ثم تبين ان هذا اليوم من شهر رمضان حتى يكون هذا الظن معفوا فاما لو وجد في
غيره من الايام فيحتمل عليه الكفر لانه ظن ان الامر بالامساك في هذا اليوم المعين بتعين
الله تعالى للامساك ومثل هذا الظن يحتمل منه الكفر ثم قال في اخر هذه المسئلة ومن وقف على
ما ذكرنا عرف حيد الخصوص عن سنن الصواب بتعلقهم في المسئلة بقوله عليه السلام: الاعمال
بالنيات وانما الامرى مانوى فاناسلنا ان العمل لن يصير عبادة بدون النية لكن وجدت النية
في التنازع فيه وانما الخصم هو الذى ترك العمل بالجبر حيث اخرج عمله المقرون بالاخلاص
عن ان يكون عبادة وكذا قوله عليه السلام: ولكل امرى مانوى يقتضى جواز الصوم لوجود
النية ثم يكون الصوم فرض الوقت لوجود الالزام من الله تعالى على وجه توقف عليه بطريق لا
شبهة فيه والله اعلم قوله (لما وجب التعين شرطا بالاجماع) اى وجب تعيين مشروع الوقت باتفاق
بيننا ما بتعين الوصف كما قلت او بتعين الاصل كما قلتم وجب ان يشترط من اوله فاذا صام بنية من
النهار لا يجزئ لان الصوم واجب عليه في جميع النهار ولا يوجد ذلك الا بالنية فاذا خلا اوله من
النية فسد لفقده شرط ولا وجه الى تصحيحه باعمال النية المتأخرة في الماضي بطريق الحلق باول
النهار لان العزم اثره في المستقبل من حيث تحقيقه واجبا دون تصحيح الماضي لانه خرج عن
يده ولم يبق قادر ولا وجه لاعتباره في الاكثر واقامته مقام الكل لانه امر برده الحقيقة لانه
ما مور بالكل ولم يوجد فآثره موجودا في الكل بالاجاد في البعض خلاف الحقيقة الا ترى انه لا
يكتفى بالامساك في الاكثر ولا يقام مقام الكل فكذا في اعتبار النية التي بها يوجد معنى الصوم واذا
فسد اوله بعدم العزيمة وانما غير متجزى فسد الباقي ضرورة عدم التجزى ولا يقال لما صح
الباقي بوجود العزيمة فيه صح الكل ضرورة عدم التجزى ايضا لاننا نقول ترجيح الفساد في باب
العبادة اولى لانه اقرب الى الاحتياط اذ فيه الخروج من العهدة بيقين فهذا معنى قوله وجب

لا وجب التعين
شرطا بالاجماع
وجب من اوله لان
اول اجزائه فعل
مقتضى العزيمة فاذا
ترأخى بطل فاذا
اعترضت العزيمة
من بعدم يؤثر في
الماضى بوجه لان
اخلاص العبد فيما قد
عمله لا يتحقق وانما
هو لما لم يعمل به بعد
فاذا فسد ذلك الجزء
فسد الباقي لانه لا
ينجزى ووجوب
ترجيح جانب الفساد
احتياطاً

ترجع الفساد احتياطا * ولا يلزم عليه النقل فانه يجوز بنية من النهار بالاجماع لانه غير مقدر
 شرما فيمكن ان يجعل صائما من حين نوى لانيته قوله (وهذا بخلاف التقديم) اي تأخير النية
 من اول الامساك بخالف تقديمها عليه حيث جاز التقديم مع ان النية لم تقتزن باوله ايضا
 ولم يحز التأخير * والفرق ان التقديم واقع على جلة الامساك يعني انه قد عزم في الليل انه يمسك
 لله تعالى من الفجر الى الغروب فصحت النية بوضعها من حيث كونها عزم في المستقبل ولم يعترض
 عليه اي على ما قدم من النية ما يبطله لانه لم يوجد ما يضاذه من ترك العزيمة والافطار بعد
 الصبح * والاكل والشرب والمواقعة في الليل لا ينافي العزيمة المتقدمة بالاجماع لان من شرط
 المناقاة اتحاد المحل والليل ليس بمحل للصوم اصلا فالاكل وما يشبهه لا ينافي عزمته فاذا لم يطل
 يحكم بقائها الى حين الشروع لتعذر اعتبارها مقترنة بحالة الشروع ولهذا هم الجواز انواع
 الصيامات من القضاء وغيره فاما التأخير فلا يتصور تقديمه اصلا فلا يمكن الحكم به لان الشيء
 انما يقدر حكما اذا تصور حقيقة * وهذا كالنية في اول الصلوة جعلت باقية حكما الى اخر
 الصلوة اما النية الموجودة في خلال الصلوة فلا يحكم باقترانها باول الصلوة لتعذر كذا هاهنا
 ثم استوضح الشيخ ما ذكر من الفرق بمسئلتين فقال الا ترى ان النية بعد نصف النهار لا تصح
 ولو جاز الحكم باقتران هذه النية باول الامساك كما جاز في المتقدمة لما اختلف الحكم بين اول
 النهار واخره كالم يختلف الحكم هناك بين اول الليل واخره * والا ترى ان في الصوم الدين
 وجب الفصل بين هذين الوجهين اي بين تقديم النية وتأخيرها حيث جاز التقديم ولم يحز التأخير
 بالاجماع فكذلك ههنا لانه اقوى من سائر الصيامات فان الافطار فيه يوجب الكفارة دون غيره
 * وعندنا اذا صام في رمضان بنية قبل اتصاف النهار يحزيه واختلف في ذلك طريق اصحابنا
 ففهم من سوى بينه وبين النقل في الجواز ومنهم من سوى بين تقديم النية وتأخيرها وهذا هو
 المذكور في الكتاب فتكلم عليه فنقول لما كانت النية شرطا ينبغي ان يكون شرطا على وجه
 لا يؤدي الى فوات الشرط ولهذا لم يشترط مقارنتها بجميع اجزاء العبادة في جميع العبادات
 ولا بالجزء الاول في باب الصوم لامتناع تحصيلها وتعذر تحصيلها على وجه يفوت في الاعمال
 الاغلب فلم يكن بد من تجويز التقديم ليحصل التكليف بقدر الوسع والتأخير يساوي التقديم في
 هذا المعنى لا نالوا لم تجوز التأخير يؤدي الى التفويت لان الانسان قد ينشئ النية من الليل وهو امر
 غالب وقد يشبه عليه رأس الشهر وهو ايضا امر معتاد وقد تظهر المرأة من الحيض ولا تشعر الا
 بعد انقجار الصبح وكذا الصبي قد يبلغ في الليل ولا يعلم بذلك الا بعد الانتباه وكذا الكافر قد يسلم
 في الليل ولا يعلم بوجوب الصوم عليه الا عند وجود النهار واذا ثبت المساواة بينهما في الحاجة
 وجب الحاق التأخير بالتقديم لتلايؤدي الى فوات الصوم (فان قيل) لا مساواة بين الحاجتين
 لان الحاجة الى جواز التقديم عامة في حق جميع المكلفين والى جواز التأخير خاصة في حق
 البعض ثابتة في بعض الاوقات واحكام الشرع مبنية على ما عليه احوال الدماء لا على ما يتلى
 به الاشخاص الجزئية على ما عرف ولهذا لم يجعل ما بعد الزوال محلا للنية وان كان يتصور
 بقاء الحايض النائمة والصبي المحتلم الى ما بعد الزوال ولم يعتبر الحاجة الخاصة فكذلك فيما نحن فيه * على

وهذا بخلاف التقديم
 لان التقديم واقع
 على جلة الامساك
 ولم يعترض عليه ما
 يبطله فبقى فاما
 المعترض فلا يحتمل
 التقدم الا ترى ان
 النية بعد نصف النهار
 لا يصح والا ترى ان
 في الصوم الدين
 وجب الفصل بين
 هذين الوجهين

ان الجواز لو ثبت باعتبار هذه الحاجة لثبت في حق من ثبت في حقه الحاجة لافي حق الكل لان ما ثبت الحاجة عامة سقط فيه اعتبار الحاجة ووجب اجزاء الحكم فيه على الاطلاق وما ثبت الحاجة خاصة اقتصر على موضعها لكونها عارضة وفي اعتبارها تغليب العارض على الاصل ولهذا لم يبق للحاجة عبرة في الاجارة ونحوها وان شرعت لدفع الحوائج لكونها عامة واعتبرت في جواز التيمم حتى اقتصر على من تحققت الحاجة في حقه لكونها خاصة اذا الاصل وجود الماء وكون العوز والعدم فيه عارضا ﴿ قلنا ﴾ انا انما سوينابين الاصل والفرع باعتبار اصل الحاجة لا باعتبار قدرها فنطلب المساواة في اصل الحاجة لافي قدرها وقد وجدت كفاينا فيفسد التفرقة بينهما بالدوام وعدمه وكذا بالخصوص والعموم اذا الخاصة منها في موضعها كالعامة في مواضعها والحاجة الى تحييز الصوم بالنية التأخرة خاصة فيما شرع من الصوم في وقت معين فاخص القول بالجواز فيه * وما ذكر ان بناء الاحكام على ما هم وغلب دون ما شد ونذر كلام في غير موضعه لان ذلك على ما ذكر فيما كان من الخاص في حين الندرة فلما ما كان في نفسه في حد الكثرة فله العبرة وان كان غيره اكثر كعدم الماء اعتبر في حق جواز التيمم شرعا وان كان الوجود هو الغالب لدخول العدم في نفسه في حد الكثرة وخروجه عن حد الندرة وههنا الاعتذار في حد الكثرة لكثرة جهاتها اذ من ضرورة كثرة الجهات كثرتها على ان الجهة لو لم تكن الاجتهاد النسيان لدخلت في حد الكثرة لاستيلائه على طبع كل فرد من افراد الجنس فكيف وقد كثرت الجهات على ما سبق * وقولهم ما ثبت باعتبار الحاجة القاصرة لم يعد موضعها قد افجوز وافي موضع الحاجة وخالفونا فيما وراء ذلك لتبين لكم العذر فيما وراء محل الحاجة * على ان وجود النية من النهار في حق من لا عذر له من نسيان او جهل غير متصور من حيث العادة بل يوجد منه النية او ما يقوم مقامها في الليل باكل زيادة من الطعام على المعتاد او شرب زيادة شربه وان تصور ووجد فهو في غاية الندرة فيلحق بالعدم * او تقول اذا تحقق فقد صار عاجزا عند اتفجار الصبح عن تقديم النية فصار كالمذورين * واذا حققت معنى المسئلة فاصغ لشرح ما في الكتاب * فقوله الحاجة الى النية لان بصير الامساك قرينة معناه النية محتاج اليها لغيرها لالذاتها فلا يجوز اتيانها على وجه يؤدي الى تقويت ذلك الغير * وهذا الامساك واحداى الكف الى اخر النهار ركن واجد تمتد بخلاف الصلوة فانها اركان غير متجزئ صحة وفساد حتى لو فسد جزء منه فسد الكل ولو حكم بصحة جزء بعد ما تم بحكم بصحة الكل * وحاصل المعنى ان الصوم وان كان متركبا من جنس الامساك الدائم من اول اليوم الى اخره ولكن جعل جنس الامساك كله في حق كونه صوما كشي لا ينجز الان الاشياء المتعددة اذا دخلت تحت خطاب واحد صارت كشي واحد كما في قوله تعالى * وان كنتم جنبا فاطهروا * لما دخل جمع البدن تحت الخطاب صار كشي واحد حتى جاز نقل البلية من موضع الى موضع ولا يجوز ذلك في الوضوء لعدم هذا المعنى فكذلك ههنا لما دخلت الامساكات المتعددة في قوله تعالى * ثم اتموا الصيام الى الليل * صارت كشي واحد فلا ينجز أصحمة وفسادها والثبات على

وقلنا نحن ان الحاجة الى النية لان بصير الامساك قرينة وهذا الامساك واحد غير متجزئ صحة وفساداً والثبات على العزيمة حال الاداء ساقط بالاجماع للجزو حال الابتداء ساقط ايضا للجزو وصار حال الابتداء هنا نظير حال البقاء في الصلوة وحال البقاء نظير حال الابتداء في صلوة

الزينة حال اداء هذه العبادة بان يدوم على العزم الى حالة الانتهاء ساقط عن المكلف بالاجماع
كافي سائر العبادات لان اعتبار النية على هذا الوجه يوقعه في الحرج وربما لا يكون في الوسع
وهذا معنى قوله العجز * ولهذا لو اغمى عليه او يخطر بباله الصوم بعد ما وجد العزم يتأدى
صومه * ولهذا يشترط في سائر العبادات قران النية باولها لاستدامة النية من اولها الى
اخرها * رجال الشروع في الاداء اى الثبات على العزيمة في حالة الشروع في هذه العبادة ساقط
عنه بالاجماع ايضا فانه لو نوى في اول الليل لا يشترط ان يستديم تلك النية الى حالة الشروع *
وحاصله انه لا يشترط اقتران العزيمة باول حال الاداء ايضا العجز هو ان وقت الشروع مشتبه
لا يعرف الا بالجموم ومعرفة ساعات الليل وهو مع ذلك وقت نوم وغفلة في حق عامة الخلق
الذين ثبت امور الشرايع على عاداتهم ولم يحرم النوم فيه شرعا ايضا بل سن لمن قام بالليل
وبعد ما كان متيقظا يشبه اول الفجر بالليل فسقط اشتراط اقتران النية باوله * وصار حال
الابتداء في الصوم من حيث انه يخرج في قران النية به نظير حال البقاء في الصلوة من حيث انه
يخرج فيها على الثبات على العزيمة * وحال البقاء في الصوم من حيث انه يمكن قران النية بها
من غير حرج نظير حال الابتداء في الصلوة في هذا المعنى ايضا فصار الحاصل ان اقتران النية
بابتداء الصوم متعذر وانتبات على العزيمة حال بقاءه كذلك وقران اصل النية به حال البقاء غير
متعذر كافي ابتداء الصلوة * والغرض من ايراد هذا الكلام هو الاشارة الى ان النية المتصلة
به في حالة البقاء اولى باعتبار من المتقدمة عليها الكون فمتصلة بركن العبادة كالنية المتصلة بابتداء
الصلوة اولى باعتبار من المتقدمة عليها لهذا المعنى * ثم هذا العجز وهو تعذر قران النية
بابتدائه * اطلاق التقديم اى اجازة مع فصل النية عن ركن العبادة وهو الامساك لانه اذا نوى
في اول الليل ثم لم يخطر بباله الصوم الى الغروب جاز صومه بالاجماع مع ان النية لم توجد حال
الشروع ولا حال البقاء حقيقة * وجعل اى العزم المتقدم المدوم حقيقة موجودا تقديرا *
فصار له اى لما قدم من النية فضل استيعاب اى هو مستوعب لجميع الامساكات تقديرا لانه نوى
الامساك من الصبح الى الغروب * وتقضيان حقيقة الوجود عند الاداء اى انه ليس بوجود
حقيقة حالة الاداء * على حد الاخلاص اى على حقيقة * وكلمة على متعلقة بالاداء
لا بالوجود والاداء على حد الاخلاص ان تكون النية مقرنة بالاداء ليمتاز العبادة عن العادة
وقد عدت هنا حقيقة وان وجدت تقديرا * والعجز الداعي الى التأخير موجود في
الجملة بمعنى به ان العجز الذى ذكرنا كما هو دواع الى جواز التقديم ومرخص له فكذلك
هو دواع الى جواز التأخير في حق بعض المكلفين كفى حق المقيم بعد الصبح وامثاله *
وخلاصة المعنى ان الضرورة لم تدفع بتجوز التقديم في المجلس لان فيهم اصحاب هذه الاغذار
وانما يدفع بالكفاية بتجوز النية من النهار * وفي يوم الشك ضرورة تلازمة اى في حق الكل
لان تقديم النية عن صوم الفرض اى فرض الوقت حرام ولو نوى ليلة الشك اداء صوم فرض
رمضان غدا وبان اليوم من رمضان لم يصح صومه عند الشافعي وكذا لا يجوز نية النفل

ثم العجز اطلاق التقديم
مع الفصل عن ركن
العبادة وجعل
موجودا تقديرا
فصار له فضل
الاستيعاب وتقضيان
حقيقة الوجود عند
الاداء على حد
الاخلاص والعجز
الداعي الى التأخير
موجود في الجملة في
حق من يقيم بعد
الصبح او يفيق عن
اغنامه وفي يوم الشك
ضرورة لازمة لان
تقديم النية من الليل
من صوم الفرض
حرام ونية النفل
هتلك لغو قد جأت
الضرورة فلان ثبت
بها التأخير مع الوصل
بالركن اولى ولهذا
رجحان في الوجود
عند الفعل وهو حد
حقيقة الاصل
ونقصان القصور
عن الجملة بقليل
يحتمل العفو واستويا
في طريق الرخصة بل
هو ارجح وهذا
الوجه يوجب
الكفارة بالفطر فيه

ثبت ان الضرورة فيه لازمة لا يرتفع التأخير النية فلا يثبت بهذه الضرورة جواز التأخير مع انه متصل بالركن وهو الامساك اولى * وهذا الكلام متصل بقوله ثم هذا الجزاء طلق التقديم مع الفصل عن ركن العبادة يعني لما جاز الصوم بنية متقدمة مع فصلها عن ركن العبادة والاشتغال بأعمال آخر منافية للصوم من الاكل والشرب والوقاع للضرورة وهي موجودة في النية المتأخرة فلان يجوز بها مع وصلها بالركن كان اولى (فان قيل) هذا انما يستقيم ان لو امكن اعتبار التأخرة تقدرا كالمتقدمة والامر بخلافه لان النية متى تقدمت وصحت بموضوعها عزما في المستقبل بقيت كذلك واقرنت بكل جزء لان نيتها انتظمت اجزاء الوقت ولو نوى صوم البعض لم يصح فتي تأخرت سارت كما نوى صوم بعض اليوم اذهى لا تعمل في الماضي بوجه ما (قلنا) لا حاجة الى القول ببقاء حكمها لانه قام دليل سقوط الامتداد حقيقة فلئن ساء لاحد ان يحكم بالاقتران بكل جزء منه حكما مع انعدام حقيقة جاز لاخر ايضا ان يجعل الاقتران بجزء منه حقيقة كالاقتران بالكل لانه من حيث انصافه بكونه صوما جلة الامساكات في اليوم شيء واحد فكان الاقتران منه بجزء منه حقيقة اقترانا بالكل حكما كذا في اشارات الاسرار ثم شرع الشيخ في بيان المساواة بينهما فقال * ولهذا اى ولما اخرج من النية رجحان على النية المتقدمة في الوجود عند الفعل اى من حيث انها موجودة عند الفعل حقيقة بخلاف المتقدمة * وهو اى الوجود عند الفعل * حقيقة الاصل الاصل ان تكون النية مقترنة بالعمل فاذا اقرنت به حقيقة كان هذا حقيقة الاصل والاقتران به تقدير ليس من حقيقته فكان حد حقيقة الاصل ان يكون الاقتران حقيقة لا تقديرا وحاصل المعنى ان الاصل في العبادات ان تكون النية مقترنة بها وهو موجود ههنا في التأخرة دون المتقدمة * ونقصان القصور اى وله نقصان من حيث انه قاصر عن الجملة لانه لم يوجد في اوله ولكن ما قصر عنه العدم قليل بالنسبة الى ما وجد فيه العزيمة * يحتمل العقول القليل محل العفو كالجاسة القليلة والانكشاف القليل في حق الصلوة وابتلاع ما دون الحصاة بما بين الانسان في حق الصوم وغير ذلك فاستويا من حيث ان لكل واحد منهما كالا ونقصانا فالكمال في المتقدمة الاستيعاب والنقصان فيها عدمها عند الفعل والكمال في التأخرة الوجود عند الفعل والنقصان فيها قصورها عن الجملة حقيقة * فكانا مستويين في طريق الرخصة اى في جواز الترخيص بهابل هذا رجع اى التأخير اولى بالتخصيص به لان الاستيعاب فيه وجود تقدير ايضا لانا نقول اننا النية في الاكثر مقام الكل كما ان الاستيعاب في التقدم ثابت تقدير لا تحقيقا فصار جهة النقصان في التأخرة معارضة لجهة الكمال في المتقدمة فبطلت جهة الكمال وهي الوجود عند الفعل للتأخرة عن التعارض فصار التأخير ارجح (فان قيل) يلزم على هذا ان تكون النية من النهار افضل عندكم وليست كذلك اذ النية افضل من الليل بالاجماع (قلنا) انما كانت النية من الليل افضل لان فيها المسارعة الى الاداء والتأهب له او الاخذ بالاحتياط لا كمال في الصوم كان الابتكار يوم الجمعة اولى من السعي بعد النداء لما فيه من المسارعة لا لتعلق

كل الصلوة نفسها وكذلك المبادرة الى سائر الصلوات كذا في الاسرار قوله (ولا
صح الاقتصار) الى قوله بعد الزوال جواب عن قوله الاترى ان النية بعد نصف النهار لا يصح
اي لا يصح اقتصار النية على بعض الامساك وحب ان يكون لذلك البعض حكم الكل
من وجه حتى يكون قران النية كقرانها بالكل تقديرا وذلك هو الاكثر اذله حكم الكل
في كثير من المواضع بخلاف الربع والثلث فانه وان كان لهما حكم الكل في بعض مواضع
الاحتياط الا ان ذلك على خلاف الدليل لانه لو اعطى لربع حكم الكل لكانت الثلاثة الارباع التي
تقابلها بذلك اولي فاما ما زاد على النصف فعمل على ما بهما له وقرب الى الكل فكان الحكم بكلية على
وفاق الدليل. خلفا عن الكل من كل وجه وهو الامساك من اول النهار الى اخره وهذا كالمثل من
وجه وهو القيمة جعل خلفا عن المثل من كل وجه اذا انقطع المثل في ضمان العدوان وهو ان يشترط
الوجود في الاكثر الصمير راجع الى المصير الى ماله حكم الكل ان يشترط وجود النية في الاكثر
لان الاقل الذي لم يصادف النية في مقابلة الاكثر الذي صادفته في حكم العدم ولا ضرورة في ترك
هذا الكل الثالث تقدير ايعني انما وحب ترك اعتبار الكل الحقيقي للضرورة التي ذكرناها ولا
ضرورة في ترك هذا الكل التقديرى واعتبار ما دونه فلهذا لم يحوز الصوم بالنية بعد الزوال *
ولا يقال قد يتحقق الضرورة ايضا في حق الذي اقام او افاق بعد الزوال والذي بلغ او اسلم في الليل
ولم يعلم بالبلوغ او وجوب الصوم الا بعد الزوال * لاننا اعتبرنا الضرورة في ترك اعتبار
الكل لو حود خلفه وهو الاكثر وهما قد فات الاكثر ومواته فالتصوم لان الاقل الذي
صادفته النية في مقابلة الاكثر الذي لم تصادفه النية في حكم العدم فكان وجود الضرورة
هنا كوجودها بعد الغروب فلا يمس بها قوله (ورجحنا ان الكثير على القليل) جواب عن
قوله ووجب ترجيح الفساد احتياطاً وذلك لان الكثير باعتبار ذاته راجع على القليل فالكثرة
وان كانت من الاوصاف كالصحة والفساد الا ان هذا الوصف يثبت لشيء ما صار ازدياد
في اجزاء ذاته فكانت الكثرة وصفا راجعا الى الذات بخلاف الصحة والفساد لانهما من
الاوصاف المحضة التي لا تعلق لها بالوجود فلهما يطرأ بعد الوجود فكان الترجيح
بالكثرة راجعا الى الذات والصحة والفساد راجعا الى الحال فكان الاول اولى لان الذات
اصل والحال تبع * وعجزة الشيخ في شرح التقويم ولما وجدت النية في الاكثر فقد وجد
بعض العبادة وعدم البعض فالشافعي رجع جانب العدم على جانب الوجود احتياطاً الامر بالعبادة
ونحن رجحنا الموجود على المعدم باعتبار الكثرة وهو اولى لانه ترجيح بمعنى راجع الى الذات
وما فعله الشافعي رحمه الله راجع الى العدم وهو ليس بشيء فلا يصلح مرجحاً لقوله (ولان صيانة
الوقت) يجوز ان يكون عطفاً على الدليل المتقدم من حيث المعنى * ويجوز ان يكون عطفاً
على قوله لانه في الوجود راجع بمعنى ورجحنا الكثير الموجود فيه النية على القليل الذي لم
يوجد النية فيه لان الكثير في الوجود اى في وجوده وذاته راجع ولان صيانة الوقت الذي
لا ندركه اصلاً على العبادة واجب لانه تعالى فرض عليهم الاداء في هذا الوقت وبفواته يفوت

وروى ذلك عنهما
ولما صح الاقتصار
على البعض للضرورة
وجب المصير الى ماله
حكم الكل من وجه
خلفا عن الكل من كل
وجه وهو ان يشترط
الوجود في الاكثر
لان الاقل في مقابله
في حكم العدم ولا
ضرورة في ترك هذا
الكل تقدير ايعني انما
بعد الزوال ورجحنا
الكثير على القليل
لانه في الوجود راجع
وبطل الترجيح على
ما قلنا بصفة العبادة
لانه حال بعد الوجود
والكثرة والقلة من
باب الوجود
والوجود قبل الحال
فوجب الترجيح به
على ما ياتي بيانه في باب
الترجيح ان شاء الله
ولان صيانة الوقت
الذي لا ندركه اصلاً
على العبادة واجب
وهو معنى قول
مشايخنا

الاداء لا الى خلف في حق فضيلة الوقت فوجب صيانه احترازاً عن القوات واليه اشار النبي عليه السلام بقوله * من فاته صوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر * ولا وجه الى الصيانة في حق اصحاب الاعذار المذكورين لا يجوز هذا الصوم بالنية الموجودة قبل انتصاف النهار فوجب القول به اذا تجوز مع خلل تمكن فيه اقرب الى قضاء حق العبادة من التفويت (فان قيل) لا يجوز تغيير الشرط واسقاطه لفوت الفضيلة كن عليه الفجر لو خاف فوت الجمعة لا يسقط عنه الترتيب وكذا لا يجوز التيمم في الجمعة وسائر الصلوات عند خوف فوت الجمعة والجماعة وكذا لا يجوز عند خوف فوت الوقت لان الفائت هو الفضيلة وجاز في صلوة العيد والجنائز لان الفائت اصل العبادة وههنا الفائت الفضيلة فلا يجوز تغيير الشرط واسقاطه لفواتها (قلنا) نحن لا نقول باسقاط الشرط وتغييره لاستدراك الفضيلة ولكن نقول ينبغي ان تكون النية مشروعة على وجه لا يؤدي الى فوت هذه الفضيلة لحاجة الناس الى استدراكها كما كانت مشروعة على وجه لا يؤدي الى فوت اصل الصوم اذا الحاجة تدفع ما يمكن * وانما لا يجوز التيمم عند خوف فوت الجمعة والجماعة والوقت لانه لا يمكن استدراك هذه الفضائل الا بفوت فضيلة اخرى وهي اداء الصلوة بالوضوء لانه افضل من ادائها بالتيمم فلا يجوز استدراك فضيلة بتفويت فضيلة اخرى * وكذا لا يسقط الترتيب لفوت الجمعة لان الوقت وقت الفائت بشهادة الرسول عليه السلام وانما وقت الجمعة بقضاءها فلا يجوز اذاؤها قبل الوقت * وفي قوله لا يدرك له اصلاً اشارة الى الجواب عن صوم القضاء ونحوه حيث لا يجوز بنية من النهار لانها تجوز ناه في رمضان على خلاف الاصل لصيانة فضيلة الوقت الذي لا يدرك بالقوات اصلاً على ما نطق به النص ولا حاجة في القضاء الى صيانة الوقت لان كل الاوقات فيه سواء فبقى على الاصل قوله (ان اداء العبادة في وقتها مع نقصان الاجراء اولى من قضائها بعد الغروب قوله) (فصار هذا الترجيح متعارضاً) اي صار ترجيح الكثير على القليل لصحة التأخير متعارضاً لان ما يوجب ترجيحاً معنيان * احدهما اقتران النية بركن العمل وهذا يقتضي ان يكون التأخير اولى من التقديم وان تجب الكفارة اذا افطر * والثاني صيانة الوقت وهذا يوجب ان يكون التأخير دون التقديم وان لا يجب الكفارة بالفطر لتمكن خلل فيه وهذه الكفارة تسقط بالشبهة فهذا معنى كونه متعارضاً * وقيل معناه ان ترجيحنا الكثير في صورة التأخير يكون العبادة مؤداة في الوقت يعارضه ترجيح الشافعي وهو ان الجزء الاول من النهار عرى عن النية فيحكم بالفساد احتياطاً لان كل واحد من الترجحين يرجع الى حال العبادة بخلاف الترجيح الاول لانه راجع الى الذات فلإيعارضه ترجيح الشافعي هو راجع الى الحال ولهذا دل على وجوب الكفارة اذا افطر بخلاف الترجيح الثاني لانه ضعف بالمعارض فصار له شبهة عدم وجود الصوم فلا يجب الكفارة قوله (ويروى ذلك عن ابي حنيفة رحمه الله) ذكر في المبسوط اذا أصبح غير ناو للصوم ثم نوى قبل الزوال ثم اكل فلا كفارة عليه الا في رواية عن ابي يوسف رحمه الله انه يلزمه الكفارة لان شروعه في الصوم قد صح

ان اداء العبادة في وقتها مع نقصان اولى فصار هذا الترجيح متعارضاً وهذا الوجه يوجب ان لا كفارة فيه ويروى ذلك عن ابي حنيفة رحمه الله

فيسكمل جناته بالفطر كالمو كان نوى بالليل * وجه قول ابي حنيفة ومحمد رجهما الله ان ظاهر قوله عليه السلام * لا صيام لمن لم يعزم الصيام من الليل * ينفي كونه صائما بهذه النية والحديث وان ترك العمل بظاهره يبقى شبهة في درء ما يندره بالشبهات كن وطى * جارية ابنه مع العلم بالحرمة لا يلزمه الحد لظاهر قوله عليه السلام * انت ومالك لا بك * وما ذكرهنا موافق للنظومة * وذكر الشيخ ابو المعين رجه الله في طريقته لافرق في وجوب الكفارة بين ما اذا نوى من الليل وبين ما اذا نوى من النهار في ظاهر الرواية وفي النوادر قال لا يلزمه الكفارة فيما اذا نوى من النهار والصحيح ما ذكر في ظاهر الرواية (فان قيل) لانظير لما اخترتم من جواز تأخير النية في الشرع فلا يجوز العمل به فاما لجواز التقديم فظاهر جنة كتقديم نية الصلوة عليها وتقديم نية الزكاة على الاداء وغيرهما (قلنا) نحن ما جعلنا النية المتأخرة متقدمة ولكن جعلنا الامساكات موقوفة على النية فبعد وجودها يقلب صوما شرعيا * وتوقف الامر على ما يوجد بعده وجود في الحسيات والشرعيات فان الرعي حكمه موقوف على الاصابة ونصرفات الفضولي موقوفة على الاجازة والتعليقات موقوفة على الشرط وكذا الظهر المؤدى يوم الجمعة حكمه موقوف على وجود السعي الى الجمعة وعدمه وكذا الوقتية المؤداة مع تذكرك الفاتئة حكمها موقوف عند ابي حنيفة على ما عرف فكان توقف الامساكات على وجود النية في الاكثر طريقا مسلوكا قوله (ولم نقل بالاستناد) جواب عما قاله الشافعي ان النية المعترضة لا تؤثر في الماضي بوجه فقال انما يلزم هذا على من قال بصحة هذا الصوم بطريق الاستناد كما اختاره بعض مشايخنا اعتبارا بحكم البيع بشرط الخيار فانه يثبت بطريق الاستناد ولكن هذا لا يصح لان الاستناد بظهوره في الموجود لا في المعدوم فانه لو كان الخيار للشترى وحدثت زيادة في مدة الخيار في يد البائع وهلك ثم اجيز البيع حتى استند حكمه الى اول المدة لا يظهر اثر الاستناد في ذلك الهالك حتى لا يسقط بمقابلته شيء من الثمن وههنا ما تقدم على النية قد عديم فلا يمكن الحكم بصحته بطريق استناد النية اليه وهو معنى ما قال الشافعي رجه الله النية المعترضة لا تؤثر في الماضي بل الصحيح ما ذهبنا اليه من اقامة الاكثر مقام الكل ولا يرد عليه ما قال الشافعي قوله (ولا يفسد الجزء الاول) رد لقوله اول اجزاء الفعل مفتقر الى العزيمة فيفسد بعدم العزيمة ومن فساد يلزم فساد الباقي فقال نحن لا نقول بفساد الجزء الاول مع احتمال طريق صحته وذلك بان يجعل الامساك في اول النهار موقوفة على وجود النية الى وقت يمكن صون العبادة عن القوات فان حصلت النية في ذلك الوقت كان كحصولها في الجميع ويتبين ان الفعل في اول الوقت كان عبادة لا يبين ان الامساكات في كونها صوماشي واحدا لا ينجزي فاقتران النية بجزء منها كان اقترانا بجميعها ضرورة عدم التجزؤ * وان لم ينصل النية بشيء من اجزاء الامساك حتى مضى الوقت الذي يمكن الاستدراك تبين انه لم يكن صوما * فظهر بما ذكرنا ان كل جزء من اجزاء العبادة مقترن بالنية تقديرا كما في النية المتقدمة وان القول بفساد الجزء الاول فاسد لا تناء دليل الفساد وهو انعدام اثية قوله (والامساك في اول النهار قرينة) الى آخره يجوز ان يكون

ولم نقل بالاستناد
ولا يفسد الجزء
الاول مع احتمال
طريق الصحة
والامساك في اول
النهار قرينة مع
قصور معنى الطاعة
فيه لانه لا مشتقة في
الامساك في اول
النهار فصار اثبات
العزيمة فيه تقديرا
لا لتحقيقا وفاء لحقه
وتوفير الحظ

بان احتمال طريق الصحة ويجوز ان يكون ابتداء كلامه بانه ان المعتاد في الاكل هو الفساد والعشاء فاما ما وراءهما فن السرف والشره ولهذا وعد الله تعالى في الاخرة القدام والعشاء فقال «ولهم رزقهم فيها مكررة وعشايا والصوم عبادة فيكون ركا للمعتاد ليحصل معنى المشقة لانها مشروعة على خلاف هوى النفس وليس فيه ترك العشاء بل تأخير الى الغروب فكان معناه تأخير العشاء وترك القدام المعتاد هو عند الضحوة واما ما قبل ذلك من الترك فمخرج على العادة ولا مشقة فيما يخرج مخرج العادة فكان ابتداء الركن من الضحوة من حيث المعنى الا ان الامساك فيها لا يصلح للركنية الا ما تقدم عليه من الامساك المعتاد كان هو واجب التحصيل ضرورة ضرورة هذا الامساك تركنا فكان هذا اصلا وما تقدم عليه معناه معنى النية القصد الى ترك القدام لله تعالى فاذا نوى في هذا الوقت فقد تحقق نية النية وكانت معتزلة حقيقة اول العادة معنى وهو اصل فيمتنع تبعه فيما ثبت فيه كالا لا يستتبع ولدها في الاسلام والعناق والرق والاستيلاء والتدبير وكالا مير والمولى يستتبع العسكر والعبد في نية الاقامة فينبى النية فيما تقدم تقديره وان لم يثبت بتحقيقا وكان اثبات النية فيه تقديرا لا بتحقيقا وفاء لحقه وتوفير لحظه واذا وجدت النية المناسبة له لا يجب الحكم بمساده والله اعلم * ثم هذا الحكم وهو حوار الصوم بنية من النهار ثابت في حق الصحيح المقيم بلا خلاف بين اصحابنا قاعدا المريض او المسافر فكما الصحيح المقيم عندنا وعند زهر لا يجوز لهما الصوم الا بنية من الليل كذا في المسوط * ودكر في فتاوى القاضى الامام فخر الدين وغيره مريض او مسافر لم يصوم من الليل في شهر رمضان ثم نوى بعد طلوع الفجر قال ابو يوسف يجزيهما وبه اخذ الحسن رحمه الله فهدا يشير الى ان عندنا في جقيقة ومحمد رحمه الله لا يجزيهما * وجه عدم الجوار ان الاداء صير مستحق عليهما في هذا الوقت فلا يتعين عليهما الا بنية من الليل كلقضاء * ووجه الجوار ان الوجوب ثابت في حقهما كما في حق الصحيح المقيم الا ان لهما الترخص بالفضل فاذا لم يترخصا صححت مهما النية قبل انتصاف النهار كما يصح من المقيم وكالتفل قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان وقت الصوم معيار قلنا: التفل مقدر بكل اليوم لان الوقت لما كان معيارا لهذه العبادة فلا بد من ان يتلى المعيار ليجد ولا بد من ان يكون الصائم اهلا للصوم من اوله الى آخره ليتحقق منه الصوم الشرعى * فيفسد بوجود المنافي في اوله من كفر او حيض او نحوهما حتى اذا اسلم الكافر او طهرت الحائض بعض الفجر واراد ان يتفل بصوم ذلك اليوم ليس له ذلك وكذا لا يتأدى بالنية بعد انتصاف النهار * وقال الشافعى رحمه الله انه ليس بمقدر شرعا بل يصبر ما تمام من حين نوى لان النبي عليه السلام قال «اني اذا لصائم» وهى كلمة تنبى عن الاخبار للحال * ولان مبنى التطوع على النشاط فيأتى مقدر ما يؤديه الا ترى ان صلوة التفل تجوز قاعدا وراكبا مع القدرة على القيام والزول وكذا الصدقة النافلة ليست بمقدرة وان كانت الواجبة مقدرة ولهذا يجوز عنده بنية بعد الزوال في قول وكذا مع المنافي في اوله كالكفر والحيض في قول ولكن بشرط عدم الاكل في اول النهار لان ركنه امساك يخالف هوى النفس ولا يحصل

وعلى هذا الاصل قلنا ان صوم النفل مقدر بكل اليوم حتى يفسد بوجود المنافي في اوله ولم يتأد الا من اوله ولم يتأد بالنية في الاخر لان الصوم عرف قرينة بمعياره ولم يعرف بمعياره الا يوم كامل فلم يجز شرع العبادة واما الامساك في اول يوم الفجر فيشرع صوما ولكن ليكون ابتداء تناول من القرابين كراهية للاضياف ان يتناولوا من غير طعام الضيافة قبل طعامها

ذلك مع الاكل في اول النهار بخلاف عدم النية او الاهلية فانه لا يجعل الامساك موافقا للعادة على ان الاكل في اول النهار لا يمنع من صحة الصوم في باقيه عند بعضهم ايضا منهم ابو زيد القاساني وقد وجد في الشرع امساك بعض اليوم قربة كما في يوم الاضحى فيجوز ان يكون قربة في غيره من الايام ايضا * ولنا ما ذكرنا ان الصوم لا يعرف قربة الا بمعيار شرعى ولم يعرف معياره في الشرع الا يوم كامل فالذى يخترعه العبد من قبل نفسه لا يصلح معيارا له اذ لا مدخل للرأى في معرفة المقادير الشرعية واذا كان كذلك لا يتأدى بالنية بعد الزوال كالقرض لقوات اكثر الركن بلائية والدليل عليه ان من نذر ان يصوم بعد الزوال في يوم لم يأكل فيه لم يصح بالاجاع ولو كان الامساك في بعض اليوم صوما لصح بالنذر بالصدقة وان قلت لان النذر ايجاب المشروع وحقيقة المعنى فيه ان النقل تبع للقرض فيكون مقدرا بتقديره في الجملة كنافلة الصلوة مقدرة بركتين لانه ادنى مقادير القرض ويجوز قاعدا او راكبا لان القرض يجوز بتلك الهيئة عند العذر وكذا الصدقة بالقليل قد تقع عن القرض حتى لو وجبت عليه زكوة فأدى دانقاسطة عنه الواجب بقدره في احكام الدنيا والاخرة وهما الامساك في بعض اليوم قصدا لا يقع عن القرض بحال فلا يجوز ان يقدر النقل به * ولا تمسك له في الحديث فان قوله عليه السلام * انى اذا لصائم اخبار عن حالة العزم فغير بلسانه باخطر بقلبه وكان فيه بيان جواز العزم دون تغيير المعيار الشرعى وكان قوله لصائم منصرفا الى الصوم المهود في الشرع ولا في ما ذكر من قوله مبنى التطوع على النشاط لانه لا اثر لنشاطه في التقدير اصلا فانه لو اراد ان يصلى ركعة او يكتفى بسجدة واحدة في كل ركعة او تقدم السجود على الركوع او اراد ان يصوم اول النهار دون اخره بان نوى ان يصوم الى العصر ليس له ذلك بالاجاع وانما اثر نشاطه في انه مخير في فعله فان شاء فعل المشروع المقدر الشرعى فيتاب عليه وان شاء تركه من غير توجه عقاب عليه لافى تغيير التقدير الشرعى * واما الامساك في اول يوم البحر فليس بصوم ولهذا لم يشترط فيه النية وانما ندب اليه في حق اهل الامصار ليكون ابتداء التناول من ضيافة الله تعالى ولهذا لم يثبت هذا الحكم في حق اهل السواد لانهم حق التضحية بعد طلوع الفجر وليس لاهل الامصار ان يضحوا الا بعد الصلوة قوله (ومن هذا الجنس) اى من جنس ما صار الوقت متعباله كسهر رمضان للصوم المشروع فيه الصوم المنذور في وقت بعينه اى وقت معين مثل ان يقول الله على ان اصوم رجب او يوم الخميس واحتراز به عن النذر المطلق مثل ان يقول نذرت ان اصوم يوما او شهرا او سنة * لما انقلب صوم الوقت وهو النقل لانه هو الاصل في غير رمضان وسائر الصيامات بمنزلة العوارض ولهذا يشترط فيها التعيين والتبني * واجبا اى بالنذر * لم يبق نقلا لان الصوم المشروع في وقت لا يقبل وصفين متضادين اى متافين او متغايرين وهما كونهما نقلا وواجبا لان النقل لا يستحق العبد العقوبة بتركه والواجب ما يستحقها بتركه فاذا ثبت الوجوب بالنذر اتنى النقل ضرورة * فصار

ومن هذا الجنس الصوم المنذور في وقت بعينه لما انقلب بالنذر صوم الوقت واجبا لم يبق نقلا لانه واحد لا يقبل وصفين متضادين فصار واحدا من هذا الوجه فاصيب بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف وتوقف مطلق الامساك فيه على صوم الوقت وهو المنذور لكنه اذا صامه عن كفارة او قضاء ما عليه صح عما نوى لان التعيين حصل بولاية الناذر وولايته لا تعدوه فصيح التعيين فيما يرجع الى حقه وهو ان لا يبق النقل مشروما فلما في ما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو ان لا يبق الوقت محتملا لحقه فلا يعتبر في احتمال ذلك العارض بما لم ينذر

واما الوقت الذي
جعل معيارا لاسيا
فكل الكفارات
الموقفة باوقات
غير متعينة وكقضاء
رمضان والنذر
المطلق والوقت فيها
معيار لاسبب ومن
حكمها انها من حيث
جعلت قريبة لانتسفي
عن النية وذلك في اكثر
الامساك ومن حيث
انها غير متعينة لا يتوقف
الامساك فيها الا
لصوم الرنت وهو
النفل فاما على الواجب
فلا لانه محتمل الوقت
وانما التوقف على
الموضوعات الاصلية
فاما على المحتمل فلا
قل هذا كانت النية من
اوله شرطا ليقع
الامساك من اوله من
العارض الذي يحتمله
الوقت فاما اذا توقف
على وجه فلا يحتمل
الانتقال الى غيره ومن
حكمه انه لا فوات له
ما لم يكن الوقت متعينا

اي الصوم المشروع في هذا الوقت * واحدا من هذا الوجه اي من حيث انه لم يحتمل
صفة التقلية وان بقي محتملا لصفة القضاء والكفارة * فاصيب بمطلق الاسم اي يقع
من المنذور بالنية المطلقة * ومع الخطاء في الوصف اي بنية النفل كصوم رمضان * لكنه
اذا ساهم اي صوم الوقت او صام الوقت على طريق الاتساع عن واجب اخر صح عما نوى
لان التعيين اي تعيين الناذر الوقت للصوم المنذور حصل بولائه فلا يعدو * لحقه اي
لحق صاحب الشرع * فاعتبر اي هذا الوقت * في احتمال ذلك العارض وهو ما يرجع
الى صاحب الشرع * بما لو لم ينذر اي بعدم النذر * او المعنى فاعتبر النذر او التعيين في
حق ابطال احتمال الوقت ذلك العارض وهو القضاء والكفارة بما لو لم ينذر اي بالعدم *
يعني كان الموجب الاصل في هذا اليوم هو النفل حصل له صوم القضاء والكفارة كان
محتمله فاذا نذر فقد تصرع فيما هو حقه بالاحتياط لا فيما هو حق الشرع وهو احتمال الوقت
لصوم القضاء والكفارة اذ لو ظهر اثره في ذلك صار العبد بدلا للمشروع الذي ليس بحقه
من قبل نفسه وذلك لا يصح كن سلم وعليه * مجدنا السهوي رحمه قطع الصلوة لا يعمل ارادته
فيه لانه تبديل المشروع فكذا هذا * واعلم ان ارادته القسم في هذا النوع مشكل لان هذا
النوع في بيان ما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه وفي هذا القسم الوقت معيار ولكنه
ليس بسبب اذ السبب فيه النذر على ما عرف فكان ارادته في القسم الذي يليه اولى وانما اوردته
في هذا النوع لان شبهه بصوم رمضان اقوى من شبهه بصوم الكفارة لان الوقت فيه معيار
وشرط للداء وفي القسم الثالث الوقت معيار لا غير فلهذا اوردته ههنا قوله (واما
الوقت الذي جعل معيارا لاسيا وهو القسم الثالث من اقسام الموقفة * فالشيخ ذكر هذا القسم
في اقسام الموقفة وغيره من المشايخ ذكره في المطلقة وذلك لان له شبهة بما جعلا في الموقفة
انه تعلق بوقت مقدره وهو النهار لا بمطلق الوقت كالزكاة حتى لو اداء ليل لم يعتبر بخلاف
الزكاة وشبهه بالمطلقة انه لم يتعلق بوقت متعين بفوات الاداء بفوته كلفوت بفوات شهر رمضان
بل متى اداء يكون مؤديا لا قاضيا فاختار الشيخ جانب كونه موقفا واختار غيره جانب كونه
مطلقا * والوقت فيها اي فيما ذكرنا من الصيامات معيار وهذا لا يتحقق قضاء صومين في يوم
واحد واداء كفارتين بالصوم في شهرين * لاسبب فان سبب الكفارات ما يضاف اليه من ظهار
او قتل او يمين ونحوها وسبب القضاء التفويت او الفوات او ما هو سبب الاداء وسبب النذر
المطلق اي المنذور المطلق النذر * ومن حكمها اي من حكم هذه الصيامات انها من حيث جعلت
قريبة لانتسفي عن النية وتكفي في اكثر الامساك كما صوم رمضان والنذر المعين والتطوع ومن
حيث انها غير متعينة في هذا الوقت بل هي من محتملاته لا يكون توقف الامساك في هذه
الصيامات الا على صوم الوقت وهو النفل اذ هو الموضوع الاصل في غير رمضان * فاما
على الواجب فلا اي فاما التوقف على الواجب وهو القضاء والكفارات فلا يكون لان
الواجب محتمل الوقت وانما يكون التوقف على الموضوعات الاصلية كما في قولنا رأيت اسدا

يتوقف صحته وصدقه على رؤية الهيكل المعلوم لا على رؤية انسان شجاع لان الاول موضع اللفظ
والثاني محتمله وهذا لان التوقف انما ثبت ضرورة استدراك فضيلة صوم الوقت التي لا يدرك
اصلا والضرورة فيما هو الموضوع الاصل للوقت لا فيما هو محتمله فاذا كان الوقت مينا
لفرض كرمضان كان الوقف عليه فنقد عليه وان كان غير رمضان فالاصل فيه النفل
فلا ينقد على غيره فلهذا كانت النية شرطا من اوله ليقع الامساك من اوله من محتمل الوقت
فاذا نوى من الليل صوم القضاء بنقد الامساك من اول النهار لمحتمل الوقت فيجوز واما اذا انقصد
الامساك لموضوع الوقت وهو الغل لا يمكن صرفه الى محتمل الوقت * وهذا في الحقيقة جواب
عن كلام الخصم فانه جمع بين صوم رمضان وصوم القضاء في عدم جواز التأخير ففرق
الشيخ بينهما بما ذكره ومن حكمه انه لا فوات له ذكر الشيخ في شرح التقويم ومن حكمه
انه لا يثبت عليه وجوب الاداء وحكى عن ابي الحسن الكرخي ان عند ابي يوسف رحمه الله
يتضيق كالحج والصحيح ما ذكرنا والله اعلم قوله (واما النوع الرابع من الموقفة فهو المشكل)
اي الذي لا يعلم ان وقته متوسع ام متضيق * منه اى من الموقفة على تأويل المذكور * وهو حج
الاسلام اسناد الاشكال الى الحج مجاز اذا الاشكال في وقته لا في نفسه * وبيان الاشكال من
وجهين احدهما بالنسبة الى سنة واحدة وهو ان الحج عبادة تأدى باركان معلومة ولا يستغرق
الاداء جميع الوقت فن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتصور في سنة
واحدة الاداء حجة واحدة يشبه وقت الصوم * والثاني بالنسبة الى سني العمر فان الحج فرض
العمر ووقته اشهر الحج وهي من السنة الاولى يتعين على وجه لا يفضل عن الاداء وباعتبار
اشهر الحج من السنين التي يأتي بفضل الوقت عن الاداء وذلك محتمل في نفسه فكان مشتها
كذا ذكر شمس الأعمدة رحمه الله * والى الوجه الثاني اشار الشيخ في الكتاب وكذا في شرح
التقويم فقال وقت الحج وقت عين جعل نظرا لاداء الحج ومعنى اشكاله انه اذا اجر الحج
عن هذا الوقت المعلوم له ظرفا في هذه السنة وقع الشك والاشكال في ادائه فانه ان عاش
ادى وان مات تحقق القوات فسميها مشكلا وهكذا في التقويم ايضا وهو الصحيح قوله
(واشهر الحج في كل عام) الى اخره يعني لا يدري اوقته متوسع في الحقيقة في حق كل من
وجب عليه ام متضيق فان عاش سنين كان اشهر الحج من كل عام صالحا لادائه بمنزلة
اخر الوقت في الصلوة وكان الوقت في حقه متوسعا وان لم يعيش كان اشهر الحج من العام
الاول متعينا لادائه وكان الوقت متضيقا كما بينا * ولا خلاف في الوصف الاول وهو ان كل
عام صالح لادائه حتى اذا اجر عن العام الاول واداه في عام اخر كان مؤديا لا قاضيا بالاتفاق
لكون ذلك عاما من عمره * فاما الوصف الثاني وهو تعيين اشهر الحج من العام الاول للاداء فهو
صحيح اى ثابت مع الوصف الاول عند ابي يوسف رحمه الله يعني اشهر الحج من العام الاول متعين
للاداء في الحال كوقت الصلوة للصلوة من غير نظر الى انه يعيش الى القابل ام لا فيأثم تأخير
عنه كافي الصلوة الا انه اذا اداه في العام الثاني كان مؤديا لا قاضيا بخلاف الصلوة قوله

واما النوع الرابع من
الموقفة فهو المشكل منه
وهو حج الاسلام
ومعنى قولنا انه مشكل
ان وقته العمر واشهر
الحج في كل عام صالح
لادائه ام اشهر الحج
من العام الاول وقت
متعين لادائه ولا
خلاف في الوصف
الاول حتى اذا اجر
عن العام الاول كان
مؤديا فاما الوصف
الثاني فهو صحيح عند
ابي يوسف في الحال
واشهر الحج في هذا
العام الذي لحقه
الخطاب به بمنزلة وقت
الصلوة فاذا ادرك العام
الثاني صار ذلك بمنزلة
العام الاول لا يصير
كذلك الا بشرط
الادراك وقال

وقال محمد رحمه الله موسعاً بسع تأخيرهُ ﴿ ٢٤٩ ﴾ من العام الاول وقال الكرخي وجاعة من مشايخنا

(عنزلة يوم ادركه في حق قضاء رمضان) يعني من وجب عليه قضاء رمضان اذا ادرك يومه من ايام اخر لا يتعين عليه وجوب القضاء في هذا اليوم حتى لو اخر عنه لا ياثم لان وقت القضاء جميع العمر فكذلك ههنا * وانما خص هذا الظير دون اول اجزاء الوقت في الصلوة مع انه مثله لانه اشبه بوقت الحج من وقت الصلوة فان وقت اداء الصوم ينقطع باقبال الليل الى الغد كما كان وقت اداء الحج ينقطع بانقضاء شهر الحج من هذا العام الى شهر الحج من العام القابل بخلاف وقت الصلوة لانه لم يخلل من اجزائه ما يمنع جواز الاداء قوله (وانما يعرف) اي حقيقة الخلاف في تعيين الاشهر من العام الاول للاداء بمعرفة كيفية وجوب الحج فقال ابو يوسف رحمه الله وجوبه بطريق التصديق فيلزم منه تعيين الاشهر من العام الاول وقال محمد رحمه الله وجوبه بطريق التوسع فيلزم منه جواز التأخير من العام الاول وعدم تعيينه للاداء (فان قيل) لما ثبت ان وقته متضيق عند ابي يوسف لم يبق مشكلاً كوقت الصوم ولما ثبت انه متوسع عند محمد زال الاشكال عنه ايضا كوقت الصلوة (قلنا) انما حكم ابو يوسف بالتضييق على سبيل الاحتياط حتى لا يؤدي الى تقوية العبادة لا من حيث انه انقطع جهة التوسع بالكلية الا ترى انه لو ادرك العام الثاني جاز اداؤه فيه وانما قال محمد بالتوسع نظرا الى ظاهر الحال لانه لا يحتمل التضييق عنده الا ترى انه لو مات قبل ادراك الاشهر من العام الثاني كان الاشهر من العام الاول متعينا للاداء عنده فثبت ان الاشكال لم يزل بما قلناه قوله (مثل وجوب الزكاة) جمع الشيخ بين ما وجب بايجاب الله تعالى وبين ما وجب بايجاب العبد فالزكاة وصدقة الفطر والعشر نظير الاول والنذر بالصدقة المطلقة اي غير المقيدة بوقت نظير الثاني * فامتحن الوقت فلاي اما ان يكون تعيين الوقت مختلفا فيه ابتداء فلا * يعني مسألة الحج مبنية على ان في الامر المطلق اول اوقات الامكان متعين للاداء عند ابي يوسف خلافاً لمحمد لان الخلاف فيها ابتدائي قوله (فاما مسألة الحج فمسئلة مبتدئة) اي غير بناءة فعند ابي يوسف هو واجب على الفور حتى ياتم بنفس التأخير رواه عنه بشر والمعلل وهكذا ذكره ابن شجاع عن ابي حنيفة رحمه الله قال سئل عنه له مال يحج به ام يتزوج قال بل يحج به فهذا دليل على ان الوجوب عنده على الفور وعند محمد رحمه الله يسعه التأخير بشرط ان لا يفوته بالموت * فان اخره ومات قبل ادراك السنة الثانية فهو آثم بالاتفاق اما عند ابي يوسف فظاهر واما عند محمد فلان التأخير كان بشرط عدم الفوت وقد فوت فبآثم * وعند الشافعي رحمه الله لا ياتم بالتأخير وان مات كذا في المبسوط وغيره وهذا الخلاف في التأنيب بالتأخير فاما الوجوب فثبت عند الكل حتى وجب عليه الايصاء بالايجاج بالاجماع كما في تأخير صوم القضاء والكفارة ويجب الايصاء بالفدية وان جاز تأخيرهُ * وذكر الغزالي رحمه الله في المستعنى ان التأخير عند الشافعي جائز في حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض لان البقاء الى السنة الثانية غالب في حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض * وذكر في اشارات الاسرار لابي فضل الكرماني وقال محمد والشافعي رحمه الله يجب موسعاً يحل فيه التأخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر

(٣٢) كان موسعاً ولو كان الاول متعيناً لصار بالتأخير محمياً فلو تأ

يفوت ثم ذكر في آخر كلام محمد واما اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت فجأة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التأخير ويصير متضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل القلب واجب عند عدم الادلة * واستدل محمد رحمه الله بان الحج فرض المبرق كان جميع العمر وقت أدائه الا انه لا يتأدى في كل عام الا في وقت خاص وهو اشهر الحج فيكون وقته نوعا من انواع اشهر الحج اى فردا من افرادها لا اشهر الحج من هذا العام بعينها وما من سنة يمضى الا ويتوهم ادراك الوقت بعدها وانما يثبت الجزع بعرض الموت فرجنا الحياة عليه لان ما كان ثابتا فالظاهر بقاؤه الى ان يظهر الزيل وفيه شك فلم يعتبر واذا كان كذلك لا يتعين الاتبعينه فلا كصوم القضاء فانه موقت بالعمر ووقت أدائه الترددون الى ان كان وقت الحج اشهر الحج دون باقى السنة ومع هذا لا يتعين الاتبعينه العبد فلا فكذا هذا * ولا يبي يوسف رحمه الله ان اشهر الحج من السنة الاولى في حق المخاطب به اخر الوقت فيحرم التأخير عنه كما في اخر وقت الصلوة وذلك لان الوقت في حقه اشهر الحج من عمره لامن جميع الدهر والاشهر التي من عمره ما كان متصلا بعمره وهذه الاشهر هي المتصلة بعمره يقينا والتي لم يحج بعد غير متصلة بعمره فلا نصير وقت حجه الا بالاتصال وذلك مشكوك والاتصال في الحال ثابت فلا يرتفع بالشك وعلى اعتبار الاتصال لا يبي وقت لحجه غير الوقت الحاضر فيكون التأخير عنه تقويتا كالتأخير عن اخر وقت الصلوة * بحققان بمضى وقت عرفة يفوت وقت الحج في الحال ولا يرجع عوده الا بالعيش الى العام القابل وفيه شك لان العيش الى سنة ليس بارجح من الموت فلا يثبت العود بالشك ولا يرتفع حكم الفوت بخلاف الواجب المطلق من الوقت حيث له ان يؤخره لان الفوت فيه بالموت والعمر ثابت للحال والموت محتمل فلا يرتفع الثابت بالمحتمل فاما الثابت ههنا فالفوت بمضى الوقت فلا يرتفع بالمحتمل وهو العيش الى السنة القابلة * ونظيره المفقود لا يورث عنه ماله لان ملكه ثابت فلا يزول بالشك ولا يورث عن واحد لان ملك غيره لم يكن ثابتا له فلا يثبت بالشك ايضا * وبخلاف تأخير صوم القضاء والكفارة لان الموت في ليلة نادر فلم يعد تقويتا على ما ذكر في الكتاب * فصار حرف المسئلة ان الخصم يقول لافوات الا بالموت فان جميع العمر وقت الاداء ويعتبر الظاهر لابقاء ما كان من القدرة ولا يبطله بالموهوم * ونحن نقول اذا تعذر الاداء عليه بعد خروج الوقت فقد تحقق الفوات وله احتمال ان لا يكون فواتا بالادراك وفيه شك فحكمنا بالفوات للحال على احتمال ان لا يكون فواتا (فان قيل) قد ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم حج سنة عشر من الهجرة وتزلت فرضيته سنة ست منها فعمل ان التأخير جائز (قلنا) تأخيره عليه السلام كان لعذر وهو اشتغاله بامر الحروب وغيره * ولان التأخير انما حرم للفوت وذلك بالشك في العيش وقد ارتفع ذلك في حقه عليه السلام فانه كان يعلم انه يعيش الى ان يبين امر الحج الذى هو احد اركان الدين ويعلم الناس المناسك ولم يكن حتما قبل عام الحج فلما ارتفع الشك في حقه اتسع الوقت وصار كاول وقت الصلوة وهذا الدليل لم يثبت في

والدليل عليه انه بقي وقتا للنفل مع انه لم يشبرع في مدة واحدة الاحج واحد ولو تعين للفرض لما بقي النفل مشروعا كما في شهر رمضان ثبت انه غير متعين الا بالاداء ومتى تعين بالاداء لم يبق النفل فيه مشروعا ولا يبي يوسف رحمه الله ان اشهر الحج من العام الاول متعينة للاداء فلا يحل له التأخير عنها كوقت الظهر للظهر وانما قلنا هذا لان الخطاب للاداء لحقه في هذا الوقت وهذا واحد لامر ارجح له لان المزاوجة لا يثبت الا بادراك وقت آخر وهو مشكوك لانه لا يدرك الا بالحياة اليه والحياة والمات في هذه المدة سواء في الاحتمال فلا يثبت الادراك بالشك فيبقى هذا الوقت متعينا بلا معارضة

وبصير الساقط بطريق التعارض كالساقط ﴿ ٢٥١ ﴾ بالحقيقة فيصير كوقت الظهر في التقدير بخلاف الصوم لان تأخير

عن اليوم الاول لا يفوته والتعارض المحال غير قائم لان الحيوة الى اليوم الثاني غالباً والموت في ليلة واحدة بالقبض نادر فلا يترك الظاهر بالنادر واذا كان كذلك استوت الايام كلها كانه نادر كهاجلة فخير بينهما ولا يتعين اولها ولا يلزم ان النفل بقى مشروعا لاننا انما اعتبرنا التعيين احتياطاً واحتراراً عن القوت فظهر ذلك في حق المائم لا غير فاما ان يبطل اختيار جهة التقصير والمائم فلا ولا يلزم اذا ادرك العلم الثاني لانا انما عيننا الاول لوقوع الشك فاذا ادركه وذهب الشك صار الثاني هو المتعين وسقط الماضي لان الماضي لا يحتمل الاداء بعد مضيه وفي ادراك الثالث شك فقام الثاني مقام الاول ومن حكم هذا الاصل ان وقت الحج نظراً له لا معيار

حق غيره كذا في الاسرار واعلم ان ما ذهب اليه محمد من القول بجواز التأخير بشرط سلامة العاقبة على ما ذكر في المبسوط وفي هذا الكتاب وغيرهما مشكل لان العاقبة مستورة فلا يمكن بناء الامر عليها فانه اذا سألنا وقال قد وجب على حج واريده ان يؤخره الى السنة التي تأتي والعاقبة مستورة عنى فهل يحل التأخير مع الجهل بالعاقبة ام لا فان قلنا نعم فلم يأثم بالموت الذي ليس اليه وان قلنا لا يحل فهو خلاف مذهبه وان قلنا ان كان في علم الله انك تموت قبل ادراك السنة الثانية لا يحل التأخير وان كان في علمه انك تحيي ذلك التأخير فيقول او ما يدري ماذا في علم الله فافتواكم في حق الحامل فلا تدس الحرم بالتحليل او التحريم فيلزم منه القول بعدم الاثم وانه كما هو قول الشافعي او الاثم غس التأخير وان لم يمت كما هو قول ابي يوسف كذا رأيت في بعض نسخ اصول الفقه * ثبت ان الصحيح من قول محمد ما ذكره ابو الفضل في اشارات الاسرار كما مر بيانه قوله (وبصير الساقط بطريق التعارض كالساقط بالحقيقة) يعنى قد سقط اشهر العام القابل من كونه وقت الحج في حقه لتعارض دليل الادراك وهو الحيوة ودليل عدم الادراك وهو الممات لما بنائهما سواء في هذه المدة فصار كانه سقط حقيقة اى صار كأن اشهر الحج بعد ليس من عمره اصلاً فيبقى هذا الوقت للوجود بلا عارض فيصير كوقت الظهر فالتأخير عنه يكون نعمتاً كتأخير الظهر عن وقته بخلاف الصوم اى صوم القضاء والكفارة ويحتمل ان تأخير عن اليوم الاول لا يفوته لما ذكره فليكن دليل عدم الادراك مساوياً لدليل الادراك وهو معنى قوله والتعارض المحال غير قائم اى تعارض الحيوة والموت في ليلة غير قائم لان الحيوة عالة والموت نادر فلا يسقط ادراك اليوم الثاني باحتمال الموت لان السقوط تعارض الحيوة والموت ولم يوجد واذا لم يسقط كان مزاجاً لليوم الاول فلم يثبت تعينه للاداء فجاز التأخير * وفي بعض النسخ ان التعارض المحال قائم اى تعارض اليوم الاول والثاني في الحال قائم وان وجد احتمال الموت قبل مجئ اليوم الثاني لان ذلك نادر فلا يقابل الغالب وهو الحيوة واذا ثبت التعارض لم يتعين اليوم الاول للاداء فجاز التأخير * وقوله للمحال اشارة الى ان التعارض في الحج للمحال معدوم وان احتمل ان يثبت بالادراك فاما التعارض ههنا فقبل الادراك ثابت وهذا اللفظ يدل على ان ما في هذه النسخة اصح قوله (ولا يلزم ان النفل بقى مشروعا) جواب عن قوله والدليل على انه بقى وقت النفل * وتقريره ان التعيين انما ثبت ههنا يعارض خوف القوت لانه امر اصلى فيظهر التعيين اى اثره في حرمة التأخير وحصول الاثم به لا في انتفاء شرعية النفل بخلاف تعيين رمضان للفرض فانه امر اسلى ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره في انتفاء النفل وحصول الاثم جميعاً فاما ان يبطل اى بهذا التعيين جهة اختيار التقصير والمائم بالشروع في النفل فلا نعنى شروعه في النفل اختيار جهة الاثم والتقصير لانه ترك الفرض وقد بقي له اختيار ذات كماله اختيار جانب الترك اصلا فيه وفي سائر العبادات اذ لم يبق له اختيار ذلك لحصلت العبادة جبراً والنفل الجبرى لا يصح ان يكون عبادة قوله (ومن حكم هذا الاصل) اى وقت

الحج أو الوقت المشكل أنه ظرف لا معيار وقوله أن وقت الحج إقامة للظهور مقام المضمر * إلا ترى أنه أي وقت الحج يفضل عن أداء الحج فإن وقت الوقوف وهو الركن الأعظم فيه يفضل عنه وكذلك وقت الطواف والرمي وغيرهما ولو كان معيارا لا يفضل عنه كوقت الصوم عن الصوم وإن الحج أفعال عرفت باسمائها كالوقوف والطواف والسعي والرمي وغيرها * وصفاتها أي وهيئاتها وترتيبها مثل كيفية الطواف والرمل فيه وكيفية السعي والرمي وتقديم بعضها على بعض * لا بمعيارها أي لا مدخل للوقت في معرفة هذه العبادة فكان ظرفا كوقت الظهور ومشايرته أوقات الصوم ليس من حيث أنه مقدر للعبادة بل من حيث أنه لم يشرع فيه إلا حجة واحدة وذلك لا يرجب اشتباها في ظرفيته فإنه لو أذن فيه بأداء حج آخر لكان قادرا عليه بل على أمثاله من غير نقصان في الأول كافي وقت الصلوة ثبتت أنه في ذاته ظرف لا معيار وإذا ثبت أنه ظرف لا يدفع غيره من جنسه كوقت الظهور * قال القاضي الإمام أبو زيد رحمه الله العبادات متى أعلنت بأفعال معلومة بنفسها صارت متقدرة بتلك الأفعال لا بالوقت وإذا لم يتقدر بالوقت لا يصير الوقت معيار لذلك الفعل فلا يصير مستغرقا به فلا يقتضي تعينه محلا لذلك الفعل في غيره لأن الحال يحمل التمايز في غيره إذا استغرقه كالصوم لما قدر بالوقت استغرقه ونفي غيره والاتقاء بسبب الفرض ليس بنص الكتاب فإنه ليس فيه نص على دفع غيره صريحا بل بحكم ضيق الوقت وذلك باستتراق الحال للحمل كله ولا استتراق إلا إذا قدرت العبادة بالوقت والحج لم يقدر بالوقت فإنه إذا فسر من قدره قيل أنه إحرام ووقوف وطواف كالصلوة قيام وقراءة وركوع ومجود فلا يستغرق الوقت فلا يفتي غيره والأمر بالتجمل لا ينافي ما قلناه كالأمر بتجمل الصلوة في آخر الوقت لا يفتي غيره قوله (ولهذا) أي ولأن وقت الحج ظرف لا معيار قلنا إذا نوى التطوع من عليه حجة الإسلام يصح ويقع عما نوى وقال الشافعي رحمه الله تلغوية النفل ويقع عن حجة الإسلام لأنه لا عظم أمر الحج لافيه من زيادة كلفة ومشقة عدمت في غيرها من الطاعات ولهذا لا يجب في العمر الأمرة بحج من الصرف إلى التطوع مع قيام الفرض * صيانته أي لحج الإسلام عن القوت * واشفاقا عليه أي على المكلف لأن تحمل المشاق الكثيرة وترك حجة الإسلام واختيار النفل عليه مع أن الثواب في أداء الفرض أكثر وأن العقاب على تركه بعد التمكن من أدائه مستحق عليه من السفه والسفيه عندي مستحق الجزر في أمر الدنيا صيانة لله كالمبذر في أمر الدين أولى فيجعل بنية النفل لغوا تحقيا لمعنى الجزر ويبقى أصل نية الحج وبه يتأدى فرض الحج بالإجماع * توضيحه أنه لو نوى الفرض ثم طأ أو وقت بنية التطوع تلغويته ووقع ذلك عن الفرض لا ذكرنا فكذا في أصل الحج * ولا يقال لما لمت بنية النفل لم يبق أصل النية كافي الصوم على أصله * بل أنا نقول الصفة في هذه العبادة قد انفصل عن الأصل فإنه لو عدم وصف الصفة في الحج بقي أصل الأحرام بخلاف الصوم لأن الصفة هناك لا انفصل عن الأصل فإن الصحة إذا عدمت لم يبق أصل الصوم * لكننا نقول الجزر عن هذا يفوت الاختيار وفوات الاختيار ينافي العبادة

فيكون القول بالحر لصيانة الحج مؤديا إلى تقويت الحج * بانه ان الحج عبادة والعبادة فعل اختياري
 لان ما لا اختيار للعبودية لا يصلح طاعة وعصيانا على ما عرف فاذا نوى النفل فقد اعرض عن
 الفرض بابلغ من ترك اسل العزيمة لان الوقت في ذاته قابل للنفل فمع هذا لو وقع من الفرض
 كان واقعا بدون اختيار وهذا هو الجرح الصريح بالقول به يكون معصيا الى ابطاله فيكون
 عائدا على موضوعه بالنقض بالقول بصحته يكون قولا مابطاله اذا العادة لا تقع من غير اختيار
 قط * بخلاف شهر رمضان فانه غير قابل للنفل فلا تصح فيه النفل اصلا فلا يثبت الاعراض
 لانه يثبت في ضمن النفل على ما مر * وقوله وهو لا يصح العبادة بلا اختيار رد لقوله وصح
 اصله بلاية * وقوله وان الاحتار في كل ما يلبس الى آخره جواب عن صحة
 احرام الرقعة عنه بدون امره وقصده عدد ان حصة رجم الله تعالى انما جور ذلك لان
 الاختيار فيه موجود عنده تقديره الا على انه حائز من غير اختيار اصلا وبياته ان الاحرام
 شرط الاداء عندنا بمنزلة الوضوء للصلوة ولهذا حور ما تقدم على اشهر الحج والرقعة انما
 تعقد ليعين بعضهم بعضا عند العجز ولما عاقدتهم عند الرقعة فقد استعان بهم في كل ما يحجز عن
 مباشرته بنفسه والادس دلالة بمنزلة الادس اصحابا كما في شرب ما بالساقية واذا ثبت الاذن
 قامت نيته مقام نيته كالمواظبة على ذلك فكان هذا النوع من الاختيار كافيا فيما هو شرط
 العبادة * فاما الافعال فلا بد من ان تجرى على يده و بعض مشايخنا اذهب الى ان الشئ لان النيابة
 تجرى في الشروط ولا تجرى في الافعال الا ترى ان النيابة تجرى في الوضوء فانه لو غسل
 اعضاء المحدث غيره كان له ان يصلي تلك الظهارة ولا تجرى النيابة في اعمال الصلوة بوضعه
 ان النيابة عند تحقق الجزو في اصل الاحرام تحقق عمره عنه بسبب الانهاء فينبوب عنه اصحابا فاما
 الاتصال فلم يتحقق فيها العجز لانهم اذا حضروا المواقف كان هو الواقف واذا طافوا به كان هو
 الطائف بمنزلة من طاف راكبا بعدد ربه وعند بعضهم بانه في الافعال صح ايضا قال شمس الائمة
 رحمه الله وهو ان صح الا ان الاولى ان يقفوا به وان يطوفوا به ليكونوا اقرب الى ادائه لو كان فيقا
 ولو ادوا عنه كان جائزا لان الحج يؤدى بالنائب عند العجز لا اجاب قوله (وجوازه عند الاطلاق)
 الى آخره جواب عن قوله بصح باطلاق الية بمعنى لانهم ان جوازه في هذه الحالة باعتبار ان
 تعيين الفرض سابق بل هو شرط ولكه لا يمتنع الى ذكره بالقلب او باللسان حالة الاحرام
 لان الظاهر ان المسلم لا يتكاف الحج النفل وعليه حجة الاسلام فصار الفرض تعيينا بدلالة
 الحال فاستغنى عن التعيين وانصرف مطلق التوبة اليه فاذا سمي شيئا اخر نصا لدفع به ما مدين
 بالحال * واما الاحرام عن الايوب فاما يصح لانه يجعل نواه لهما ولا أحدهما وله ولاية ذلك
 عند اهل السنة والجماعة لانه حقه في صهره الى من شاء لان يكون الاو مال واقما عنهما او عن
 احدهما ولهذا كان له ان يخلعه عن احدهما بعد ما احرم به الاراد من الثواب لهما ولا أحدهما
 انما يصح بعد الاداء فلفت يته قبله ولهذا لم يسقط حجة الاسلام عنهما كذا في بعض
 الشروح * وذكر شمس الائمة في المبسوط اذا حج الرجل عن ابه او امه حجة الاسلام من
 غير وصية او وصى بها الميت احرأ ان شاء الله ونسك فيه باحدث ثم ذكر في آخر هذه المسئلة وانما

وجوازه عند الا
 طلاق بدلالة التعيين
 من المؤدى اذا الظاهر
 انه لا يقصد النفل
 وعليه حجة الاسلام
 فصار التعيين لمعنى
 في المؤدى لا في
 المؤدى فاذا نوى
 النفل فقد جاء صريح
 بخلافه فيبطل به
 بخلاف شهر رمضان
 لانه متعين لامر اجم
 له في وقته لا معنى
 في المؤدى وهذا
 كقصد البلد لماتين
 لمعنى في المؤدى وهو
 تيسر اصابته دلالة
 بطل عند التصريح
 بغيره

فقد الجواب بالاستثناء بعدما صح الحديث لان سقوط حجة الاسلام عن الميت باداء الورثة طريقة العلم لانه امر بينه وبين ربه والعلم لا يثبت بخبر الواحد فلهذا قيد الجواب بالاستثناء * واما قوله اذا طاف او وقف متطوعا يقع عن الفرض فالجواب عنه ان عقد الاحرام قد انقصد للفرض ولا اعتبار بالنية بعد ذلك انما المعتبر هو النية عند الاحرام الذي هو جامع كالوسجد سجدة في صلوة الفرض بنية التطوع لم يعتبر لان التحريمة انما عقدت للفرض والنية تعتبر عند التحريمة (فان قيل) ما ذكرتم مخالف للنص فانه روى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان النبي عليه السلام سمع رجلا يلبي عن شربة فقال ومن شربة قال اخ لي او صديق لي فقال عليه السلام اجمعت عن نفسك فقال لا فقال عليه السلام حج عن نفسك ثم من شربة (قلنا) ليس كذلك فان تأويله عندنا انه كان ذلك للتعليم على سبيل الادب الا ترى انه امره ان يستأنف الحج ولم يقل انت حاج عن نفسك وكان هذا حين كان الخروج عنه ممكنا بالعمرة فانسخ والله اعلم قوله (واما الامر المطلق عن الوقت فعلى التراخي) اختلف العلماء في الامر المطلق انه على الفور ام على التراخي فذهب بعض اصحابنا واصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى انه على التراخي * وذهب بعض اصحابنا منهم الشيخ ابو الحسن الكرخي وبعض اصحاب الشافعي منهم ابو بكر الصيرفي وابو حامد الى انه على الفور * وكذا كل من قال بالتكرار يلزمه القول بالفور لاحالة * وذهب طائفة من اصحاب الشافعي الى انه على الوقف لا يحمل على الفور ولا على التراخي الابدليل * ومعنى قولنا على الفور انه يجب تعجيل الفعل في اول اوقات الامكان ومعنى قولنا على التراخي انه يجوز تأخير عنه وليس معناه انه يجب تأخير عنه حتى لو اتى به فيه لا يعتد به لان هذا ليس مذهبا لاحد * تمسك القائلون بالفور بان الامر يقتضى وجوب الفعل في اول اوقات الامكان بدليل انه لو اتى به فيه يسقط الفرض عنه بالاتفاق فجواز تأخير عنه نقض لوجوبه اذ الواجب ما لا يسع تركه ولا شك ان تأخير ترك لفعله في وقت وجوبه ثبت ان في التأخير نقض الوجوب في وقت الوجوب وهو باطل * ولان التأخير تقويت لانه لا يدري انقدر على الاداء في الوقت الثاني او لا يقدر وبالاختمال لا يثبت التمكن من الاداء على وجه يكون معارضا لليقين به فيكون تأخير عن اول اوقات الامكان تقويتا ولهذا يستحسن دمه على ذلك اذا عجز عن الاداء * ولان المتعلق بالامر اعتقاد الوجوب واداء الفعل واحدهما وهو الاعتقاد يثبت بطلاق الامر للمحال فكذلك الثاني * واعتبر الامر بالهوى والانهاء الواجب بالهوى يثبت على الفور فكذا الاتجار الواجب بالامر * وتمسك القائلون بالتراخي بان صيغة الامر ما وضعت الالطلب الفعل باجاء اهل اللغة فلا تقيد زيادة على موضوعها كسائر الصيغ الموضوعية للاشياء وهذا لان قوله افعل ليس فيه تعرض للوقت بوجه كما لا تعرض لقوله فعل ويفعل على زمان قريب او بعيد ومتقدم او متأخر فكما لا يجوز تقيد الماضي والمستقبل بزمان لا يجوز تقيد الامر به ايضا لان التقيد في المطلق يحرم مجزئ النسخ ولهذا امر بتقيد بمكان دون مكان * يزيد ما قلنا ايضا ان مدلول الصيغة طلب الفعل والفور والتراخي

واما الامر المطلق
عن الوقت فعلى
التراخي خلافا
للكرخي

خارجيان الا ان الزمان من ضرورات حصول الفعل لان الفعل لا يوجد من العباد الا في زمان والزمان الاول والثاني والثالث في صلاحية الحصول واحداستوت الازمنة كلها وصار كالوقيل افعل في اي زمان شئت فينظر تخصيصه وتقيده زمان دون زمان * الاترى انه لو امره بالضرب مطلقا لا يتقيد بآلة دون آلة وشخص دون شخص وان كان ذلك من ضروراته لما ذكرنا فكذا الزمان فثبت ان الامر بصيغته لا يعبد الفور * وكذا يحكمه وهو الوجوب لان الفعل يجوز ان يكون واجبا وان كان المكلف في اول الوقت غيرا بين فعله وتركه فيجوز له التأخير ما لم يطلب على ظنه فواته وان لم يعلمه فيكون هذا الامر مقتضيا طلب الفعل في مدة عمرة بشرط ان لا يحل رماء العمر منه فثبت الوجوب عليه بوصف التوسع لا بوصف التضييق * والتكليف على هذا الوجه حائز عقلا وشرعا * اما عقلا فلانه لو قال لغلامه افعل كذا في هذا الشهر او في هذه السنة في اي وقت شئت بشرط ان لا تخلى هذه المدة عن الواجب صح ولم يسنكركه واما شرعا فلان الصلوات المفروضة في الازمنة المعلومه وقضاء الواجبات في العمر بهذه المثابة ولهذا يكون مؤديا في اي وقت فعله لانه اتى بالمأموره على الوجه الذي امر به فثبت انه لا دليل على الفور لامن جهة اللفظ ولا من جهة الحكم فبطل القول به * واما الجواب عن كلامهم فنقول قولهم في جواز التأخير نقض الوجوب اذ الواجب ما لا يسع تركه قلنا ماد كرت حكم الواجب المضيق فاما الموضع فحكمه جواز التأخير الى وقت مثله بشرط ان لا تخلى الوقت عنه ولو اخل عصى واتم فلا يلزم من التأخير نقض الوجوب * وقولهم في التأخير تعويت وذلك حرام قلنا الفوات لا يتحقق الا بموته وليس في مجرد التأخير تقويت لانه يتمكن من الاداء في جزء متركه من الوقت بعد الجزء الاول حسب تمكنه في الجزء الاول وموت الفجأة نادر لا يصلح لبناء الاحكام عليه فيجوز له التأخير الى ان يطلب على ظنه بامارة انه اذا اخر يعوت الأمور به والظن عن اماره دليل من دلائل الشرع كالا جتهاد في الاحكام فيجوز بناء الحكم عليه (فان قيل) ما قولكم فيمن مات بفتنة يموت عاصيا ام غير عاص فان قلتم يموت عاصيا فبحال لانا اذا اطلقنا له التأخير واحترمته المنية من غير ان يحس بحضورها لم يتصور اطلاق وصف العصيان عليه لان العصيان بالتأخير مع اطلاق التأخير بحال وان قلتم يموت غير عاصي فلم يبق للوجوب فائدة (قلنا) اختلف الاصوليون فيه فذهب من قال اذا مات بعد تمكنه من الاداء يموت عاصيا لان التأخير انما يوجب له بشرط ان لا يكون تقويتا وتقييدا للباح بشرط فيه خطر مستقيم في الشرع كالرعى الى الصيد يباح بشرط ان لا يصيب آدميا وهذا لانه يتمكن من ترك الرخص بالتأخير بالمسارعة الى الاداء التي هي مندوب اليها فقلنا بانه يتمكن من البناء على الظاهر مادام يرجو الحياة عادة وان مات كان مفرا طال تمكنه من ترك الرخص بالتأخير ومنهم من قال لا يموت عاصيا ولكنه لا يدل على بطلان فائدة الوجوب وهذا لما بينا ان التأخير عن الوقت الاول الى وقت مثله لم يحرم عليه لانه ليس فيه تقويت الأمور به ثم اذا احس بالفوات

يظهر علامات الموت منعا من التأخير لانه تقويت بعد فاذامات بغنة و فبجأة فهو غير مفوت للأمر به لانه اخر عن وقت الى وقت مثله وقد اطلقنا له ذلك فصار الفوات عند موته بغنة من غير ظهور امارات الموت مضافا الى صنع الله تعالى لاي العبد لانه قد فعل ما كان مطلقا له فلم يصح وصف فعله بالتقويت فلم يحزان بوصف بالعصيان * ثم عدم وصفه بالعصيان لم يدل على فوات فائدة الوجوب لانه سقنا صفة الواجبة فيما يرجع الى فعل العبد من منعه من التقويت فوجود الفوات من الله تعالى لا يبطل فائدة الوجوب وقولهم وجب تعجيل الاعتقاد فيجب تعجيل الفعل قلنا اعتقاد الوجوب يستغرق جميع العمر ومن ضرورته تعجيل وجوبه * وكذا الانتهاء في الامر فاما اداء الواجب فلا يستغرق جميع العمر فلا يتعين للاداء جزء من العمر لا يدل على اننا نقول يجب اعتقاد وجوبه على التوسع كما يلزمه فعله على التوسع فاذا وجب الفعل على حسب ما يستقده من الوجوب ووجب الاعتقاد على حسب ما يلزمه من الفعل لم يقع الفرق بينهما بوجه والله اعلم قوله (على ما اثرنا اليه) متعلق بقوله فعل الترخي لا بقوله خلافا للكرخي فانه لم يشر الى مذهبه فيما تقدم والاشارة قوله والذي عليه عامة مشايخنا ان الامر المطلق لا يوجب الفور بلا خلاف قوله (ومن هذا الاصل) اي ومن الخالص

على ما اثرنا اليه
والله اعلم ومن هذا
الاصل
(باب النهي)

(باب النهي)

لانه خاص في التحريم كالامر خاص في الايجاب * ثم النهي في اللغة المنع ومنه النية للعقل لانه مانع عن اقبح * وفي اصطلاح اهل الاصول هو استدعاء ترك الفعل بالقول بمن هو دونه * وقيل هو قول القائل لغيره لا تفعل على جهة الاستعلاء * وقيل هو اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وهذه العبارات بعضها قريب من بعض ويقع ما فيها من الاحترازا عما ذكرنا في حد الامر * ولما كان النهي مقابل الامر فكل ما قيل في حد الامر من مزيف او مختار قيل مقابله في حد النهي * ثم صيغة النهي وان كانت مترددة بين التحريم كقوله تعالى * ولا تقربوا الزنا * والكراهة كقوله تعالى * وذروا البيع * اذ معناه ولا تبايعوا والتحقيق كقوله تعالى * ولا تمدن عينيك * الآية * وبان العاقبة كقوله تعالى * ولا تحببن الله غافلا * والدعاء كقول الداعي لانك تنادي الى نفسي * والناسي كقوله تعالى * لا تعتذروا اليوم * والارشاد كقوله تعالى * لا تسألوا عن اشياء * والشقة كقوله عليه السلام * لا تتخذوا الدواب كراسي * فهي مجاز في غير التحريم والكراهة بالاتفاق * فلما الكلام في انها حقيقة في التحريم ودرن الكراهة او على العكس او مشتركة بينهما بالاشتراك اللفظي او المعنوي او وقوف فعلي ما تقدم في الامر من المزيف والمختار كذا في عامة نسخ اصول الفقه * وذكر في التقويم ويحتمل ان لا يكون على الاختلاف لان القول به يؤدي الى ان يصير موجب الامر والنهي واحدا وهو الرقف وهذا لا سيل اليه * ثم موجب النهي وجوب الانتهاء من * باشارة المنهي عنه لانه ضد الامر فكما

(ان)

ان طلب الفعل بالبلغ الوجوه مع بقاء اختيار المخاطب فيحقق بوجوب الامتناع وكذلك طلب الامتناع من الفعل بالكد الوجوه * وذكر في الميزان ان حكم النهي صيرورة الفعل المنهي عنه حراما وثبت الحرمة فيه فان النهي والتحريم واحد وموجب التحريم هو الحرمة كوجوب التملك هو ثبوت المالك هذا هو حكم النهي من حيث انه منى فاما وجوب الانتهاء لحكم النهي من حيث انه امر بضده في الحقيقة وجوب الانتهاء حكم الامر الثابت بالنهي وكون الفعل المنهي عنه حراما حكم النهي * ومقتضى النهي شرعا فحجب المنهى عنه كما ان مقتضى الامر حسن المأمر لان الحكيم لا يهين عن راي القمعة كما لا يامر بسى الاحسنة قال تعالى * ويمنى من الفحشاء والمنكر * فكان القبح من مقتضاه شرعا لانه لا يكره ما في الامر * والنهي عنه في صفة القبح انقسم على اربعة اقسام ما فحجب لعينه وصفا كالعبث والسفه والكذب والظلم * وما التحق به شرعا كبيع الحرام والمصابين والملاهيح * وما فحجب لعينه وصفا كالبيع الفاسد * وما فحجب لعينه مجاورا باجماعا كالبيع وقت النداء على ما ستره قوله (والنهي المطلق نوعان) اى المطلق عن القرينة الدالة على ان النهي عنه فحجب لعينه او لعينه او المطلق عن القرينة الدالة على انه على حقيقته او مصروف الى محاره * منى عن الافعال الحسية وهى التى تعرف حسا ولا يتوقف حصولها وتحققها على الشرع * وهى من التصرفات الشرعية وهى التى يتوقف حصولها وتحققها على الشرع فالزنا والقتل وشرب الخمر وامثالها لا يتوقف تحققها ومعرفة على الشرع لانها كانت معلومة قبل الشرع عدا اهل الملل اجمع فاما الصلوة فلم يكن كونها قربا وعبادة على هذه الهيئة معلوما قبل الشرع وكذا الصوم والبيع واشباههما * ولا يقال هذه الافعال يعرف حسا كشراب الخمر والقتل فان اذا راى من يصلى او يبيع علما حسا انه فعل ذلك كما علمنا القتل وشرب الخمر * لانا نقول نحن نعلم ان هذه الافعال من حيث كونها فضلا يعرف بالحس فاما من حيث كونها صلوة وعقدا حتى كانت سبب ثواب وسبب ملك فلا يعرف الا بالشرع (فان قيل) فالبيع والاجارة ونحوهما لم يتوقف تحققها على الشرع فان اهل الملل كلهم يعاملونها من غير شرع وقد كانت قبل الشرع ايضا (قلنا) انهم يعاملون مبادلة المال بالمال او بالمنفعة فاما ان يكون بيعا واشترى عقدا عندهم بحيث يترتب عليه احكام لا تكاد تضبط فلا بل انما هى ثبتت بالشرع * وما شبه ذلك اى المذكور مثل الحج والنكاح * معنى فى اعيانها بلا خلاف لان الاصل ان ثبت القبح باقتضاء النهي فيما اضيف اليه النهي لا فيما لم يربط اليه فلا يترك هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا لانه امكن تحقيق هذه الافعال مع صفة القبح لانها توجد حسا فلا يمتنع وجودها بسبب القبح الا اذا قام الدليل على خلافه اى خلاف كونها قبيحة فى انفسها كالوطى فى حالة الحيض فانه منهى لعينه وهو الذى بدليل قوله تعالى * قل هو اذى * لالذاته ولهذا ثبت به الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر والاحصان وسائر الاحكام التى ثابتت عليه ونظير الاول قول الطبيب للمريض لا تأكل اللحم فان المنع من الاكل معنى فى اللحم وهوائه لا يوافقه ونظير الثانى قولك لعيرك لانا كل هذا اللحم وقد

قال والنهي المطلق
نوعان منى عن الافعال
الحسية مثل الزنا
والقتل وشرب الخمر
وهى من التصرفات
الشرعية مثل الصوم
والصلوة والبيع
والاجارة وما اشبه
ذلك فانه منى عن الافعال
الحسية دلالة على
كونها قبيحة فى انفسها
لمعنى فى اعيانها بلا
خلاف الا اذا قام
الدليل على خلافه

عرفت انه مسموم يكون المنع لقمح في غيره وهو الهم لالعينه قوله (واما النهى المطلق) اى
 عن القرائن الدالة على ان النهى عنه فيجب لعينه او لغيره * لكن متصلا به) اى لكن يقتضى فيما
 متصلا بالنهى عنه * مع اطلاق النهى اى مع كمال النهى لان المطلق كامل وذلك بان يكون
 للتحريم لا للتزيه * وحقيقته وهى ان يكون النهى لطلب الامتناع عن الفعل بناء على اختيار
 العبد لان يصير مجازا عن النسخ والنق * الا يقوم الدليل استثناء من القولين * فيجب
 اثبات ما احتمله النهى وراه حقيقته اى على خلاف حقيقته * على اختلاف الاصول اى الاصلين *
 فحقيقته وموجبه عندنا فى الافعال الشرعية ان يثبت القبح في غير النهى عنه وان بقي النهى عنه
 مشروعا ليتصور امتناع المكلف عنه باختياره * ومحملة ان يثبت القبح في غير النهى عنه فلا
 يبقى مشروعا اصلا وبصير النهى مجازا عن النسخ فالنهي المطلق يحتمل على حقيقته وهى ان
 يكون النهى عنه فيما لغيره مشروعا باصلا الا ان يقوم الدليل على خلافه فيجب اثبات محتمله
 وهوان يكون فيما لعينه غير مشروعا اصلا كما في قوله تعالى ولا تنكحوا آبائكم وكافى
 بيع المضامين والملاقيح على ما بينه * وحقيقته عند الشافعي ان يثبت القبح في عين النهى عنه فلا
 يبقى مشروعا اصلا كما في الفعل الحسى ومحملة ان يثبت القبح في غير النهى عنه فيبقى النهى عنه
 مشروعا كما كان فالنهي المطلق يحتمل على حقيقته وهى ان يكون النهى عنه فيما لعينه غير
 مشروعا اصلا الا ان يقوم دليل بصرفه عن هذه الحقيقة فيحمل على محتمله وهوان يكون فيما
 لغيره كالنهي عن الصلوة في الارص المفصولة والبيع وقت النداء والطلاق في حالة الحيض
 فهذا معنى قوله فيجب اثبات ما احتمله النهى وراه حقيقته على اختلاف الاصول * وبيان هذا
 الاصل اى هذا الاختلاف يعنى اثر هذا الاختلاف يظهر في هذه المسائل * وحاصل المسئلة
 ان النهى المطلق عن الافعال الشرعية يدل على بطلانها عند اكثر اصحاب الشافعي وهذا هو
 الطاهر من مذهبه واليه ذهب بعض المتكلمين وعند اصحابنا لا يدل على ذلك واليه ذهب
 المحققون من اصحاب الشافعي كالنزالى وابى بكر القفال الشافعي وهو قول عامة المتكلمين * وذهب
 بعضهم الى انه يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات * ثم القائلون بانه يدل على البطلان
 مطلقا في العبادات والمعاملات جميعا اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم يدل عليه لغة وقال بعضهم
 يدل عليه شرعا لالغة * والقائلون بانه لا يدل على البطلان مطلقا اختلفوا ايضا فذهب اصحابنا
 الى انه يدل على الصحة وذهب غيرهم كالنزالى وغيره الى انه لا يدل عليها * ثم لابد من تفسير
 الصحة والبطلان والفساد توضيحا لهذه الاقوال فنقول الصحة في العبادات عند الفقهاء عبارة عن
 كون الفعل مستقلا للقضاء وعند المتكلمين عن موافقة امر الشرع بالصلوة وجب القضاء ولم يجب
 فصلوة من ثلن انه متطهر وليس كذلك صحة عند المتكلمين لموافقة امر الشرع بالصلوة على
 حسب حاله غير صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مستقلة للقضاء * وفي عقود المعاملات معنى الصحة
 كون العقد سببا لترتب ثمراته المطلوبة عليه شرعا كالبيع للثلاث * وامما البطلان فمعناه في العبادات
 عدم سقوط القضاء بالفعل وفي عقود المعاملات تخلف الاحكام منها وخروجها عن كونها اسبابا

واما النهى المطلق عن
 التصرفات الشرعية
 فيقتضى في المعنى في
 غير النهى عنه لكن
 متصلا به حتى يبقى
 النهى مشروعا مع
 اخلاق النهى وحقيقته
 وقال الشافعي رحمه
 الله بل يقتضى هذا
 القسم فيما في عينه
 حتى لا يبقى مشروعا
 اصلا بمنزلة القسم
 الاول الا ان يقوم
 الدليل فيجب اثبات
 ما احتمله النهى وراه
 حقيقته على اختلاف
 الاصول وبيان هذا
 الاصل في صوم يوم
 العيد وايام التشريق
 والربوا والبيع الفاسد
 انها مشروعة عندنا
 لاحكامها وعند باطلة
 منسوخة لاحكامها

مفيدة للاحكام على مقابلة الحقبة واما الفساد فيرادف البطلان عند اصحاب الشافعي وكلاهما عبارة عن معنى واحد وعندنا هو قسم ثالث مغاير للصحح والباطل وهو ما كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه على ما سيأتي بيانه * وذكر صاحب الميزان في هذا ان الصحح ما استجمع اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا في حق الحكم فيقال صلوة صحيحة وصوم صحيح وبيع صحيح اذا وجد اركانه وشرائطه * قال وتبين بهذا ان الحقبة ليست بمعنى زائد على التصرف بل انما يرجع الى ذاته من وجود اركانه وشرائطه الموصوفة له شرعا والفساد ما كان مشروعا في نفسه فانت المعنى من وجه الملازمة ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة * والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية للتصرف كبيع الجسور والصبي الذي لا يعقل * واعلم ان الحقبة عندنا قد يطلق ايضا على مقابلة الفساد كما يطلق على مقابلة الباطل فاذا حكمنا على شيء بالحقبة فمعناه انه مشروع باصله ووصفه جميعا بخلاف الباطل فانه ليس بمشروع اصلا وبخلاف الفساد فانه مشروع باصله دون وصفه فالنهي عن التصرفات الشرعية يدل على الحقبة بالمعنى الاول عندنا من حيث ان المنهى عنه يصلح لاسقاط القضاء في العبادات كما اذا نذر صوم يوم التحروا داه فيه لا يجب عليه القضاء ولترتب الاحكام في المعاملات ولا يدل عليها بالمعنى الثاني لانه ليس بمشروع بوضفه وان كان مشروعا باصله * ثم القائلون بالفساد لغة تمسكوا بان السلف فهموا الفساد من النواهي حتى احتج عمر رضي الله عنه في بطلان نكاح المشركات بقوله تعالى * ولا تنكحوا المشركات * واستدلوا بالصحابة رضي الله عنهم على فساد عقود الربوا بقوله تعالى * وذروا ما بقى من الربوا * بقوله عليه السلام * لا تبعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق * الحديث وهم ارباب اللسان فدل ان ذلك ثابت لغة * ولان الامر يقتضي الحقبة لغة والنهي يقابله فيقتضي ما يقابله الحقبة وهو البطلان لوجوب تقابل احكام المتقابلات * ومن قال بالفساد شرعا لانه قال لا دليل في اللفظ على الفساد اذ لو صرح الشارع وقال حرمت عليك استيلاء جارية الابن ونهيتك عنه لعينه ولكن ان فعلت ملكتها وكان ذلك سبيلا للثلاث وحرمت عليك صوم يوم التحر ولكن ان صمت خرجت عن عهدة النذر وكان ذلك سبيلا للجزاء لم يتناقض بخلاف قوله حرمت عليك الصوم وامرتك به او ابحت لك * ولا نسلم ان الصحابة تمسكوا بالفساد بل التحريم والمنع ونحن نقول به فثبت بما ذكرنا انه لا يدل عليه لغة ولكنه يدل عليه شرعا وببانه مذكور في الكتاب * والنهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن حقيقة يعني حقيقة النهي ان يكون مقتضيا للقبح في المنهى عنه شرعا كما ان حقيقة الامر ان يكون مقتضيا للحسن في المأمور به شرعا لا ذكرنا من ضرورة حكم الامر وانما هي الا ترى انه لو قيل نهى الشارع لا يقتضي القبح فكذب القائل كما لو قيل امره لا يقتضي الحسن وصحة تكذيب الثاني من امارات الحقيقة * ولو نصبت حقيقة على التمييز من القبح على معنى ان النهي في اقتضاء القبح الحقيقي وهو ان يكون في ذات المنهى عنه كالامر في اقتضاء الحسن الحقيقي وهو ان يكون في ذات

احتج الشافعي رحمه
الله بان العمل بحقيقة
كل قسم واجب لا
محالة اذ الحقيقة
اصل في كل باب
والنهي في اقتضاء
القبح حقيقة كالامر
في اقتضاء الحسن
حقيقة

ثم العمل بحقيقة الامر واجب حتى كان حسنا المعنى في عينه ﴿ ٢٦٠ ﴾ الابدليل فكذلك النهى في صفة القبح وهذا

المأمور به يكون تعسفا لان سياق الكلام يأباه لانه لم يقل والعمل بحقيقة الحسن واجب *
ثم العمل بحقيقة الامر واجب حتى ان مطلقه يقتضى حسن المأمور به لعينه لا لغيره
والضمير في كان راجع الى مفهوم يدل عليه لفظ الامر وهو المأمور به الابدليل كالامر
بالقتال والحدود فكذلك النهى في صفة القبح اى فتكلام النهى في صفة القبح فيجب العمل
بحقيقته وهوان يثبت به قبح لئلا ينهى عنه لا لغيره الابدليل * ثم شرع في بيان تأثير ما ذكر
فقال * وهذا اى ما ذكرنا من اقتضاء النهى قبحا في عين النهى عنه * لان المطلق من كل
شيء يتناول الكامل لانه هو الموجب الاصل اذ لا قص موجود من وجه دون وجه ومع شبهة
العدم لا يثبت حقيقة الوجود والكمال في صفة القبح ان يكون في النهى عنه لا في غيره
كما في جانب الحسن فكان هذا هو الموجب الاصل وجب القول به * ومن قال بانه يكون
مشروعا في الاصل قبحا في الوصف يجعله مجازا في الاصل لانه لم يجعل الاصل منها عنه
حقيقة مع ان النهى اضيف اليه * حقيقة في الوصف اى يحمل النهى حقيقة في الوصف
مع ان النهى غير مضاف اليه * وهذا عكس الحقيقة اى عكس ما يقتضيه حقيقة الكلام لان
الاصل ان يثبت حكم النهى ومقتضاه فيما اضيف اليه النهى وان لا يثبت فيما لم يضاف اليه فتنى
ثبت مقتضاه فيما لم يضاف اليه ولم يثبت فيما اضيف اليه كان عكس الحقيقة لان فيه اثبات
ما لم يوجبه الكلام وابطال ما اوجبه * وقلب الاصل لان الوصف تابع للاصل وفيما قالوا
يصير الاصل تابعا للوصف في صحة اضافة النهى اليه اذ لولا الوصف لم يصح اضافة
النهى اليه وهو في التحقيق مرادف للاول قوله (واذا ثبت هذا الاصل) وهو ان
النهى بحقيقته يقتضى القبح في عين ما اضيف اليه كان لتخرج الفروع وهو خروج الافعال
الشريعة المنهية من ان يكون مشروعة طريقان * احدهما ان يعدم مشروعيتهما باقتضاء النهى
اى بمقتضاه وهو القبح * او باقتضاء النهى عدم المشروعية لانه لما اقتضى القبح وهو لا يثبت
مع بقاء المشروعية كان انتفاؤها باقتضاء النهى ايضا كثبت القبح * والثاني ان تنعدم بحكم
النهى والفرقة بينهما ظاهرة اذ المقتضى يتقدم على النص لحنه والحكم متأخر عنه * وبيان
ذلك اى بيان الطريق الاول انه لما ثبت القبح في النهى عنه بالنهى لزم ان لا يبقى مشروعا لان
من ضرورة كون الشيء مشروعا ان يكون مرضيا بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى * شرع
لكم من الدين ما وصى به نوحا اى بين واوضح لكم من الدين ما امر به نوحا والتوصية الامر
بالتريق المباشرة وشرع الشارع ذاته دليل على كون المشروع مرضيا فكيف اذا كان
مملوصا به الانبياء عليهم السلام * والتمسك بالآية انما يستقيم ان لو كان المراد من الدين
جميع الشرايع فاما المراد منه لو كان التوحيد والايان وما لا يخفى فيه الذبح من الشرايع كما
ذهب اليه اهل التفسير بدليل قوله جل ذكره * ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه اذهى ان المفسرة
بمعنى اى فكان تفسير ما وصى به فلا يستقيم لانها تبدل ح على ان سوى ما ذكرنا بهذه الصفة
الا ان الشيخ تساهل فيه لكونه امرا مجمعا عليه * واما المعقول فهو ان شرع الشيء استبعاد

لان المطلق من كل
شيء يتناول الكامل
منه ويحتمل القاصر
والكمال في صفة
القبح فيما قلنا فن قال
بانه يكون مشروعا
في الاصل قبحا في
الوصف يجعله
مجازا في الاصل
حقيقة في الوصف
وهذا عكس الحقيقة
وقلب الاصل واذا
ثبت هذا الاصل كان
لتخرج الفروع
طريقان احدهما ان
ينعدم للمشروع
باقتضاء النهى والثاني
ان ينعدم بحكمه
وبيان ذلك ان من
ضرورات كون
التصرف مشروعا
ان يكون مرضيا
قال الله تعالى * شرع
لكم من الدين ما وصى
به نوحا والمشروعات
درجات وادياها
ان تكون مرضية
وكون الفعل قبحا
منهنا يتناقى هذا
الوصف وان كان
داخلا في المشية
والقضاء والحكم

فصار النهي عن هذه
التصرفات نسخا
بمقتضاه وهو التحريم
السابق والثاني ان
من حكم النهي
وجوب الاتهام وان
يصير الفعل علي
خلاف موجب
معصية هذا موجب
حقيقته وبين كونه
معصية وبين كونه
مشروعا وطاعة
تضاد وتنافي ولهذا
لم يثبت حرمة المصا
هرة بالزنا لانها
شرعت نعمة تلحق
بها الاجنية بالاهات
والزنا حرام محض
فلم يصلح سببا لحكم
شرعي هو نعمة

من الشارع لعباده بوضع طريق يصلون بسلو كمال السعادة العظمى وهي رضا الله سبحانه
وتعالى فيلزم منه ان يكون ذلك مرسيا له ليصلح للعبد رضا بسلو كمال تعالى * رضى الله
عنهم * يشترهم ربه رجحة منه ورضوان * ورضوان من الله اكبر * والقبح لذاته لا يكون
مرضا للمحكيم المليم قبيح ان بين القبح وبين المشروعية تنافيا وقد ثبت اقبح بالنهي للذكرنا
فيتنفي المشروعية ضرورة قوله (فصار النهي عن هذه التصرفات نسخا) اي بآنا لانتفاء
مدة المشروعية فيها * بمقتضاه وهو التحريم السابق على انما سار النهي نسخا بمقتضاء
النهي وهو القبح والحرم فلهذا ان النهي مع المشروعية لا يصح في القبح والحرمه سابقين
على النهي ليصح النهي فصار كالمناهي قال حرمت عليك هذا الفعل فلا تفعلوا فيصير على
هذا التقدير التحريم سابقا على النهي ضرورة كدائي فوالله مولانا العلامة حيد الملة والدين
رحمه الله (قوله والثاني) اي الطريق الثاني وهو انتفاء المشروعية بحكم الهى هو ان من حكم النهي
وجوب الانتهاء وصيرورة الفعل على خلاف موحه وهو ترك الانتهاء والاقدام على الفعل
معصية * وبين كونه اي كون الفعل معصية وبين كونه مشروعا كما اذا كان المنهى عنه
من المعاملات كمقدار بوا * وطاعة كما اذا كان من العادات * تضاد وتنافي التضاد راجع
الى كونه طاعة ومعصية والتنافي راجع الى كونه مشروعا ومعصية من قبل الله والنشر
المشوش * اما التضاد بين المعصية والطاعة فظاهر لانها امران وجوديان بينهما غاية الخلاف *
واما التناقى بين المشروعية والمعصية فمن حيث ان الشيء اذا كان مشروعا لا يكون معصية
البتة وبين اللامعصية والمعصية تناقض * ثم شرع في تحريم القروع على هذا الاصل بعد تمهيد
والجواب عما يلزم على هذا الاصل فقال * ولهذا * اي ولما ذكرنا ان النهي يقتضى قبح المنهى
عند انتفاء مشروعيته لم يثبت حرمة المصاهرة وهي حرمة المرأة على آباء الرجل وان علوا
وعلى اولاده وان سفلوا وحرمة امهاته راسا علوا وناتيا وان سفلا على الرجل بالزنا *
لان المصاهرة شرعت نعمة وكرامة كالنكاح فانه ثبت كرامة لبني آدم اختصوا به من بين
سائر الحيوانات وتعلق هذا النوع من الكرامات من الحصانة والثقة والارث والولايات *
وكذا حرمة الكاح ثبتت كرامة صيانة المحارم عن الاستدلال بالسكاح الذي فيه ضرب استرقاق
ولهذا تعلق اسماء بنبي من الكرامة راسا الام واللبس والاخت فالحقت ام المرأة وابنتها
بالمحارم بالنص فكان ثبوت هذه الحرمة نعمة وكرامة * واثار الشج الى معنى النعمة بقوله تلحق بها
اي بهذه الحرمة الاجنية بالاهات حتى حلت الخلوة بها والمسافرة والنظر الى مواضع الزينة
الآتري ان الله تعالى جمع بينهما وبين النسب ومن بهما علينا فقال * وهو الذى خلق من الماء
بشرا فجعله نسبا وصهرا اى دانسب وذاهمه والصهر حرمة الخلوة وقيل خلطة تشبه القرابة
فى تحريم السكاح * واذا ثبت انها نعمة لا يستحق بما هو حرام محض وهو الزنا لان الحرام
لا يصلح سببا لحكم شرعي هو نعمة كاللواطة ووطى الصغيرة لانه لا يضمن الماسبة بين السبب
والحكم لا يقال ان العالم اعز الجاهل لان الاهانة لا تناسب العالم كان الاعزاز لا يلزم الجاهل

ولامناسبة هنا * والدليل على انه حرام محض انه يتعلق به الجلد والرجم الذي هو اعظم العقوبات ولا يتعلق به شيء من احكام الوطى المشروع من لزوم المهر وجوب العدة وثبوت النسب وهذا معنى ما نقل عن الشافعي رحمه الله ان الزنا فعل رجعت عليه والنكاح امر حدثت عليه فلم يحزان بعمل احدهما عمل الاخر * ولا يلزم على ما ذكرنا تعلق وجوب الاعتسال وفساد الصوم والاحرام والاعتكاف به مع انها احكام مشروعة لا ناعلنا لمنع ثبوت ما هو نعمة وكرامة به والاعتسال شرع للتطهير ورواى النخاسة وهى فى الزنا موجودة بل اشد فكان اولى باحباب الاعتسال * وكذلك فساد الصوم والاحرام والاعتكاف به ليس من باب الكرامة فى شيء واعما هو من باب التعليظ والتشديد فيجوز اثباته بالزنا * واحترز الشيخ بقوله حرام عن الوطى الحلال كوطى المنكوحه والمملوكة وبقوله محض عن الوطى بشبهة كالوطى بالنكاح الفاسد وماذا رعت اليه غير امرأته فوطئها ووطئ الجارية المشتركة ووطئ الرجل امة ابنته فان حرمة الفساده ثبتت فى هذه الصور بالاتفاق لان الوطى فيها ليس بحرام محض فيجوز ان يثبت به هذه الحرمة كما ثبت بعض احكام الوطى المشروع مثل سقوط الحد وجوب المهر والعدة وثبوت النسب * وتأيد ما ذكرنا بما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن تتبع امرأة حراما ليحل له ان يتزوج اهلها وابنتها فقال له الحرام لا يحرم الحلال * وما نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما انه سئل عن غشي ام امرأته هل تحرم عليه امرأته فقال لا الحرام لا يحرم الحلال وهكذا نقل عن عائشة رضى الله عنها ايضا قوله (وكذلك الغصب) اذا غصب شيئا وقضى القاضى بالضمان او تراضيا على ذلك يثبت المالك للغاصب فى الغصب مستندا الى وقت الغصب عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يثبت المالك بالغصب اصلا * وتظهر ثمره الاختلاف فى ذلك الاكساب وتقوذا البيع وجوب الكفنى على الغاصب اذا مات الغصوب وغير ذلك * قال لان الغصب عدوان محض فلا يصلح سببا للملك لان الملك نعمة وكرامة يحصل به الى مقاصده الدينية والدنيوية فيتعلق بسبب مشروع لا يحظر لان المحذور سبب للعقوبة لا للكرامة والنعمة الا ترى انه لو قتل عبد غيره ثم ضمن قيمته فانه لا يملكه حتى يكون الكفنى على المالك لانه متعدد كذلك ههنا بخلاف وجوب الضمان لان الجنابة تصلح ان يكون سببا لوجوب الغرامة على الجاني والمالك فى الضمان انما يقع للمالك لا بسبب الجنابة ولكن بملك الاصل * واعلم ان بناء هاتين المسئلتين على الاصل المذكور مشكل لان الزنا والغصب من الافعال الحسية ولا خلاف ان النهى عنها يوجب انتفاء المشروعية وهذا لم يقل احد بمشروعية الزنا والغصب ونحن انما جعلناهما سببين للحرمة والمالك لا لان النهى يقتضى المشروعية فهما بل لما ذكره من بعد وكلاهما فى النهى عن الافعال الشرعية فلا يستقيم تأوهمها عليه الا من حيث الساهر وهو ان النهى يقتضى انتفاء المشروعية مطلقا سواء كان النهى عنه شرعيا او حسيا قوله (ولا يلزم اى على ما ذكرنا ان النهى عن المشروع يوجب فسادا وقبحه ومع صفة الفساد لا تبقى المشروعية ان الحرم اذا جامع قبل الوقوف

وكذلك الغصب لا يفيد الملك لما قلنا ولا يلزم اذا جامع المحرم او احرم مجامعا انه يبقى مشروعا مع كونه فاسدا لان الاحرام منتهى لمعنى الجماع وهو غيره لا محالة لكنه محظوره فصار مفسدا والاحرام لازم شرعا لا يحتمل الخروج باختيار السبب ففسد ولم يقطع بجناية الجنائي وكلاهما فيما تقدم شرعا لا فيما لا يقطع بجناية الجنائي

يفسد بجه واحرامه وبقى مع صفة الفساد حتى لم عليه اداء الاعمال لمخرج عن هذا الاحرام وكذا اذا احرم مجامع الاله بعد احرامه بصفة الفساد مع انه مهي عنه فخرنا ان النهي والفساد لا ينافي الشرعية * وانما ذكر المسئلة الاجيرة لانه ارجح من الاولى بان الاحرام قد انعقد صحيحا وهو لازم لا يمكن الخروج عنه ماداء الاعمال او بالدم عند الاحصار فلا يؤثر الفساد في رفعه صورة وان اثر في معناه حتى وح عليه القضاء رد على المسئلة الثانية لان الفساد فيها مقارن فينبغي ان يمنع من الانعقاد لجميع بينهما لمحب عهنا تحوات يشملها ما هو ان الجماع غير الاحرام وليس بوصف له ابصالا للجماع من الاحرام قول: الفعل لا يصير من اوصاف القول ولكنه يوجد معه على سبيل المجاورة دليل انه قد انفصل احدهما عن الآخر فكان الهمي عن الاحرام بجماعتها معنى في غيره متصل به وصفا فكان من قبل النهي عن الصلوة في الارض المنصورة والنهي عن البيع وقت النداء فلم يوجب اعدامه فانه قد صححناه والدليل عليه ان هذا الاحرام يوجب القضاء والشروع في الفاء لا يوجب القضاء بحال كن شرع في الصلوة مع: اكتشاف العورة قسرين هذا انه انعقد صحته فسد وكان يدعى ان لا يفسد كالصلوة في الارض المنصورة والبيع وقت النداء لان المعنى الذي ورد النهي لاجله وهو الجماع محاور لا متصل على ما ذكرنا لكه محظوره كالكلام للصلوة والحوث للطهارة فسد لا ارتكاب المحظور كما يفسد الاكتاف به فهدا معنى استندرك الشيخ في قوله انكه محظوره فسد فسد ولا يقال لما كان الجماع من محظوراته حتى افسده لزم ان يفسد من الانعقاد المبع اسهل من الرفع * لاننا نقول انما بوصف الجماع كونه محظورا احراما بعد حود الاحرام لانه لا الشئ مالم يوجد لا بوصف ما له محظورا بل بكون الجماع المقارن من محظورات احرامه فلم ينع من الانعقاد فاذا داوم عليه بعد ما انفسد الاحرام صار من محظوراته فسد كاد احرامه بعد احرام انداء وينبغي ان لا يبق بعد ما فسد غير ان الاحرام لازم شرعا لا تحتل المعص بالاسباب الناقصة من الخارج بخلاف الصلوة والصيام فان الفساد في ايجاب القضاء ولم يؤثر في الخروج من الاحرام فلزمه المضي ضرورة لمخرج عنه ماداء كاشرع وماب الضرورة مستثنى عن القواعد وليس الكلام فيه انما الكلام في ان الهمي في وصوه لم رفع الشرعية فيؤثر فيما قبل ذلك لانه لا يجوز الامتناع عنه مانع بل يجوز ذلك دليله كما في سائر الحقايق * وذكر في القواطع ان انعقاده على الفساد الرامد اعماله يخري مجرى بيع معاذة من الشرع والمؤاخذات من الشرع على انواع فيجوز ان يكون هذا الالتزام وابقاء المرء في عهده اعمال الحج ليقعها ولا يسقط بها الحج من ذمته ولا يثبت على عملها نوع معاقبة من الله تعالى له لارتكابه النهي وفعله الحج على وجه المعصية فلم يدخل هذه المسئلة على الاصل الذي قلنا وبالله اشارة الشيخ اينما في قوله ولم ينقطع بخاتمة الخاتمة قوله (ولا يلزم) اى على هذا الاصل الطلاق في الحيض فانه منهي عنه شرعا وكذا الطلاق في طهر جامعها فيه وقد بقي مشروعا بعد النهي حتى كان واقعا موجبا لحكم مشروع وهو الفرقة لان هذا الطلاق منهي عنه لمعنى في غيره غير متصل به وصفا وذلك

ولا يلزم الطلاق في الحيض او في طهر جامعها لانه منهي عنه لمعنى في غيره وهو الضرر بالراءة بتطويل العدة او بتليس امر العدة عليها

المعنى في الطلاق في الحيض هو الاضرار بالمرأة من حيث تطويل العدة عليها فان الحيضة التي اوقع فيها الطلاق ليست بحسوبة من العدة بالاتفاق فان عتدى الاعتداد بالطهارة بالحيض وعدمكم لا يختص هذه الحيضة من حصص العدة لان تقاضها ولهذا لا يحرم الطلاق في الحيض اذا لم يؤد الى الضرر فان طلقها في حالة الحيض قبل الدخول بها والى ما ذكرنا اشارة في قوله * تعالى ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا * وفي الطلاق في طهر الجماع هو تليس امر العدة عليها لانها لا تدري ان الوطئ معلق فعند الحبل او غير معلق فيعتد بالاقراء والحامل قد تحيض على اصلي فلا يمكن من الزوج * وكذا تليس امر النفقة * لانها لو كانت حاملا وجب لها النفقة لقوله تعالى * وان كر اولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يرضعن جملهن * ولو لم تكن حاملا وكان الطلاق بائنا لا يجب لها النفقة عند فتنك في طلب النفقة قوله (ولهذا) اي ولما قلنا ان النهي ينفي المشروعية لم يكن سفر المعصية اي السفر الذي هو معصية كسفر الابقي وقاطع الطريق والباغي سيا لا رخصة للنهي اي لكونه مهيأ عنه شرعا يعني لما كان منهيا عنه كان معصية وال رخصة نعمة لانها شرعت لدفع الحرج عند السير المديد فيستدعي سيا مشروعا فلا يجوز ان يتعلق بالمعصية قوله (ولا يملك الكافر) عطف على قوله لم يكن لانه في معنى المستقبل اذ هو بيان شرع اي لا يكون سفر المعصية سيا ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء اي بالاستيلاء التام المطلق وذلك بالاحراز بدار الحرب فانهم ماداموا في دارنا كانوا مقهورين حكموا ولا يتم الاستيلاء فلا يصلح سيا للمالك بالاتفاق للنهي ايضا اي لكونه منهيا عنه شرعا كالسفر وذلك لانه استيلاء على مال معصوم محترم فيكون حراما مهيأ عنه خصوصاً على اصله ان الكفار مخاطبون بالشرائع اجمع وعلى اصل بعض مشايخنا انهم مخاطبون بالحرمان والنهي واذا كان كذلك لا يصلح سيا للمالك الذي هو نعمة كاستيلائهم على رقاسا وكاستيلاء المسلم على هذا المال * ويرد ما قلنا في مسئلتى الزنا والنصب في هاتين المسئلتين ايضا قوله (ولا يلزم) اي على هذا الاصل الظاهر فانه منهي عنه محذور وقد انعمت سببا للكفارة التي هي عبادة ولم يعدم بالنهي لان كلامنا في النهي الرارد عن التصرف الموضوع لحكم مطلوب شرعا والظهار ليس بتصرف موضوع لحكم مطلوب شرعا بل هو حرام فانه مبكر من القول وزور والكفارة انما وجبت جزاء ذلك الجرم وثبوت وصف الخطر في السبب للجرائم لا يخرج السبب من ان يكون صالحا لايجاب الجرائم بل يحققه كما في القتل العمد فانه محذور محض ومع ذلك اوجب القصاص وثبوت وصف الخطر فيه لم يخرج من ان يكون صالحا لايجابه فكذا في الظاهر * ولنا ما احتج به محمد في كتاب الطلاق في باب الرد على من قال اذا طلق لغير السنة لا يقع ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم النحر فقال انها ما تكون ولا تكون والنهي عما لا يكون لقول لا يقال للامعي لا تبصرو ولا آدمي لا تظر * وبانه ان الله تعالى ابتلى عباده بالامر والنهي بناء على اختيارهم فمن اطاع بالاثمار بما امر والانتها عما نهى باختياره نال الجنة بفضله ومن عصاه بترك الاثمار والانتها. استحق النار بعدله والابتلاء بالنهي انما يتحقق اذا كان النهي عنه متصور الوجود

ولهذا لم يكن سفر المعصية سيا لا رخصة للنهي ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء للنهي ايضا فلم يصلح سيا مشروعا ولا يلزم الظاهر لان كلامنا في حكم مطلوب يتعلق بسبب مشروع له ليقى سيا والحكم به مشروعاً مع وقوع النهي عليه فاما ما هو حرام غير مشروع يتعلق به جزاء زنا رفته فيعتمد حرمة سيده كالتقصاص ليس بحكم مطلوب بسبب مشروع بل جزاء مشروع زاجرا فاعتمد حرمة سيده

ولنا ما احتج به محمد
رحمه الله في كتاب
الطلاق ان صيام
العبد وقيام التشريق
منه والتمني لا يقع
على ما لا يكون وبيان
ان التمني براديه عدم
الفصل مضافا الى
اختيار العباد وكتبهم
فيعتبر تصوره ليكون
العبد مبتلى بين ان
يكف عنه اختياره
فيثاب عليه وبين
ان يفعله باختياره
فلازمه جزاؤه
والنسخ لاعدام
الشيء شرعا لينعدم
فعل العبد لعدم
الشروع بنفسه ليصير
امتناعه بناء على
عدمه وفي التمني
يكون عدمه بناء على
امتناعه وهما في طرفي
نقيض فلا يصح الجمع
بحال والحكم
الاصلي في التمني ما
ذكرنا

بحيث لو اقدم عليه يوجد حتى يبقى العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب او يكف عنه
فيثاب بامتناعه مختارا عن تحقيق الفعل انتهى فيكون عدم الفعل مضافا الى كسبه واختياره هذا
وجوب حقيقة التمني * واما النسخ فليبان ان الفعل لم يبق متصورا لوجود شرعا كما توجه
الى بيت المقدس وحل الاخوات لم يبق مشروعا اصلا وصار باطلا شرعا فامتناع العبد عن
ذلك بناء على عدمه في نفسه لا تعلق له باختياره ولهذا لا يثبت على الامتناع في المذموم *
نظير ما ذكرنا ان من امتنع عن شرب الخمر مع القدرة يثاب عليه لان عدم بناء على امتناعه
وكسبه ولو امتنع عنه لانه لا يجدها لا يثاب عليه لان امتناعه عنه بناء على عدمه * ثم انتهى
كما يوجب تصور التمني عنه يقتضي قبحه ايضا لما امر فان امكن الجمع بينهما وجب العمل به
والا وجب الترجيح ففي الفعل الحسي امكن الجمع بينهما لانه لا يمتنع وجوده بسبب القبح
فاما الفعل الشرعي فلا يمكن فيه الجمع بينهما لانه لا يتحقق مع القبح فوجب الترجيح * ثم
انما يبرج جانب القبح كما هو مذهب الخصم او جانب التصور فقلنا ترجيح جانب التصور اولى
من وجوه * احدها ان التصور هو الموجب الاصلي للتمني لفعله وعرفا وشرعا اما لفعله فلا تمتد
لازمه انتهى يقال نهية فانه كما يقال امرته غائبة والاثار والامتناع واحد واما عرفا فلما
ذكرنا انه يستقبح ان يقال للامعي لا تبصرو للانسان لا تطر * واما شرعا فلما ذكرنا ان تحقق
الابتلاء به والقبح ليس كذلك بل هو من مقتضياته الشرعية فكان اعتبار الموجب الاصلي الذي
لا وجود لحقيقته بدونه شرعا وعرفا ولفظه اولى من اعتبار ما هو بدونه وهو ثابت شرعا لا
لفظه * وثانيها ان مع اعتبار جانب التصور امكن اعتبار جانب القبح ايضا بان يكون القبح
راجعا الى الوصف فكان فيه جمع بين الامرين من وجه ومع اعتبار جانب القبح لا يمكن
اعتبار جانب التصور بوجه فكان الاول اولى * وثالثها ان اعتبار جانب القبح يؤدي الى ابطال
حقيقة التمني لانه يحصر نفسنا وهو غير التمني حدا وحقيقة وفي ابطاله ابطال القبح الذي
ثبت مقتضى به لان في ابطال المقتضى ابطال المقتضى ضرورة فكان اعتبار القبح واثباته في عين
التمني عنه عارضا على موضوعه بالنقض وذلك باطل وليس في اعتبار جانب التصور ذلك وفيه
تحقيق التمني مع رعاية مقتضاه فكان اعتباره اولى * ثم انك قد علمت ان المراد من امر الشارع
ونهيه وجوب الاثمار وجوب الانتهاء لا وجود الفعل وعدمه لان تخلف المرائي عن ارادة الله
تعال محال عند اهل الحق فكان معنى قوله يراد به عدم الفعل بطلب به عدمه او زيادته
عدم الفعل في وضعه من غير نظر الى انه صادر من الشارع وقيل معناه يراد به عدم الفعل
في حق من علم الله تعالى منه الامتناع عن مباشرة التمني عنه فاما في حق الكل فالمراد من التمني
ايحباب الانتهاء لا حصوله ومن الامر ايحباب الاثمار لا غير والا لوجه قوله (وهما
في طرفي نقيض) اي كون الامتناع عن الشيء مبنيا على عدمه مع كون عدم الشيء محبيا على
الامتناع عنه متناقضان اي مخالفان وانهم قد يطلقون التضاد والتناقض ولا يريدون
بها معانيها المصطلحة بين قوم وانما يريدون نفس المخالفة والحكم الاصلي ما ذكرنا وهو ان

انتهى لطلب الامتناع عن الفعل مضافا الى اختيار العبد وكسبه فيعتمد التصور * فاما القبح
 اى قبح النهى عنه * فوصف قائم اى ثابت بالنهى للنهى عنه لانه قائم بحقيقة النهى لانه منع
 من القبح وذلك حس * مقتضى حال والعامل فيه قائم * به اى بالنهى * تحقيقا لحكمه
 اى لاجل تحقيق حكم النهى وهو طلب الاعداء * فكان اى القبح فى النهى عنه تابعا للنهى
 من حيث انه ثبت به * فلا يجوز تحقيقه اى اثبات القبح الذى ثبت اقتضاء * على وجه
 يطل به اى بالقبح ما اوجب القبح واقتضاء وهو النهى * فيصير المقتضى حذرا على الفساد
 اى فساد المقتضى بعد ان كان دليلا على صحته * بل بحسب العمل اضراب عن قوله فلا يجوز
 تحقيقه اى بحسب العمل بالاصل وهو النهى فى موضعه وهو ما ورد النهى فيه وذلك بابقاء
 المشروعية ليقى النهى على حقيقته وبحسب العمل بالنهى وهو القبح بقدر الامكان الى آخره *
 قال القاضى الامام فوجب اثبات القبح فى غيره ليكن تحريم الفعل بذلك الغير ولكن يثبت على
 وجه يكون الزم فيجعله قبيحا لو وصف زائد متصل به ما يمكن ان يثبت الحس للمأثور به على
 وجه يكون الزم وهو الاثبات لعينه فان ذلك تحقق الوحوب عليه والوجود من قبله وفى النهى
 لو اثبت القبح لعينه انعدم المشروعية والنهى للاتقاء لالاعداء فلم يثبت لعينه ليقى مشروعا
 واثباته وصفه ما يمكن ليكون حرمة الفعل لازمة ابدأ لمعنى راجع الى النهى عنه لان
 الوصف منه * قال صاحب القواطع فى الجواب عما ذكرنا ان الفعل المشروع وجوده بامر ين
 بفعل العبد وباطلاق الشرع بالنهى انتهى الاطلاق فلم يبق مشروعا فاما تصور الفعل من العبد
 فعلى حاله فيصح النهى بناء عليه بنية ان العبد مأدون بالصوم مأدوره وليس فى وسعه الا
 التبة والامساك فاما اعتباره وصيرورته عبادة ففصوص الى الشرع لالى العبد بالنهى خرج
 الفعل من الاعتبار وصيرورته صوما زوال اذن الشرع واطلاقه فلم يكن الفعل صوما
 نظرا الى زوال اطلاق الشرع وكان صوما نظرا الى فعل العبد واذا بقى تصور الفعل من
 العبد صح النهى وتحقق ولهذا الوار تكبه كان ماصيا مستحقا للعقاب لارتكاب النهى عنه واثباته
 بما فى وسعه وطاقته من فعل الصوم اذ ليس فى وسعه فى جميع الاحوال الا هذا القدر الذى
 وجد منه * قال وهذا لان الصحة والفساد متعلقان من الشرع وليس الى العبد ذلك
 واتما اليه ايقاع الفعل باختياره فان وقع على وفق امر الشرع واطلاقه صح والا فلا * قال
 ولهذا ابطالنا صوم الليل وصوم الحائض مع تحقق الامساك حسبا وصورة لانه لما لم يوافق
 امر الشرع لم يثبت له الحقيقة الشرعية * قلت وحاصله يؤل الى ان النهى راجع الى الفعل
 المتصور من العبد حسبا لا شرعا * والجواب عنه انا لانفسنا ان فعل العبد بدون اعتبار الشرع
 اياه يسمى بالاسم الشرعى حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم معتبر فى الشرع بدون اعتبار
 الشرع لا يسمى صوما حقيقة الا ترى ان الامساك فى الليل لا يسمى صوما وان وجدت التبة
 لعدم اعتبار الشرع اياه واذا كان كذلك كان صرى النهى اليه مجازا لاحقيقة والنهى ورد
 عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته الابدليل * يوضحه ان الصوم انما صار صوما بصورته

فاما القبح فوصف
 قائم بالنهى مقتضاه
 تحقيقا لحكمه فكان
 تابعا فلا يجوز تحقيقه
 على وجه يطل به ما
 اوجب اقتضاء
 فيصير المقتضى دليلا
 على الفساد بعد ان
 كان دليلا على الصحة
 بل يجب العمل
 بالاصل فى موضعه
 والعمل بالمقتضى
 بقدر الامكان وهو
 ان يجعل القبح وصفا
 للمشروع فيصير
 مشروعا باصلا غير
 مشروع بوصفه
 فيصير فاسدا هذا
 غاية تحقيق هذا
 الاصل فاما الشافعى
 رحمه الله فقد حقق
 المقتضى وابطل
 المقتضى وهذا فى
 غاية المناقضة والفساد

ومعناه وكذا البيع ومعنى الصوم كونه صوما في حكم الله تعالى ومعنى البيع كونه سببا للملك
 فاذا لم يوجد المعنى لم يبق للصورة عبرة فلا يسمى صوما وبيعا لاجازا كتسمية صورة الاسد
 اسدا * واجاب الغزالي ايضا في المستصفي عما ذكرنا ان الاسم يصرف الى موضوعه القوي
 الا ما صرفه عرف الاستعمال في الشرع وقد الفينا عرف الشرع في الاوامر انه يستعمل
 الصوم والصلوة والبيع لمعانيها الشرعية اما في المنهيات فلم يثبت هذا العرف للمغير للوضع
 بدليل قوله عليه السلام «دعى الصلوة ايام اقرائك» وقوله جل ذكره «ولا تنكحوا ما نكح ابائكم»
 وامثال هذه المناهي عما لا ينعقد اصلا فلم يثبت فيه عرف استعمال الشرع او تعارض فيه عرف
 الشرع فيرجع الى اصل الوضع ونقول من صام يوم النحر فقد ارتكب المنهى عنه وان لم
 ينعقد صومه * وحاصل هذا الكلام ايضا يرجع الى ان المنهى مصروف الى الصوم القوي
 وهو فاسد ايضا لانه لو امسك حبة او لعدم اشتها او عدم طعام لا يكون مرتكبا للمنهى عنه
 بالاتفاق مع تحقق الامساك القوي فعلم انه ليس المراد الا الصوم الشرعي * ولان المنهى
 عنه لو كان الصوم القوي فلانتهى اذا عن الصوم الشرعي فبقى ثابته * وقال بعضهم الفعل
 عند المنهى كان متصورا فكفى ذلك لصحة المنهى فلا حاجة الى ابقائه مشروعا بعد ذلك *
 والجواب ان المنهى لاعدام المنهى عنه من قبل المنهى في المستقبل كالامر لا يجاد في المستقبل
 فلا بد من ان يكون متصورا في المستقبل ليحقق الانتهاء بالمنهى كافي الامر ولا يكون ذلك الا
 ببقائه مشروعا * ولا يقال حقيقة المنهى ان يكون المنهى عنه قبيحا في ذاته ومتصورا في
 نفسه فكما قلتم ان انتفاء التصور شرعا مع بقاء التصور من العبد يجعله مجازا فكذلك انتفاء
 القبح من ذات المنهى عنه وانصرافه الى وصفه يجعل المنهى فيه مجازا ايضا لانه لا يثبت
 موجب المنهى وهو التحريم نظرا الى ذات المنهى عنه وانما يثبت في غيره * لانا لانسلم
 ان المنهى باثبات القبح في وصف المنهى عنه يصير مجازا بل هو على حقيقته لان المنهى عنه
 به يبقى واجب الانتهاء مع كونه مشروعا لا ترى ان الامر اذا ورد لحسن في غير المأمور به
 لا يصير مجازا في المأمور به كالامر بالجهاد والظهارة لم يصير مجازا بل يبقى على حقيقته وهو
 الايجاب فكذا هذا * ولا نسلم ايضا ان التحريم لا يثبت فيما اضيف اليه المنهى بل يثبت حتى
 لو اقدم على بيع الربوا مثلا يصير عاصيا مستحقا للعقاب لانه ارتكب حراما ولكنه مع كونه
 حراما يصلح سببا لحصول الملك اذ لا تناقض في قول الشارع حرمت البيع وجعلته سببا
 لحصول الملك في العوضين لان شرط التحريم التعرض لعقاب الآخرة فقط دون تخلف الثمرات
 والاحكام * على اننا ان سلمنا انه يصير مجازا فهو اولى بما قالوا لانه يصير مجازا في الاسناد
 مع بقاء المنهى في ذاته على حقيقته وما قالوا مجازا في ذاته لانه يصير نكحاً وهو غير المنهى فكان
 الاول اولى قوله (فان قيل هذا صحيح) اى الجمع بين العمل بحقيقة المنهى وبين الفساد
 والقبح في المنهى عنه انما يصح في الافعال الحسية لانها لا يعدم وتوجد بصفة القبح والفساد
 فاما الافعال الشرعية فيعدم بالقبح لما قلنا من التناقض والتضاد بين المشروعة والقبح فلا بد من اقامة

فان قيل هذا صحيح
 في الافعال الحسية
 لانها لا يعدم بصفة
 القبح فاما الشرعية
 فتعدم لما قلنا فلا بد
 من اقامة الدلالة على
 ان المشروعات يحتمل
 هذا الوصف قيل له
 قد وجدنا المشروع
 تحتل الفساد بالمنهى
 كالا حرام الفاسد
 والطلاق الحرام

الدليل على ان الشروعات يحتمل اى يقبل هذا الوصف وهو الفساد قوله (والصلوة الحرام) كالصلوة في الارض المقصوبة والاوقات المكروهة والمواطن السبعة * والصوم المحظور يوم الشك الاستدلال به اوضح لان المحظورية وصف الصوم * وما شبه ذلك اى المذكور نحو البيع والاجارة وقت النداء والخلف على فعل محظور مثل قتل زيد وسب الابوين وترك الصلوة فوجب اثباته اى اثبات كونه مشروعا * على هذا الوجه اى صفة الفساد * رعاية لما نزل الشروعات وهو ان يزل الاصل وهو المقتضى في منزله وانتع وهو المقتضى في منزله وذلك بان لا يحتمل التبع مبطلا للاصل * ومحافظة لحدودها وهى ان يجعل التهمي نهيا والتمخ نهيلا لان جعل كلاهما في الشروعات واحدا من غير ضرورة قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان التهمي في الشروعات يقتضى نفاء مشروعيتهما قوله (منهى بوصفه) وهو التهمي * اعلم ان البيع مبني على الدليل لانه مبادلة المال بالمال عن تراض لكن الاصل فيه المبيع دون الثمن ولهذا يشترط القدرة على البيع ولا يشترط القدرة على الثمن وينفخ بهلاك المبيع دون الثمن وذلك لان المقصود من شرعيته الوصول الى ما يحتاج الانسان اليه من الانتفاع بالاعيان فان من احتاج الى طعام او ثوب مثلا وليس عنده ذلك لا تدفع حاجته الا بالنظر على مقصوده فشرع البيع وسيلة الى حصول المقصود ولما كان الانتفاع يتحقق بالاعيان لا بالاثمان اذ ليس في ذوات الاثمان تقع الامن حيث الوسيلة الى المقاصد كانت الاعيان اصولا في البيوع وكانت الاثمان اتباعا لها فيها بمنزلة الاوصاف * فاذا باع عبدا بالخرم كان فاسدا لكونه منها عنه لان احدا البدلين وهو الخمر واجب الاجتناب فلا يجوز تسليمه وتسليمه الا انها في ذاتها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة كذا قيل وقيل هو الشيء الذي خلق لمصالح آدمي ويجرى فيه الشئ والضئ وهى بهذه الثابتة ولكنها ليست بمنقومة لان المتقوم ما هو واجب الابقاء ما يبيع او يئله او يقيته كما عرف فصلحت ثمنها من حيث انها مال ولم يصلح من حيث انها ليست بمنقومة فلا يمنع اصل انعقاد لان ما هو ركن العقد وهو الايجاب والقبول الصادر من الادل صا دف محله وهو المبيع من غير خلل في الركن ولا في المحل وانما الخلل فيما هو جار مجرى الوصف وهو الثمن فصار العقد مشروعا باصالة قبيحا بوصفه وهو الثمن فكان فاسدا لا باطلا * وذكر في المبسوط في هذه المسئلة ان محل العقد المالية في البدلين وتخمير العصير لا تنعدم المالية وانما ينعدم التقوم شرعا فان المالية يكون العين منتقعا بها وقد اثبت الله تعالى ذلك في الخمر بقوله * وما نفع للناس * ولانها كانت مالا متقوما قبل التحريم وانما اثبت بالنص حرمة التناول ونجاسة العين وليس من ضرورتهما انعدام المالية كالسرقة لانه فسد تقواه ما شرعا ضرورة وجوب الاجتناب عنها بالنص ولهذا بقيت مالا متقوما في حق اهل الذمة فانهقد العقد بوجود ركنه في محله بصفة الفساد قوله (وكذلك اذا باع خرا بعدد * اى بيع الخمر بالعبد كبيع العبد بالخمر في انعقاد البيع بصفة الفساد * وانما ذكر هذه المسئلة لان دخول الباء في احد

والصلوة الحرام
والصوم المحظور يوم
الشك وما شبه ذلك
فوجب اثباته على
هذا الوجه رعاية
لما نزل الشروعات
ومحافظة لحدودها
وعلى هذا الاصل
ينخرج الفروع كلها
منها ان البيع بالخمر
منهى بوصفه وهو
اثمن لان الخمر مال
غير متقوم فصالح ثمن
من وجه دون وجه
فصار فاسدا لا باطلا
ولا خلل في ركن
العقد ولا في محله
فصار قبيحا بوصفه
مشروعا باصالة
وكذلك اذا اشترى
خرا بعدد لان كل
واحد منهما ممن
لصاحبه فلم ينعقد
في الخمر لعدم محله
وانعقد في العبد
لوجود محله وفسد
بفساد ثمنه

البديل يدل على كونه هو الثمن لانها تدخل في الاتاع والوسائل يقال كتبت بالقلم *
والاثمان بهذه الصفة وقد دخلت في هذه المسئلة في العبد فيقتضى ان تكون الحرة مبيعة
فيطل البيع كما اذا باعها بالدرهم بخلاف المسئلة الاولى لان الباء فيها دخلت في الحرة فيبقى
العبد مبيعا فقال الشيخ هما سواء لان هذا بيع مقايضة اى بيع عرض بعرض فكان كل واحد
منهما ثمنا لصاحبه * بخلاف بيعها بالدرهم لان الدرهم تعين للثمن فبقيت الحرة مبيعة * وفي
قوله كل واحد منهما ثمن لصاحبه اشارة الى ان كل واحد منهما متعين في هذه المسئلة لان كل
واحد منهما انما يصلح ثما لصاحبه اذا كان الاخر عينا بالنسبة اليه وذلك بان يكون متعينا
لان البيع لا يجب في الذمة الا في عقد خاص فاذا كان العبد غير عين لا يصلح ثمنا ولا مبيعا
لان الحيوان لا يثبت دين في الذمة في البيوع واذا كانت الحرة غير عين لم تصلح مبيعة فعمل ان
قوله كل واحد منهما ثمن لصاحبه لا يستقيم الا ان يكونا متعينين ولكن اذا كانت الحرة غير
عين يجب ان يتعقد في العبد فاسدا وان ادخل الباء في العبد لانه تعين لكونه مبيعا من كل
وجه كما اذا باع خلا غير معين بعبد او درهم بثوب وصح وتعين العبد والثوب للبيع * فتميز
حكم المسئلتين فقال فلم يتعدى البيع في الصورتين في الحرة لعدم محله حتى لا يثبت الملك
فيها وان اتصل بها القبض ويتعقد في العبد لوجود محله ولكن بصفة الفساد لفساد ثمنه فثبت
الملك فيه في الصورتين اذا اتصل به القبض ماذن الملك قوله (بخلاف الميتة) اى
في المسئلتين فانه اذا باع العبد بالميتة او الميتة بالعبد بطل البيع * لانه اى المذكور ليس بمال
في الحال ولا في المال بخلاف الحرة وكذا لا يعد ما لا في دين ماعوى فوق العقد بلان وهو باطل
لعدم ركنه * وكذا جلد الميتة ليس بمال في الحال ولا في المال ولهذا لترك ذلك يفسد وانما
تحصل المالبية بصنع مكتسب وهو الدباغ ولهذا اتفق العلماء على بطلان هذا البيع ولو قضى
قاض يجوز له لا ينفذ فلا ندم ما هو ركن العقد لا ينفذ العقد كذا ذكر شمس الاثمة المرخصى
رحم الله قوله (ولا متقوم) بدليل ان انسانا لو استهلكه لا يضمن الا ترى انه جزء الميتة
ويحصل التألم بقطعه كاللحم بخلاف الشعر والميتة ليست بمال ولا متقومة فكذا جزؤها *
ويجوز ان يكون قوله ولا متقوم احترازا عن المنافع فانها ليست باموال حقيقة ولكنها تقوم
في العقود * قالوا المراد بالميتة هي التي ماتت حتف انفسها اما البيع بالميتة التي ماتت بالخلق
والجرح في غير الذبح ففساد لا باطل كذا رأيت بخط شيخى قدس الله روحه * وذكر في
الذخيرة قال ابو الحسن في الجامع الصغير في ذبيحة الجوسى وكل شئ يعملونه وهو عندهم
ذكوة كالحنق والوقد فانه يجوز البيع بينهم عند ابي يوسف رحمه الله ولو استهلكها مسلم
ضمن القيمة وليس كالميتة حتف انفسها وقال محمد رحمه الله هو والميتة حتف انفسها سواء
لان الذكوة فعل شرعى والفاعل ليس من اهله فصار هذا الذبح في حقه والموت حتف انفسه
سواء * لابي يوسف رحمه الله انهم يتولونه كالخمر ونحن امرنا ببناء الاحكام على ما يدبون
بخلاف الميتة حتف انفسها لانها ليست بمال في حق احد * وهكذا ذكر في التبيين من غير

بخلاف الميتة لانها
ليست بمال ولا متقومة
فوقع البيع بلان وهو
غير مشروع وكذلك
جلد الميتة لانه ليس
بمال ولا متقوم

خلافاً لمحمد قوله (وكذلك بيع الربوا أي مثل البيع بالخمر بيع الربوا وهو معاوضة مال بمال في أحد الجانبين فصل حال من العوض مستحق بمقدار المعاوضة * غير مشروع بوصفه وهو الفصل أي بالفصل بين المساواة التي هي شرط الجواز وهو تبع كالوصف * وكذلك الشرط الفاسد في البيع مثل الربوا وهو شرط لا يقتضيه العقد ولا أحد المتعاقدين فيه نعم أو للمعقود عليه وهو من أهل الاستحقاق * والربوا قد يكون اسماً للعقد وانفس الفصل في قوله بيع الربوا مشروع ماصلة المراد منه العقد أي بيع هو ربوا وفي قوله الشرط الفاسد مثل الربوا المراد منه نفس الفصل أي الشرط الفاسد في إفساد البيع وعدم المانع من الانعقاد مثل الدرهم الزائد لأن الشرط الفاسد على ما وضعنا في معنى الدرهم الزائد من حيث أنه فصل استحق بمقدار المعاوضة فاحد حكمه ثم انتهى في المسئلتين وهو قوله تعالى * وحرم الربوا * وقوله عليه السلام * لا تبعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق الأسواء بسواء * الحديث وماروى أنه عليه السلام نهى عن بيع وشرط وعير ذلك من الأحاديث ورد لعنه في غير البيع وهو الفصل الحالي عن العوض والشرط الفاسد فلا يعدم به أصل المشروع لأنه إيجاب وقبول من أهله في محله ولا يختل شيء من ذلك بالدرهم الزائد ولا بالشرط الفاسد فكانا أمرين زائدين على العقد فكانا غير * لكن ثبت به صفة الفساد والحرمه * ذلك الين يحتمل ذلك ألا ترى أن صيد الحرم مملوك للمالك وكذا الخمر وحل الميتة مملوكان وحرم الانتفاع بهما فلما كانت الحرمة لا تنافي ذلك الين لا في سببه * وكان ينبغي أن لا يفسد العقد لما ذكرنا أن النهي راجع إلى غيره إلا أن النهي أن لم يتصل ماصلة العقد اتصل بوصفه لأن الفضل أو الشرط إذا دخل فيه صار من حقوقه وكوصف فانه يقال بيع رائج لمكان زيادة ما اشترى وبيع لازم وغير لازم لمكان شرط الخيار وبيع حال وساء لمكان الأجل والموارد النهي لعنه في صفته لا أصله رفع وصف البيع لا أصله ووصف المشروع أنه بيع حلال جائز فأرتفع الوصف وصار حراماً فاسداً وبقي الأصل موحداً للمالك (فإن قيل) لما بقى أصله موجباً للمالك فلما ذاتوقف ثبوت المالك على القبض (قلنا) لأن السبب لما سمف بصفة الفساد لم ينهض سبباً للمالك إلا ما يتقوى بالقبض كالهبة والتبرع فالعدم للمالك قبل القبض لقصور السبب * كذا في الأسرار قوله (ولهدا قلنا) أي ولأن النهي يقتضي بقاء المشروعية قلنا في قوله تعالى * ولا تقبلوا منهم شهادة أبداً * أن النهي لعدم الوصف من شهادته أي شهادة المحدود في القذف وهو الأداء حتى لو شهد لا يقبل وكذا يخرج به من أهلية الأمان أيضاً لأن الاعاراداء وقد فسد الأداء وبقي الأصل أي أصل الشهادة لأن عدم القبول انما يتصور إذا كانت الشهادة موجودة شرعاً وإذا بقى أصلها انعقد الكاح بها كما انعقد بشهادة الأسمى لأن الانعقاد لا يتوقف على وصف الأداء وأهليته قوله (منها صوم يوم العيد) الصوم في يوم الفطر ويوم الأضحي وأيام التشريق مشروع عند علمائنا الثلاثة وهو استحسان * وعند زهرو الشافعي رحمه الله غير مشروع وهو رواية ابن المبارك عن أبي حنيفة رحمه الله * ثم إذا صح ندره في ظاهر الرواية يعني بأن يفطر في هذه الأيام

وكذلك بيع الربوا مشروع ماصلة وهو وجود ركنه في محله غير مشروع بوصفه وهو الفضل في العوض فصار فاسداً لا باطلاً وكذلك الشرط الفاسد في البيع مثل الربوا ولهذا قلنا في قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً أن النهي لعدم الوصف من شهادته وهو الأداء وبقي الأصل فيصير فاسداً ومنها صوم يوم العيد

ويقتضى في أيام آخر ليحصل له العبادة على الخلوص ويتخلص عن المعصية ولو صام في هذه
الأيام خرج عن العهدة * وجد قولهما أن الصوم غير مشروع في هذه الأيام وليس إلى
العبد شرع ما ليس بمشروع كالصوم ليلا * وبأنه أن الشرع عين هذا الزمان للاكل بقوله
فإنها أيام اكل وشرب عرفها بالاكل والشرب ولن يحصل التعريف الا بوجود خاص من
الفعل فيها او وجوبه ووجود الاكل والشرب ليس من خصائص هذه الأيام فلا يحصل به
التعريف وإنما الخصاص فيها وجوب الاكل والشرب فكان ذلك جعلا من صاحب الشرع
لها محال وجوب الاكل والشرب ويندفع الوجوب بجواز الضد فدل أن الصوم فيها ممتنع
الوجود شرعا كما في الليل وأيام الحيض * ولهذا فلا يجوز الظاهر من الحر المقيم الصحيح
يوم الجمعة لأن الوقت معين للجمعة في حقه حتما فلم يبق الظاهر ضرورة لأنهم لم يشترطوا مجوعين
بالاجاع * والدليل عليه أن الصوم اسم لما هو قربة والمنهى عنه يكون معصية فلا يكون
صوما الا ترى أنه لا يصح اداء شيء من الواجبات به ولو بقي مشروعاً بعد النهي لصح كالصلوة
في الأرض المنصوبة * ولا معنى لقولهم إنما لا يجوز لأن الواجب في الذمة كامل وهذا صوم
ناقص فلا يتأدى به الكمال لأن النقصان لا يمنع قضاء الواجب كما إذا ترك الفاتحة أو السورة
أو التعديل في قضاء الفاتحة يمكن فيه النقصان حتى وجب جيره بالسجود ولم يمنع من الخروج
عن عهدة الواجب فمرتان عدم الجواز لصيرورته معصية وعدم بقاء مشروعيته وإذا ثبت
ذلك لا يصح النذوب لقوله عليه السلام * لا نذر في معصية الله * ولنا ما مر أن النهي عن
المشروع يقتضي بقاء مشروعيته إلى آخره * وما ذكرهنا أيضاً أن الصوم في هذه الأيام
حسن مشروع باصله وهو في التحقيق راجع إلى ما تقدم * وتقريره أن الشرايع كلها مبنية
على الحكمة على ما عرف تفصيلها في غير هذا الكتاب والحكمة في الصوم حصول التقوى
لمباشرة إذا لم مشروع ادل على التقوى منه فان من ادعى هذه الامانة كان أشد اذاً لغيرها من
الامانات وأكثر اتقاء لما يخاف حلوله من النعمة بمباشرة شيء من القاذورات واليه الإشارة في
قوله تعالى * لعلمكم تتقون يا مائة عدودات * وفيه أيضاً معرفة قدر النعم وعرفه ما عليه الفقراء من
تحمل مرارة الجوع فيكون حامله على المواساة اليهم * وفيه أيضاً انطفاء حرارة الشهوة والخداعة
المنسية للعواقب ورد جراح النفس الامارة بالسوء وانقيادها لطاعة مولاهما إلى غير ذلك من
معاني لا تحصى كثرة * ثم لا بد لهذه العبادة من تعيين وقت لأن صوم الوصال متعذر والوقت
على قسمين النهار والليالي والليالي أعدت للسكون والراحة وضعا والنهار أعدت للتصرف والتقلب
للاكتساب وابتغاء الرزق وذلك مؤد إلى الجوع والعطش حامل على الاكل والشرب لما في
الحركة من التحليل فتعينت النهار للصوم ليكون على خلاف العادة ولتحقق الحكم التي ذكرناها
* ثم في هذه المعاني مساواة بين هذه الأيام وسائر الأيام من جميع الوجوه فكان الشرع
الوارد في جعل سائر الأيام محل هذه العبادة وارداً يجعل هذه الأيام محلها أيضاً للمساواة
وتحقق الحكم فيها حسب تحققها في تلك فهذا معنى قوله حسن مشروع باصله والذي يدل

وايام التشريق حسن
مشروع باصله

على بقاء المشروعية ان الشافعي يقول المتمتع ان يصوم صوم المتعة فيها في اظهر اقواله كذا في الاسرار * وهو الامساك اي اصل الصوم الامساك لله تعالى في وقته على سبيل الطاعة والقربة * ويجوز ان يكون قوله طاعة لتناول الفرض منه لان الطاعة اسم لفعل عمل بامر آخر اذا قصد الفاعل جملة الامر فان الفعل وان وجد لا يستحق اسم الطاعة مالم يوجد هناك امر كذا ذكره الشيخ ابو العين ردة الله عليه * وقوله قربة لتناول النفل لانها اسم لكل ما يتقرب به الى الله تعالى فصار التقدير اصل الصوم الامساك لله تعالى طاعة ان وجد الامر كصوم رمضان وقربان لم يوجد كصوم ايام البيض وغيرها وههنا ان لم يتحقق الامساك على سبيل الطاعة فقد يتحقق على سبيل القربة فكان مشروعا * ويجوز ان يكون ترادفا وهو الاظهر * ثم لا يعرف بدلالة العقل والشرع ان مثل هذا المشروع لا يجوز ان يكون منهيا عنه لذاته كان النهي لغيره لاحالة لكن ذلك الغير قام به فيما نحن فيه فصار كالوصف له بحيث لا تصور لوجود ذلك الغير الا بالصوم فصار قبيحا بوصفه * ثم ذلك النذر ترك الاجابة والاعراض من الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم * وانما قيد بالصوم لان الاعراض لا يحصل الا به والدليل على المغايرة تصور الصوم بدون الاعراض وكثيروت المغايرة بين الشيتين تصور وجود احدهما بدون صاحبه * واليه اشار الشيخ بقوله بل هو طاعة اي الصوم في هذا الوقت طاعة انضم اليه وصف هو معصية * وقوله فلم يتقلب الطاعة معصية معناه ان يحدث هذا الوصف او يورود النهي لم يتقلب الصوم الذي هو طاعة معصية بل هو طاعة انضم اليه وصف هو معصية وهو الاعراض * ثم استوضح ما ذكره بقوله الا ترى ان الصوم يقوم بالوقت اي يوجد به لانه معيار ولا يتصور الصوم بدونه * ولا فساد فيه اي في نفس الوقت فلا يجوز ان يتعلق النهي بالصوم باعتبار نفس الوقت ايضا * والنهي يتعلق بوصفه اي انما يتعلق بالصوم باعتبار وصف الوقت وهوانه يوم عيد المتصل بالوقت كالتصل بالصوم لانه يقوم به فاوجب فساد الصوم وبقي اصل الصوم مشروعا قوله (مثل الفاسد من الجواهر) الجوهر معرب كوهو والمراد منه هنا ماهو المفهوم فيما بين الناس * يقال لؤلؤة فاسدة اذا بقي اصلها وذهب لمعانها وياضها واصفرت وكذا يقال لحم فاسد اذا بقي اصله ولم يبق منتقما به فكذا المراد من الفاسد فيما نحن فيه ماهو مشروع باصله غير مشروع بوصفه قوله (ويانه) اي بيان كون الصوم مشروعا باصله غير مشروع بوصفه * على وجه يعقل اي على طريق يدرك بالعقل يعني على وجد التحقيق ان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد بلحوم القرابين وتوسعة النعم * والتناول من جنس الشهوات باصله طيب بوصفه فصار تركه طاعة باصله معصية بوصفه على مثال البيع الفاسد

وهو الامساك لله تعالى في وقته طاعة وقربة قبيح بوصفه وهو الاعراض من الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم فلم يتقلب الطاعة معصية بل هو طاعة انضم اليها وصف هو معصية الا ترى ان الصوم يقوم بالوقت ولا فساد فيه والنهي يتعلق بوصفه وهو انه يوم عيد فصار فاسدا ومعنى الفاسد ماهو غير مشروع بوصفه مثل الفاسد من الجواهر ويانه على وجه يعقل ان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد والتناول من جنس الشهوات باصله طيب بوصفه فصار تركه طاعة باصله معصية بوصفه على مثال البيع الفاسد

الضمير في اصله ووصفه راجعا الى الترك اى ترك تناول اصله طاعفو وصفه معصية لما ذكرنا * وحاصل هذا الكلام ان النهى ورد لمعنى في غير الصوم وهو ترك الاجابة والاعراض عن الضيافة ولكنه متصل بالصوم وصفا ففسد الصوم به * وهذا هو طريق القاضي الامام ابي زيد والشيخين وعامة المتأخرين * واعترض الشيخ ابو المعين رحمه الله على هذه الطريقة فقال النهى ورد عن عين الصوم بقوله عليه السلام * لا تصوموا * فصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة وذلك لا يجوز الابدال * واما قولهم النهى ورد لمعنى ترك الاجابة فقيه اعتراضات كثيرة مشهورة و بعد التسليم لانسلّم انه غير الصوم بل هو عين الصوم وذلك لان فعل احد الضدين هو بعينه ترك لصاحبه ان لم تكن بينهما واسطة كالحركة مع السكون فان التحرك هو ترك السكون والسكون ترك التحرك بعينه ليس وراءه دين الفعلين فعل اخر يكون تركا لان التحرك مناف للسكون وكذا على العكس فوقعت الغيبة عن اثبات فعل اخر لم يقصد القائل فعله ولا خطر بباله مباشرة ولا عرف ثبوته بالمشاهدة لئلا يفتقد هذا الضد لوجازات فعل اخر مع ان هذا الوجود كاف لئلا يفتقد صدقه لا يمكن اثبات ما لا يتناهى من الافعال ولا يبعد ان يكون اخذ الفعل تركا فانه ليس بترك لما هو اخذه وانما يستحيل ان لو كان اخذ لما هو تركه * وان كان الفعل له اضداد كثيرة فكل واحد منها ترك لجميع اضداده فقيام ترك القعود والانتكاه والركوع بالسجود والاضطجاع والاسلام ترك لليهودية والنصرانية والمجوسية وجميع الاديان ثم الصوم ضد الاكل والشرب والجماع والاجابة الدعوة في هذا اليوم فكان نفسه تركا لهذه الاشياء فاذا لم يوجد الصوم غير هو المنهى عنه فكان النهى عن ترك الاجابة نهيا عن عين الصوم * وقولهم لا بل هو غيره لتصور الصوم بدون الترك وهذا هو حد المغايرة غير سديد ولا بد من بيان شرط المغايرة ليتضح هو ان هذا الكلام وذلك ان المغايرة بين الشئيين بطلب من حيث الذات دون الجنس فان تصور وجود احدهما مع عدم صاحبه من حيث الذات فهما متغايران وان كان لا يوز الاتفاق بين جنسهما بكونهما معينين مع اعراضه المعينة متغايران لجواز وجودهما مع عدم صاحبه وان كان الاتفاق بين جنس الجواهر والاعراض مستحيلا لاستحالة تعري الجواهر عن الاعراض واستحالة قيام الاعراض بانفسها دون جوهر * وعلى القلب من هذا العرضية مع الوجود في عرض معين ليسا بمتغايرين وهو في نفسه شئ واحد ولا تصور عدم معنى العرضية مع ثبوت الوجود ولا عدم الوجود مع تقرر العرضية فكان العرض شيئا واحدا من غير ان يكون اجتماع فيه معنيين متغايران وان كان يتصور انتفكك معنى الوجود في الجملة عن معنى العرضية فان الجواهر موجودة وليست باعراض والله تعالى موجود وليس بعرض وكذا الجوهرية مع الوجود من هذا القبيل وكذا الله تعالى موجود وهو قائم بذاته وهو متحد بالذات وان كان الوجود في الجملة قد ينفك عن القياس بالذات * ثم ما نحن فيه من هذا القبيل فان ترك الاجابة وترك الاكل والشرب والجماع في هذا اليوم المعين شئ واحد وان كان في الجملة يتصور انتفككهما عن الآخر فن اعتبر المعين في هذا الباب بالجنس وجعل جواز الانتفكك

في الجملة دليلا على ثبوت المغايرة في المعين وان كان لا يتصور فيه المغايرة فهو القائل بكون
العرض الموجود شيئين متغايرين وكون الجوهر الموجود شيئين متغايرين وكون الباري
الموجود القائم بالذات شيئين متغايرين وخروج هذا عن قضية العقول ودلائل الحق ودخوله
في حيز المنع المحال مما لا يخفى على ذي لب * ثم قال والذي اظن فيه الشفاء ان يتوصل اليه
لا يعرفه مقدمات * منها ان الترك ضد المتروك و يتعلق به ثواب وعقاب فان ترك الصلوة
فقد باشر ضدا لها يعاقب على مباشرة ذلك الضد المنهي لانه اعدام الصلوة من قبله لان العبد
لا يعاقب من غير فعل مني باشره وما ثم ارتكبه * ومنها ما بينا ان الفعل اذا كان له ضدا واحدا
يكون كل واحد منهما تركا للآخر الى آخر ما بينا * ومنها ان ما كان له اضدادا وهو بنفسه ترك
للاضداد كلها ويجوز ان يختلف وصفه في الحكم باعتبار الاضافة الى المتروك كمن امر بالتحرك
الى اليمين ونهى عن التحرك الى اليسار فترك التحرك امامه كان هذا التحرك تركا للتحرك الى اليمين الذي هو
واجب وترك الواجب حرام وترك التحرك الى اليسار الذي نهى عنه وترك المنهي عنه واجب
وهذا الترك فعل واحد في ذاته وصف بالوجوب بالنسبة الى ضدا وبالحرمة بالنسبة الى ضد
آخر * ومنها ان ما كان متحدا حقيقة يلحق في الحكم بالتعدد لعارض او جب ذلك من
مصادقته المحال المتعددة او تعلق الاحكام المختلفة به فان الراعي الى انسان حامدا لو اصاب السهم
المقصود اليه وتغذوا واصاب آخر لم يقصده اخذ في حق الاول باحكام العمى في حق الثاني
باحكام الخطاء والفعل في نفسه واحد وجعل متعددا لتعدد محال اثره واختلاف الاحكام
المتعلقة به * ومنها ان العارض مع الاصل اذا اجتمعا وامكن اعتبارهما وجب الاعتبار ويحمل
الاصل متبوعا والعارض تابعا لاستحالة القلب وتعذر التسوية * وبعد الوقوف على هذه
المقدمات نخوض في ابضاح ما مرنا ايضا في قول الصوم في هذه الايام ترك للاكل والشرب
والجماع واجابة دعوة الله تعالى عباده بالقرايين التي هي خالص اموال الله تعالى فانها اموال
خالصة لله تعالى جعلت محالا لا قامة التقرب الى الله سبحانه باراقه دماء الانعام قد شرف الله
تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم وامنه بهذه الضيافة فوجب عليهم اجابة دعوته والسرعة الى
قبول اكرامه فكان الصوم تركا لاجابة الدعوة والاكل والشرب والجماع وهو في نفسه شيء
واحد غير انه بالاضافة الى الاكل والشرب والجماع كان عبادة مأذونا فيها لا يتعلق به من
الحكم والمصالح التي بينا وبلاضافة الى اجابة الدعوة كان منها عبادة باعتبار انه في حقها ترك
لواجب فيكون منها عنه وهو في ذاته متحد وهذه الاضداد متعددة بلا شك فان اجابة الدعوة
غير الاكل والشرب لتصور وجودها بدون اجابة الدعوة وتغاير الاكل والشرب والجماع
في انفسها مما لا يشكل فكان الصوم الذي هو متحد في نفسه باعتبار الاضافة الى الاضداد
المتعددة بمنزلة التعدد وهو باعتبار الاضافة الى اجابة الدعوة منهى عنه وباعتبار الاضافة الى
الاكل والشرب والجماع عبادة مستحسنة فكان النهي باعتبار الحقيقة راجعا الى الذات وباعتبار
الحكم راجعا الى غير ما هو صوم مستحسن على حسب ما ذكرنا من المثال في المقدمات * ثم اجابة

الدعوة ليست بضد أصلي للصوم فان الصوم في غير هذه الايام ليس بترك لاجابة الدعوة وهو في جميع الاوقات ترك للاكل والشرب والجماع لكونها تضدادا له اصلية فكان الصوم باعتبار الاضافة الى هذه الاضداد بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى اجابة الدعوة بمنزلة التابع فترك اجابة الدعوة في الصوم جعل كانه وصف له وترك الاكل والشرب والجماع جعل كانه موصوف متبوع ففي الصوم شروعا وبقي فيه نوع خلل فامكن ايجابه بالقول لان بالقول يمكن التمييز بين المشروع منه وبين المنهي عنه * وهو معنى قول النجاشي في الكتاب انما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرنا * ولو صام عن واجب آخر لا يجوز لحصوله مختلفا في نفسه لاستحالة التمييز في الفعل بين ترك الاكل والشرب والجماع وبين ترك اجابة الدعوة * وهذا كما يجوز علماء تابع السمن الذائب الذي ماتت فيه الفارة لا يمكن ايراد البيع على السمن دون صفة النجاسة ومنهوا من اكله لاستحالة التمييز بينهما * ثم لو صام في هذه الايام يخرج عن عهدة النذر لانه لما اضاف النذر الى هذه الايام اوجب على نفسه قدر ما يتحقق فيها وقد اتى بذلك القدر كمن نذر ان يعتق هذه الرقبة وهي عباء خرج عن نذره باعتاقها وان كان لا يتأدى شيء من الواجبات بها * والاصل ان يصوم في وقت آخر ليكون مؤديا لكل مما وجب عليه مع التخلص عن ارتكاب المنهي عنه كمن نذر ان يعمل عند طلوع الشمس فعليه ان يصلي في وقت آخر وان صلى في ذلك الوقت خرج عن موجب نذره * ولا يقال ان المنهي لو كان لترك الاجابة لكان ينبغي ان يأثم من لم يأكل بدون البنية لا نقول من لم يأكل بدون النية لعدم العلم او للحمية لا يأثم لانه ترك الاجابة عن عذر امامن لم يأكل مع القدرة على الطعام وانعدام العذر فلا نسلم انه لا يأثم * وهذا بخلاف الصلوة في ارض موصوبة لان المنهي عنه هو الغصب دون الصلوة والصلوة فعل معلوم يتأدى بارتكابها وشرائط معلومة والغصب ايضا شيء * معلوم لا اتحاد بينهما بوجه * ولا يلزم ان من رأى رجلا يفرق وهو في الصلوة وقداه بكسه التخليص او قطع الصلوة فليقطع حيث يجوز وان كان مأمورا بتركها منهيا عن ترك التخليص والمضي في الصلوة هو ترك التخليص فكانت الصلوة منهيا عنها من حيث انها ترك التخليص ثم لم يؤثر ذلك في صحة قضاء ما وجب عليه كاملا * وكذا لو رأى رجلا يقتل آخر ويمكنه الدفع فمضى في صلوة او اشتغل بها ابتداء حيث جازت صلوته مع ما بيننا * وكذا من اشتغل بالصلوة في اول الوقت عند استغفار الناس الى عدو من المشركين قد اظلم وهو قادر على ان ينفر اليهم على هذا ايضا لان الصلوة في هذه الحالة ليست بترك للتخليص والدفع فانها مع التخليص والدفع ممكنة في الجملة عند قرب الفريق منه في اخذ يده فيخلصه وقرب القاصد للقتل منه في قبض على يده او يتعلق بثيابه او بعض اعضائه فيمسكه فلما كانت الصلوة تركا للتخليص والدفع لما تصور حصولها في حالة الصلوة البتة لان ترك كل فعل ضده باجتماع الفعل مع تركه مستحيل كاستحالة اجتماع السواد والبياض في حالة واحدة فدل ان الترك معنى وراء الصلوة بقار الصلوة وارتكاب المنهي بفعل لا يمنع

من صحة فعل آخر هو عبادة وليس بمنهى عنه كالمصلي يرى بصره الى من لا يحل له النظر اليه من الاجنبيات والطائف ينظر الى بعض اعضاء الاجنبيات او يقذف محصنا فكذا ما نحن فيه * وهذا لان الركن في باب الصلوة هو الافعال الممهودة والصلوة في الحقيقة هذه الافعال لا غيرها وترك التخليص والدفع بترك استعمال اليد وترك استعمالها في باب الصلوة ليس من الاركان اذ لا اداء لها بذلك انما استعمالها جعل من باب النواقض لوكثر لوجود الاعراض عن العبادة فاما ترك استعمالها فليس من الصلوة لان الصلوة ليست هي ترك استعمالها بل هي اداء الاركان * وكذا المشتغل بالصلوة في وقت التغير على هذا لان الترك حصل بترك المشي والصلوة ليست بترك المشي انما هي افعال اخر وراء ترك المشي وهو القرار على المكان والقرار معنى وراء الاركان الممهودة الا ترى انه يتصور القرار على المكان بدون اركان الصلوة ويكون به تارك للذهاب ويتصور ترك استعمال آلة التخليص والدفع وهي اليد بدون الصلوة ويحصل الترك فكان ترك المشي معنى مقارنا لاركان الصلوة والمنهى هو لاهي فاما في مسئلتنا هذه فالصوم هو بنفسه ترك هذه الاشياء على ما قررنا والله اعلم * هذا كله كلام الشيخ ابي العين رحمه الله * وخلاصة معناه ان المنهى عنه عين الصوم بجهة والمشروع عنه ايضا ولكن بجهة اخرى ويجوز ان يكون الشيء الواحد مشروعا وحراما بجهتين مختلفتين عند عامة الفقهاء * وزبدة الطريقة الاولى ان المشروع هو الصوم والمنهى عنه غيره ولكنه وصف له قائمه فالشيخ المصنف رحمه الله بين الطريقة الاولى والحق بآخر كلامه ما يشير الى الطريقة الثانية بقوله وبيانه على وجه تعقل الى آخره ويوقف عليه بادنى تأمل ان شاء الله تعالى قوله (ولهذا) اي ولان الطاعة وهي الصوم لم ينقلب معصية بالثبوت صح النذرية اي بهذا الصوم * او ولان ترك تناول وهو الصوم طاعة باصله صح النذرية لانه نذر بالطاعة لان قلب النفس عن الشهوات بذاته قرينة وهو جواب عن قولهم الصوم في هذه الايام معصية فلا يصح النذرية * والمعصية متصل بذاته فعلا باسمه ذكرنا اي وصف هو معصية وهو ترك الاجابة متصل بفعل الصوم لا بذكر الصوم ولم يوجد منه الا ذكر الصوم وهو قوله نذرت ان اصوم لله يوم التمر او اصوم لله غدا وغدير التمر فلم يمنع صحة النذرية (فان قيل) ذكر الصوم ذكر للمعصية لان الصوم عينه ترك الاجابة على ما ذكرت وهو معصية فكان ذكر لصوم واجبا به ذكر للمعصية وقصد الى ذلك لم يصح كمن نذر ان يضرب اباه او شتم امه لم يصح والعصيان نفس الضرب والشتم الا انه لما كان ذكر الله وقصد الى كان معصية ايضا فلم يصح (قلنا) لم ينقد هذا النذر من حيث انه ذكر المعصية ولكنه انعقد من حيث انه ذكر طاعة واجاب قرينة وقديما ارجحة القرينة اصل فيه فصيح النذرية (فان قيل) ما وجد رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه اذا اضاف النذر الى يوم التمر بان قال الله على صوم يوم التمر يصح نذره واذا اضاف الى الغدا بان قال الله على ان اصوم غدا وقد يوم التمر صح نذره (قلنا) وجهه انه اذا نذر على يوم التمر فقد صرح في نذره بما هو

ولهذا صح النذرية
لانه نذر بالطاعة
وانما وصف المعصية
متصل بذاته فعلا
لا باسمه ذكرنا ولهذا
قلنا في ظاهر الرواية
لا يلزم بالشروع لان
الشروع فيه متصل
بالمعصية فامر بالقطع
حقا لصاحب الشرع
فصار مضافا الي
صاحب الشرع
فبرئ العبد عن
عهده

منهى عنه فلم يصح واذن قال غدا فلم يصرح في نذره بالنهي عنه فصح نذره وهو كالرأء اذا
 قالت لله على ان اصوم يوم حيضى لم يصح نذرها ولو قالت لله على ان اصوم غدا وغد يوم
 حيضها صح نذرها ويجب عليها القضاء * والجواب عنه على ظاهر الرواية ان الحيض
 وصف المرأة لا وصف اليوم وقد ثبت بالاجماع ان كونها طاهرة عن الحيض شرط ليكون اهلا
 لاداء الصوم فلما علفت النذر بصفة لا تنق اهللا للاداء معها لم يصح لانه لا يصح الا من اهله
 كالرجل يقول لله على ان اصوم يوما اكلت فيه قوله (ولهذا) اى ولان هذا الصوم
 بمعصية بوصفه قلنا انه لا يلزم بالشروع في ظاهر الرواية * اذا شرع في صوم يوم الحر ثم
 افسده لا يلزمه القضاء في ظاهر الرواية عن ابى يوسف رحمه الله يلزمه القضاء رواه بشر بن
 الوليد عنه كذا في الاسرار والكشف لابى جعفر * وذكر في البسوط اذا اصبح يوم الفطر
 صائما ثم افطر لا قضاء عليه في قول ابى حنيفة وعليه القضاء في قول ابى يوسف ومحمد
 رحمه الله لهما ان الشروع ملزم كالنذر بدليل سائر الايام والنهي لا يمنع صحة الشروع في حق
 القضاء كمن شرع في الصلوة في الاوقات المكروهة * وجه ظاهر الرواية ما ذكر في الكتاب
 وهو ان الشروع في هذا الصوم متصل بالمعصية لانه مرتكب للنهي عنه وهو ترك الاجابة
 بنفس الشروع فلم يجب عليه اتمامه وحفظه بل امر بقطعه رعاية لحق صاحب الشرع
 وهو الاحتراز عن المعصية فصار كأن صاحب الشرع قال له اقطع لاجل حق فلا يجب على القاطع
 شئ لحصوله مضافا الى صاحب الحق * فبرى العبد عن مهادته اى عهدة القطع او عهدة ما شرع
 فيه كمن امر غيره باتلاف ماله فاتفقه لا يضمن لانه يأمره بخلاف النذر فانه بنذره ما صار مرتكبا
 للنهي عنه وبخلاف الشروع في الصلوة في الوقت المكروه على ما ذكر قوله (ومنها)
 اى ومن القروع المخرجة على الاصل المذكور الصلوة عند طلوع الشمس ودلو كهاى زوالها
 او غروبها يقال دلكت الشمس اى زالت او غابت اى الصلوة في الاوقات الثلاثة المكروهة
 مشروعة باصلها لان النهي يقتضى الشروعية ولا يقع في اركانها من القيام والركوع والسجود
 لانها تعظيم الله تعالى لتكون حسنة كما في سائر الاوقات * وشروطها من الطهارة وستر
 العورة واستقبال القبلة فبقيت مشروعة بعد النهي كما كانت قبله * والوقت صحيح باصله
 ايضا لانه زمان كسائر الازمنة صالح لظرفية العبادة * كما جئت به السنة وهى ماروى
 عمرو بن عيسى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال له حين سألته عن الصلوة: صل صلوة الصبح
 ثم اقصر عن الصلوة حين تطلع الشمس حتى ترتفع فانها تطلع حين تطلع بين قرنى الشيطان
 وح يسجد لها الكفار ثم صل فان الصلوة مشهودة بحضوره حتى يستقبل الظل بالرخ ثم
 اقصر عن الصلوة فانها ح تبج جهنم فاذا اقبل الظل فصل فان الصلوة مشهودة بحضوره
 حتى تصلى العصر ثم اقصر عن الصلوة حتى تغرب الشمس فانها تغرب بين قرنى الشيطان
 وح يسجد لها الكفار * وفي حديث الصالحى ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلوة
 عند طلوع الشمس وقال * انها تطلع بين قرنى الشيطان وان الشيطان يزنيها في عين من يعبدها

ومنها الصلوة وقت
 طلوع الشمس و
 دلو كها مشروعة
 باصلها اذ لا يقع في
 اركانها وشروطها
 والوقت صحيح باصله
 فسد بوصفه وهو
 انه منسوب الى
 الشيطان كما جئت به
 السنة الا ان الصلوة
 لا توجد بالوقت لانه
 ظرفها لا معيارها

حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت قارقتها فاذا كانت عند قيام الظهيرة قارنها فاذا مالت قارقتها فاذا
دنت للمغرب قارنها فاذا غربت قارقتها فلا تصلوا في هذه الاوقات * فهذا معنى نسبة الوقت
الى الشيطان * ورأيت في بعض القصص ان زرادشت العين امر الجوس بالصلوة في هذه
الاوقات الثلاثة فجاء الشرع بحرمته الصلوة فيها مخالفة لهم * وقرنا الشيطان ناحيتارأسه *
قيل انه يقابل الشمس حين طلوعها فينصب حتى يكون طلوعها بين قرنيه فيقلب سجود
الكفار للشمس عبادة له * وقيل هو مثل ثم لما اثبت التسوية بين صوم الايام الخمسة وبين
الصلوة في الاوقات الثلاثة من قبل ان النهي في كل منهما ورد لعني في وصف الوقت شرع
في بيان التفرقة بينهما فقال الان الصلوة اي لكن الصلوة لا توجد بالوقت لان الوقت للصلوة
ظرف ولا تأثير للظرف في اتحاد المظروف بل هي توجد بانها معلومة فلا يكون فساد مؤثرا
فيها لانه مجاور بخلاف الصوم لانه توجد بالوقت لانه معيار له على ما مر قوله (وهو
سيبها) اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال فساد الظرف للم يؤثر في المظروف لانه
مجاور كان ينبغي ان لا يؤثر في نقصانه ايضا حتى يتأدى به الكامل كما لا يؤثر فساد ظرف المكان
فيه كما في الصلوة في الارض المفصولة حيث يتأدى بها الكامل فقال الوقت وان كان ظرفا
لكنه سبب للصلوة ففساده يؤثر في السبب لا بحاجته لانه لا كان مجاورا ولم يكن وصفا
يؤثر في النقصان لافي الفساد بخلاف الصلوة في الارض المفصولة فان المكان فيها ليس بسبب
ولا وصف فلا يؤثر في الفساد ولا في النقصان بل يوجب كراهة وهي لا يمنع اداء الواجب *
وفي قوله وهو سببها اشارة الى ان الوقت سبب لما شرع فيه من النفل كما هو سبب لما شرع فيه
من الفرض والالم يستقم هذا الكلام لان كلامنا في النفل لافي الفرض وقيل في معنى سببية الوقت
ان ادراك كل زمان والبقاء اليه نعمة فيستدعي شكرا وكان ينبغي ان يجب عليه الاشتغال بالخدمة
في كل الازمنة شكرا الا ان الله تعالى رخص بالايحباب في بعض الازمنة دون البعض فاذا نذر
او شرع ففداخذ بما هو العزيمة ثبت ان مطلق الوقت سبب * فقيل لا يتأدى به اى بالذكور
وهو الصلوة في هذه الاوقات المكروهة الكامل وهو ما وجب في غير هذه الاوقات لان الكامل
لا يتأدى بالنقص (فان قيل) لا يمنع النقصان عن الجواز كما لا يمنع الكراهة عنه بدليل
ان من ترك الفاتحة او بعض الواجبات في اداء الصلوة او في قضائها يخرج عن العهدة وان
يمكن فيه النقصان ولهذا وجب جبره بالسجود ان كان ساهيا واذا كان كذلك وجب ان
يتأدى به الكامل كما يتأدى بالصلوة في الارض المفصولة (قلنا) النقصان انما يمنع اذا
كان راجعا الى نفس المأمور به اصلا او وصفا لان ذلك دخل تحت الامر فلا بد من
ان يمنع فوات ما دخل تحت الامر عن الجواز فاما ما لم يدخل تحت الامر ففواته لا يمنع
عنه لانه لا يخل بالمأمور به وذلك كمن اعتق رقبة عيبا عن كفاية عيبه لا يجوز لان
الوصف دخل تحت الامر وان كانت كفرة فحجوز وان يمكن فيهما نقصان بفوات
الايمن لان وصف الايمان لم يدخل تحت الامر فنقصانه لا يمنع عن اداء الواجب *

وهو سببها فصارت
الصلوة ناقصة
لا فاسدة فقيل
لا يتأدى به الكامل

ثم الوقت في السلوة داخل تحت الامر بالدلائل القطعية فنقصانه يمنع عن الجواز كوصف
 المهي في الرقبة فاما واجاتها فلم تدخل تحت الامر فقواتها لا يؤثر في المنع عن الجواز كفوات
 وصف الايمان في الرقبة لان المأمور به كامل اصلا ووصفا وانما حكمنا بالنقصان عملا باخبار
 الاحاد التي لا تزد على الكتاب وتوجب العمل لا العلم ولهذا قلنا نجبر بالسجود فلا يظهر في
 حق المأمور به وكذا المكان في الصلوة لم يدخل تحت الامر فلا ينقص المأمور به بقصانه
 قوله (ويضمن بالشروع) حتى لو قطعها وحجب عليه القضاء ويبنى ان يقضيها في وقت
 يحل فيه الصلوة فان قضاءها في وقت آخر مكروها جزاء موقدا ساء لانه لو اتى بها في ذلك الوقت
 اجزاء فكذا اذا قضاها في وقت مثل ذلك الوقت وقال رفر لا يضمن وهو رواية عن ابي
 حنيفة رحمه الله لانها انتهى عنها فلم تجب صياتها عن البطلان كالصوم المنهي عنه ولنا
 ان فساد الوقت لما يؤثر في افسادها بقيت صحيحة وان صارت ناقصة فوجب صياتها عن
 البطلان بخلاف الصوم لانه يقوم بالوقت اذ الوقت فيه جزء من اجزاء الماهية حتى قيل هو
 الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا ولهذا الواسك في الليل لا يكون صوما بحال * ويعرف
 به اي يعرف مقداره بالوقت حتى ازداد بازدياده وانقص بانتقاصه * فازداد الاثر اثر
 فساد الوقت في الصوم فصار قاسدا فلم يضمن بالشروع * يوضحه ان في الصلوة يمكنه الاداء
 بذلك الشروع لا بصفة الكراهة بان يصير حتى ترتفع الشمس فهذا لزمه وفي الصوم بعد
 الشروع لا يمكنه الاداء بدون صفة الكراهة فلم يلزمه حقيقة الفرق ما ذكر الشيخ ابو المعين
 رحمه الله ان متركب من اجزاء متفقة متجانسة يكون لبعض اسم الكل كاللؤلؤ والهوام والخل
 والابن فان اسم الماء كما ينطلق على جميع ماء البحر ينطلق على قطرة منه لكون اجزاء الماء متفقة
 متجانسة في نفسها ومتركب من اجزاء مختلفة لا يكون لبعض اسم الكل كالسكنجبين المتركب
 من الماء والسكر والخل لا يكون لبعض منه اسم الكل فان الخل لا يسمى سكنجبينا * وكذا
 الآدمي مع الاجزاء البسيطة من اللحم والدم والعظم والعصب والاجزاء المركبة كالوجه واليد
 والرجل هكذا فان شيئا من هذه الاجزاء من اى النوعين كان لا ينطلق عليه اسم الآدمي معروف
 ذلك عند اهل اللغة لا تراعى في ذلك ثم الصوم تركب من اجزاء متفقة وهي الامساكات
 الموجودة من انشقاق القمر الى غروب الشمس فكان اسم الصوم واقعا على كل جزء من
 اجزائه والتهى ورد عن الصوم وجزء من اجزائه صوم فكان منها عند ولهذا لو حلف ان
 لا يصوم فشرع فيه ثم افسد يحنث في يمينه فكان ما انعقد منه انعقد مشروعا محظورا على
 ما قررنا ولو مضى فيه لكان كل جزء منه مشروعا محظورا والمضى انما يلزم لابقاء ما انعقد
 على ما انعقد والمنعقد الماضي كان مشتبلا عليهما فامضى لولزم لافيه من تقرير الطاعة لا يلزم
 لما فيه من تقرير المعصية لان تقريرها حرام والثوبة عما سبق من المعصية والندم عليه فريضة
 وتقرير ما انعقد طاعة واجبة لكنه مجتهد فيه وتعارضت فيه الاخبار من حيث الظاهر فتكثرت
 فيه الشبهة فاما افتراض التوبة عن المعصية فلا شك فيه فكان جانب ترك المضى مرجحا على

ويضمن بالشروع
 والصوم يقوم بالوقت
 ويعرف به فازداد
 الاثر فصار قاسدا فلم
 يضمن بالشروع
 والتهى عن الصلوة
 في ارض مقصوبة

جانب وجوب المضي فلم يجب المضي فلا يلزمه القضاء بالافساد بخلاف ما اذا شرع في الصلوة في الاوقات المكروهة ثم افسد حيث يلزمه القضاء بالافساد لان الصلوة تركت من اجزاء مختلفة غير متجانسة من قيام وركوع وسجود فلا يكون لبعضها اسم الصلوة وانما يطلق الاسم عند انضمام هذه الاجزاء بعضها الى بعض بان يقيد الركنة بالسجدة وصارت الركعات بعد ذلك اجزاء متجانسة فكان لركعة واحدة اسم الصلوة ولهذا لو حلف ان لا يصلي فشرع في الصلوة لا يحنث ما لم يقيد الركنة بالسجدة ومن انتقل من الفرض الى النفل قبل تمامه لا يعمل متفلا ما لم يوجد منه السجدة لان ما دون الركنة ليس بصلوة والتهى ورد عن الصلوة في هذه الاوقات فلم يكن الشروع منهائعه ولا القيام ولا القراءة ولا الركوع وانما توجه عليه النهى عند وجود السجدة فامضى قبل ذلك انعقد عبادة محضة وابطالها حرام وصيانتها واجبة ولا تحصل الصيانة بدون المضي فكان المضي في حق ما مضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل طاعة وتحصيل معصية فكان المضي طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية وهي ابطال العبادة وترك المضي امتناعا عن معصية وطاعة وارتكاب معصية وهي ابطال عبادة محضة فترجحت جهة المضي على جهة الافساد فوجب المضي فاذا افسد فقد افسد عبادة وجب عليه المضي فيها فيلزمه القضاء والله اعلم قوله (متعلق بما ليس بوصف) اى ليس بوصف ولا سبب فم تقسد ولم ينقض ايصاحتى تأدى بها الواجب الكامل باتفاق الفقهاء الا ان غرض الشيخ لما كان هو التفرقة بينها وبين صوم يوم النحر والتفرقة بين البيع وقت النداء وبين بيع الربوا لا غير لم يتعرض لعدم الانتقاض * وانما كان النهى متعلقا بما ليس بوصف لانه متعلق في الصلوة بشغل الارض وفي البيع بترك السعى وهما امران منفكان عن الصلوة والبيع الا ترى ان الشغل يوجد بدون الصلوة والصلوة توجد بدون الشغل وكذا البيع يوجد بدون ترك السعى بان تبايعا في الطريق ذاهبين وترك السعى يوجد بدون البيع بان مكث من غير بيع واذا كان كذلك كان النهى لامر مجاور فوجب الكراهة دون الفساد * وفي بعض الشروح القبح المنصل بالشروع على ثلاثة اوجه اتصال كامل ووسط وناقص * فالكامل في صوم يوم العيد ولذلك لم يضمن بالشروع ولم يتأدى به الكامل * والوسط في الصلوة في الاوقات المكروهة اذا اتصال القبح بها اقل بالنسبة الى الصوم واكثر بالنسبة الى الصلوة في الارض المفصولة ولذلك لا يتأدى به الكامل وتضمن بالشروع والناقص في الصلوة في الارض المفصولة ولذلك ثبت فيها الكراهة دون الفساد والنقصان لان القبح فيها على طريق المجاورة لا على طريق الاتصال في الحقيقة * واعلم ان العلماء قد اختلفوا في الصلوة في ارض منصوبة فذهب الجمهور الى انها صحيحة وذهب اهل الظاهر واجد بن حنبل ومالك في رواية والزيدية والجبالي وابنه ابو هاشم الى انها لا تصح قائلين بان القول بصحتها يؤدى الى ان يكون الفعل الواحد بذاته حراما وحلالا لان هذا الفعل المعين فصب ومتعلق الحرمة بالاتفاق فلو صححت لكان هو بعينه متعلقا بالوجوب ايضا

متعلق بما ليس
بوصف فلم تقسد
فكذلك البيع وقت
النداء وهو بخلاف
بيع الحر والمضامين
والبلاقيح لانه اضيف
الى غير محله فلم ينعقد
فصار النهى مجازا
عن النفي وهذه
الاستعارة صحيحة
لما بينهما من
المشابهة والاختلاف
فيه انما الكلام في
حكم حقيقته

وذلك باطل وهذا لان فعله واحد هو كونه في الدار المعصومة وهو في حالة القيام والركوع
والسجود غاصب بفعله عاص به فلا يجوز ان يكون متقربا عما هو عاص به مثا ما هو عاقب
عليه * ولا يبعد قولكم امكن انفكاك احدهما عن الآخر لانه وان امكن ذلك في غير صورة
النزاع لكنهما متلازمان فيما تار عنافه فلا يمكن الجمع بين الامرين * ونمسك الجمهور بما جاع
السلف فانهما امروا الفلانة بفضة . الصلوات المؤداة في الدور المعصومة مع لثة وقوعها
ولانها الظالمين عن الصلوة في الاراضي المعصومة ادلو امروا به وبها عاصها لا ينشر *
وبان الفعل وان كان واحدا في مسددا كان له وجهان مختلفان يجوز ان يكون مطلوبا من احد
الوجهين مكروها من الوجه الثاني وانما الاستحالة في ان يطلب من الوجه الذي يكره لعينه
ثم فعله من حيث انه صلوة مطلوب ومن حيث انه عصب مكروه والعصب يعقل دون الصلوة
والصلوة تعقل دون العصب وقد اجتمع الوجهان في فعل واحد متعلق الامر والنتي الوجهان
المتبايران * وهو نظير ما اذا قال السيد لعبد حذ هذا التوب ولا تدخل هذه الدار فان
ارتكبت النهي عاقبتك وان امتثلت اعتقتك فخطا التوب في تلك الدار فيصح من السيد ان يعاقبه
وبعقه ويقول اطاع بالخياطة وعصى بدخول الدار فكذلك ما نحن فيه من غير فرق فالفعل
وان كان واحدا فقد تضمن تحصيل امرين مختلفين يطلب احدهما ويكره الاخر وان جعدهما
المكلف لم يخرجنا عن حقيقتيهما * وهو ايضا كن رضى سأل الى مسلم بحيث يمرق الى كافرا الى
كافر بحيث يمرق الى مسلما فانه ثاب ويعاقب ويملك سلب الكافر عدم حمله سيال ذلك ويقتل
بالمسلم قصاصا تضمن فعله الواحد امرين مختلفين وبهذا خرج الجواب عما قالوا انه غاصب بفعله
ولا فعل له الا قيامه وركوعه وسجوده فكان متقربا بعين ما هو غاصب به * لانا انما جعلناه غاصبا
من حيث انه يستوفي مسافع الدار ومتقربا من حيث انه اتى بصورة الصلوة كما ذكرنا في
مسئلة الخياطة وقديلم كونه عاصا من لا يعلم كونه مضليا ويعلم كونه مضليا من لا يعلم كونه
غاصبا * الا ترى انه لو سكن ولم يفعل فعلا لكان غاصبا في حالة النوم وعدم استعمال القدرة
وانما يتقرب بفعله وليس تلك الافعال شرطا لكونه عاصا فثبت انها وجهان مختلفان وان
كان الفعل واحدا * ولما فرغ الشيخ من بيان تحريج الفروع على الاصل المذكور شرع في
جواب ما يرد نقضا على ذلك الاصل فقال وهذا يخالف اي بقاء المشروعية مع ورود النهي
بخالف بيع الحر * او ما ذكرنا من الفروع يخالف بيع الحر والمضامين والملاقيح من حيث ان
النهي فيها لم يقتض بقاء المشروعية حتى بطلت اصلا وقد اقتضى ذلك في الفروع المتقدمة لانها
بوع اضيفت الى غير محلها اذا المعلوم لا يصلح بخلافه ولا بد لان عقاد من المحل بطلت لعدم
الحل وصار النهي عنها مستعارا للنهي بهذه القرينة * واستعارة النهي للنهي صحيحة لما بينهما من
الشابهة وهي استواءهما في نفس الرفع فاحدهما رفع الاصل والاخر رفع الصفة او لا كل
واحدة منهما عبارة عن العدم * اولان كل واحد منهما محرم ولهذا صحت استعارته للنهي في قوله
تعالى * فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج * والمضامين ما تضمنته اصلا بالفحول ومنه قول

الشاعر (شعر) ان المصاومين التي في الصلابة * ما الفحول في الظهور والحدب * جمع مضمون
 من ضمن الشيء * معنى تضمنه يقال ضمن كتابه كذا وكان مضمون كتابه كذا * والملاقيع مافي
 البطون من الاحنة جمع لمقوح او لمقوح من قحت الدابة اذا حلت * وهو فعل لازم فلا يجرى
 اسم المفعول * لا وصولا تحرف الحركات الا انهم استعملوه محذوف الجاء * وصورته ان يقول
 بعث الولد الذي يحصل من هذا الفعل او من هذه الافة * وكان ذلك من عادة العرب قهرى النبي
 صلى الله عليه وسلم عن ذلك قوله (و كذا صوم اليبالي) اي وكيع الحرو والمصامين والملاقيع
 صوم اليبالي في انه غير مشروع مع انه مسمى عنه لان الوصال غير مشروع فان الشرع اخرج
 رمان الليل من ان يكون وقتا للصوم ولم يجعله وقتا له اصلا فكان النهي عنه بمعنى الذي *
 ثم صوم الفرس ينأى بصيام ايام الوصال اذ انواء لا ارقع في المجاور وهو الامساك في الليل
 لالمعنى متصل بوقت الصوم بخلاف صوم يوم البحر لان ارقع لمعنى اتصل بوقت الصوم
 قوله (ولا يمكن) لان الادعى لا يجبي بدون الاكل على ما عليه جبلته فلا بد من ان يعين
 بعض الزمان للصوم وبعضه لفطر فتعيت النهار للصوم لان الابتلاء يتحقق فيها لان في النفس
 داعية الى الاكل والشرب وذلك في النهار في العادة فيتحقق خلاف هوى النفس بالامساك
 عن الشهوات فيه فاما الامساك في الليل صلى وفاق هو اما فلا يتحقق فيه معنى الابتلاء على
 الكمال اذا صل بناء العبادة على مخالفة العادة لاعلى مواقتها * ولا يقال بان الجماع يوجد في
 اليبالي عادة وهو احدى المفطرات فكان الامساك عنه في الليل على خلاف هوى النفس فينبغي
 ان يكون الليل محلا للصوم ايضا * لان اقوال شهوة الفرج تابعة لشهوة البطن ولهذا كان
 الصوم وجاء على ما ورد به الاثر فلا يعتبر نفسها قوله (ولا يلزم النكاح بغير شهود) اي
 ولا يلزم على الاصل المذكور النكاح بغير شهود فانه لم يبق مشروع عامع انه منهى عنه بدليل
 تحقق حكم النهي فيه وهو الحرمة * وبدليل انه لو حل قوله عليه السلام * لانكاح الابشود *
 على حقيقته يلزم الخلف في كلام صاحب الشرع فوجب حمله على النهي كالحل قوله تعالى
 * فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج * عليه لهذا المعنى لاننا لانسلم ذلك بل نقول هو منفي
 فكان ذلك اخبارا عن عدمه كقوله عليه السلام لاصلوة الا بظاهرة وكقوله لا تدخل في الدار
 وذلك لا يوجب بقاء المشروعية بل يوجب انتفاء ضرورة صدق الخبر وما ذكر انه يلزم منه
 الخلف غير مسلم لان الكلام في النكاح الشرعي وهو منتفأ اصلا * وقوله واما بسقط الحد
 جواب سؤال رد على هذا الجواب وهو انه لما لم يبق مشروع اصلا ينبغي ان لا يسقط الحد
 ولا يثبت النسب ولا يجب العدة والمهر فيه لانها من احكام النكاح والحكم لا يثبت بدون السبب
 فقال انما يثبت هذه الاحكام لشبهة العقد وهي وجود صورته في محله لان انعقاد اصل العقد
 اذا شبه ما يشبه الثابت وليس ب ثابت قوله (ولان النكاح شرع للملك ضروري) يعني
 ولئن كان صيغته نهيا لم يمكن القول بقاء المشروعية والعمل بالحقيقة ولو وجب حمله على النفي
 والنسخ ايضا لان النهي انما يوجب بقاء المشروعية فيما يمكن اثبات موجبه وهو الحرمة مع

اليالي لان الوصال
 غير مشروع ولا
 يمكن والنهار هو
 المتعين لشهوة البطن
 غالبا فمعنى الصوم
 تحقيق الابتلاء فصار
 النهي مستعاراً عن
 النفي ولا يلزم النكاح
 بغير شهود لانه منفي
 بقوله عليه السلام
 لانكاح الابشود
 فكان نسخا وبطلا
 واما بسقط الحد
 ويثبت النسب والعدة
 لشبهة العقد ولان
 النكاح شرع للملك
 ضروري لا يفصل
 عن الحل حتى لم
 يشرع مع الحرمة
 ومن قضية النهي
 التحريم فبطل العقد
 المضادة ثبت بمقتضى
 النهي بخلاف البيع
 لانه وضع للملك العين
 والتحريم لا يفسده
 لان الحل فيه تابع
 الا ترى انه شرع في
 موضع الحرمة وفيما
 لا يتحمل الحل اصلا
 كالأمة الجوسية
 والعبيد واليهام
 وبذلك الخبر

المشروعية لا فيقال يمكن ذلك والنكاح من هذا القبيل لانه شرع الملك ضروري لا يفصل عن
الحل لان الاصل فيه ان لا يكون مشروعا لانه استيلاء على حرية مثله في الشرف والكرامة
واسترقاق لها حكما من غير جنابة ولكنه ان شرع ضرورة بقاء النسل اذ لو لم يشرع
لاجتمع الذكور والاناث على وجه السفاح بداعية الشهوة وفيه ما لا يخفى من الفساد فشرع
النكاح سببا للملك ليظهر اثره في حل الاستمتاع ولهذا سمي ذلك الملك حلا في نفسه ولهذا لا يظهر
اثره فيما وراء ذلك حتى بقيت حرية مالكة لاجزائها ومنافعها بعد النكاح كما كانت قبله الا ترى
انه لو قطع طرفها وأجرت نفسها او طئت بشبهة كان الارش والاجر والعقر لها دون الزوج
واذا كان الموجب الاصل في النكاح الحل وموجب النهي الحرمة لا يمكن الجمع بين موجبيهما
لنضاد بينهما ثم الحرمة ثابتة بالاجماع فيعدم الحل ضرورة ومن ضرورة انعدامه خروج
السبب من ان يكون مشروعا لان الاسباب الشرعية تزداد احكامها لاندولتها ومن ضرورة
خروج السبب عن المشروعية صيرورة النهي فيه بمعنى النفي ولا يلزم على ما ذكرنا انفقاد
النكاح وبقاؤه مع حرمة الاستمتاع في حالة الاحرام والاعتكاف والحيض وكذا بقاؤه مع
الظهار الموجب للحرمة لانه انما انعقدوا في هذه الصور ليظهر اثره بعد روال هذه العوارض
فتم ازالها للاحالة فالاحرام ينتهي بضده والحيض ينتهي بالظهر وحرمة الظهار تزول بالكفارة فكان
عزلة من تزوج امرأة وهناك مانع حتى لا يمكنه الوصول اليها الا برصه لا يمنع ذلك عن صحة النكاح
لان بعد رفع المانع يظهر اثره فاما فيما نحن فيه فالحرمة ليست بمنع اذ لا غاية يمكن اظهار اثر النكاح
بعد انتهائها فلا يكون في الانعقاد فائدة اصلا قوله (وكذلك نكاح المحارم منقضي) اي محمول على
الفي عدم محله لان النص الوارد فيه يوجب تحريم العين والحرمة متى اصبحت الى العين اخرجهما
عن محمية الفعل لان الحل والحرمة لا يجتمعان في محل واحد فكانت اضافة الحرمة اليهن تقيس
للحل لانها قوله (مستعار عن النفي) اي للنفي يعني ان كان المراد من النكاح المذكور في
النص العقد فانتهى محمول على النفي لانه ثبت بالدليل ان الحرمة التامة بانصاهة هي الحرمة
الثابتة بالنسب على ان تقوم المصاهرة مقام النسب فكان تقديره وحرمت عليكم ما نكح اباؤكم
فخرج عن محمية النكاح فكان النهي مجازا بمعنى النفي لاحالة * قال شمس الائمة الكردي
رحمه الله لا يرد قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم نقضا على هذا الاصل لان كلامنا فيما كان
مشروعا ثم صار منهيا عنه ابقى مشروعا بعد النهي ام لا ولم يكن ذلك مشروعا اضلا بدليل
قوله تعالى (انه كان فاحشة ومقتنا) فلم يكن من هذا الباب * ثم ما ذكر جواب عن المسائل التي يرد
نقضا على الاصل المختلف فيه وهو ان النهي عن الافعال الشرعية يوجب بقاء المشروعية فلما
فرغ عنه شرع في جواب ما يرد نقضا على الاصل المتفق عليه وهو ان النهي عن الافعال
الحسية يوجب انتفاء المشروعية عنها اصلا وهي اربع مسائل فقال واما استيلاء باهل الحرب *
ووجه وروده ان الاستيلاء فعل حسي والنهي عن الفعل الحسي يوجب قبحا في مینه وانتفاء
المشروعية عنه وقد قلتم بخلافه حيث جعلتموه سببا للملك الذي هو نعمة ولا بد لها من سبب

وكذلك نكاح المحارم
منقضي لعدم محله فلفظ
النهي في قوله تعالى
ولا تنكحوا ما نكح
اباؤكم من النساء
مستعار عن النفي واما
استيلاء اهل الحرب
فانما صار منهيا بواسطة
العصمة وهي ثابتة
في حقنا دون اهل
الحرب لانقطاع
ولايتنا عنهم ولان
العصمة متناهية
بتناهي سببها وهو
الاحراز فسقط النهي
في حكم الدنيا

مشروع رعاية التناسب بين السبب والسبب فكان هذا انقضاء ذلك الاصل * وتوجيه الجواب
 اننا لانسلم ان الاستيلاء منهي عنه لذاته بدليل انه لو استولى على مال مباح او على صيد يصير مملوكا
 له بالاجماع ثبت انه منهي عنه لغيره وليس ذلك العصمة المحل والعصمة انما ثبتت في حقنا
 دون اهل الحرب لانها انما ثبتت بالخطاب بالاجماع ولم يثبت الخطاب في حقهم لانقطاع ولاية
 التبليغ والالزام فكانوا في حق هذا الحكم اعني ثبوت العصمة بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من
 المؤمنين في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم فكان استيلاؤهم على هذا المال واستيلاؤهم
 على الصيد سوا * ولكن يلزم على هذا استيلاؤهم على رقابنا فهم يقتدون بملكها بالاستيلاء
 ويعتقدون اباحة ذلك ومع هذا لا يملكونها فلذلك ضم اليه دليلا آخر يفرق به بين الاموال
 والرقاب فقال ولان العصمة مناهية يعني ولئن سلمنا ان العصمة ثابتة على الاطلاق في حق
 الجميع الا انها انتهت بانتهاسيها وهو الاحراز لان العصمة وهي عبارة عن كون الشيء محرم
 التعرض بمصالحق الشرع او لحق العبد انما ثبتت بالاحراز وهو يتحقق باليد عليه حقيقة
 بان كان في تصرفه او بالدار على ما عرف وقد انتهى كلاهما باحرازهم المأخوذ بدار الحرب
 فينتهي العصمة الثانية به كما ينتهي عصمة النفس بانتها السلام واذا انتهت العصمة بانتها سببها
 سقط انتهى ولم يبق الاستيلاء محظور لانه ثبت بناء على عصمة المحل ولم يبق (فان قيل)
 ابتداء الاستيلاء مورد على محل معصوم فيلزم عدم مصادفته محله فلا يفسد زوال العصمة بعد
 ذلك كمن اخذ صيد الحرم واخرجه لا يملكه ولو هلك في يده يجب الضمان وان زالت عصمة
 الحرم بعد الاخراج لان ابتداء الاخذ لاقاه وهو ليس بمحل للملك وكذا اذا اشترى خرا
 فصارت خلا لا ينفق البيع وان صار محلا للبيع بعد زوال الحرمة كذلك هذا (قلنا) قد ثبت
 بالدليل ان الفعل المتمدحكم الابتداء في حالة البقاء كانه يحدث ساعة فساعة كما في لبس الخلف
 في حق المسح وليس التوب في حق الخنث والاستيلاء فعل متمدح باربعه الادخال في
 دار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء في دار الحرب فيصلح سببا للملك كاستيلاء
 المسلم على مثل هذا المال وهو مال اهل الحرب * وهكذا نقول في الصيد انه يملك بعد الاخراج
 عن الحرم حتى لو باع يجوز بيعه نص عليه في الجامع ولو اكله يحل الا انه يجب الارسال
 ولو لم يرسل يجب الجزاء تعظيما للحرم وصيانة لحرمة فاننا لو قلنا بان من اخذ الصيد واخرجه
 لا يجب الارسال والجزاء يؤدي ذلك الى تقويت الامن عن الصيد والى هتك حرمة الحرم *
 فاما مسألة البيع فليست من هذا القبيل لانه ليس بتمدد فاذا لم يصادف محله بطل اصله *
 وهذا بخلاف استيلائهم على رقاب المسلمين حيث لا يصلح سببا للملك بحال لان عصمتهم من
 الاسترقاق ثبتت بالحرية المتأكدة بالاسلام ولم تنته بالاحراز الموجود منهم * وبخلاف ما اذا دخل
 المسلم دار الحرب مستأنا فاستولى على ماله مسلم حيث لا يملكه وان لم يبق العصمة بزوال اليد
 والدار جبر ما وتحقق الاستيلاء على مال غير معصوم في حالة البقاء لان الاستيلاء لم يتم لانه انما يتم
 بالاحراز والمسلم لا يحترز نفسه وماله بدارهم بل يدخلها على سبيل الغاربية وانما هو من اهل

دار الاسلام حينما كان فكان بمنزلة مالواستولى عليه في دار الاسلام * وحقيقة الخلاف ان
 عصمة النفوس والاموال يثبت بالاحراز بالدارام. بمجرد الاسلام فنحن ثابت بالاحراز وعند
 ثبت بالاسلام او بما يخلفه في احكام الدنيا وهو عقد الذمة وقد عرف تحقيقه في موضعه *
 ثم فيما نحن فيه لما زال العاصم وهو الاحراز بالدار بطلت العصمة فيملك بالاستيلاء لان الاستيلاء
 على مال غير معصوم ليس بمحظور فيصلح سبي الملك وعنده لما نقي العاصم وهو اسلام المالك لم تزل
 العصمة فلا يملك بالاستيلاء لانه محظور فلا يصلح سبي الملك الذي هو نعمته والله اعلم قوله
 (واما الملك بالنصب) الى آخره جواب عن نقض اخر رد على ذلك الاصل ايضا ووجوده
 ما ذكرناه في الاستيلاء * واعلم ان بعض المتقدمين من مشايخنا قالوا سبب الملك في المنصب
 للقاصب تقرر الضمان عليه كيلا يجتمع البدل والبدل في ملك شخص واحد ولكن هذا غلط لان
 الملك عندنا يثبت من وقت النصب ولهذا تنذيع القاصب وسلم الكسب له وقال بعض التأخرين
 النصب هو السبب الموجب للملك عند اداء الضمان وهذا ايضا وهم فان الملك لا يثبت عند
 اداء الضمان من وقت النصب للقاصب حقيقة ولهذا لا يسلم له الولد ولو كان النصب هو
 السبب للملك لكان اذا تم له الملك بذلك السبب ملك الزوائد المتصلة والمنفصلة كالبيع الموقوف
 اذا تم بالاجازة يملك المشتري المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة ومع هذا في هذه العبارة بعض
 الشبهة لان النصب عدوان محض فلا يصلح سبي الملك كما قال الشافعي رحمه الله * فالاسلم
 ان يقال النصب يوجب رد العين ورد القيمة عند تضرر العين بطريق الجبر مقصودا بهذا
 السبب ثم يثبت الملك به للقاصب شرطا للقضاء بالقيمة لاحكامنا بالنصب مقصودا ولهذا
 لا يملك الولد لان الملك كان شرطا للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة وهو بعد الانفصال
 ليس ببيع فلا يثبت هذا الحكم فيه بخلاف الزيادة المتصلة فانها تبع محض والكسب كذلك
 بدل المنفعة فيكون تبعا محضا وثبوته في البيع بثبوته في الاصل سواء ثبت في المتبوع مقصودا
 بسببه او شرطا لغيره كذا في المبسوط * ولا بد من كشف سر المسئلة وهو ان ضمان النصب
 يجب بمقابلة اليد الفاشئة ام بمقابلة العين فعندنا يجب بمقابلة العين وعند الشافعي رحمه الله يجب
 بمقابلة اليد قال لان المضمون بالنصب مافات بالنصب وهو اليد فكان شرع الضمان لجبر ما ذكرنا
 مافات على المالك لانه ضمان جبر بالاتفاق لا بازا ساهو قائم ليقوت واذا كان الضمان لجبر ما ذكرنا
 بقي الملك في المنصوب كما كان * وكان ينبغي ان يثبت الملك في الضمان للمالك يد الا اذا على
 مثال المضمون لكن اثبات يد المالك بدون ملك الذات غير ممكن فان اليد كانت ثابتة على وجه
 يتمكن بها من الانتفاع وهذا بدون ملك الذات لا يتصور فان ثبت الملك في الذات ضرورة تحقق
 المائلة بين الفائت والجابر ومثبت ضرورة غيره كان عدما في حق نفسه الا ترى ان المنصوب
 اذا كان مدبرا وتضرده وجب الضمان مقابلا باليد بالاتفاق ويثبت الملك فيه للمنصوب منه
 ضرورة تحقق المائلة * وفصل المدبر يوضح ان الضمان بمقابلة اليد اذ لو كان بدلا عن العين
 وكان من شرط القضاء به زوال ملك المالك عن العين لا قضى القاضي به في محله لا يتحقق هذا

واما الملك بالنصب
 فلا يثبت مقصودا به
 بل شرطا لحكم
 شرعي وهو الضمان
 لانه شرع جبرا ولا
 جبر مع بقاء الاصل
 على ملكه اذ الجبر
 يعتمد الفوات

الشرط وإن تم بقضاء القاضى ينبغي أن يزول ملكه عن المدين كالموقوف ببيع المدين
 وإذا ثبت أن الضمان بمقابلة قطع اليد لم يقع الحاجة إلى إزالة ملك العين عن المالك إلى الغاصب
 كما في المدين إذا ليس فيه اجتماع البدل والبدل في ملك رجل واحد * وبحثنا في ذلك قول
 رسول الله صلى الله عليه وسلم في النشاء المقصوبة المصلية * اطعموها الأسارى * فقد أمرهم
 بالتصدق بهار لولم يملكوها المأمورهم * لأن التصديق بملك الغير إذا كان مالكم معلوما لا يجوز
 ولكن يحفظ عليه عين ملكه فإن تعذر ذلك يباع فيحفظ عليه ثمنه * ولأن الضمان إنما يجب
 بمقابلة ما هو المقصود ومقصود صاحب الدراهم مثلاً عين الدراهم لا امتلاء كيسه ويده لا ترى
 أنه يقوم العين به ويسمى الواجب قيمة العين لا قيمة اليد ويتقدر بمالية العين * والدليل عليه
 أنه خلف عن الضمان الأصلي بالنقص والمضمون الأصلي هو المال المنصوب بعينه بالاجماع
 وعليه رده إلى مالكه ليخرج عن الضمان الأصلي بالنقص فكذلك الخلف يكون خلفاً عن ذلك
 المضمون وهو المال هذا هو الأصل فلا يعدل عنه إلى ما ذكره الخصم إلا عند العجز عن هذا
 كما لا يقتضى بقيمة إلا عند العجز عن عين المنصوب * وهذا أولى بما قاله الخصم لأنه جعل
 المتقوم بدلاً عما ليس بمتقوم مع إمكان جعله بدلاً عن المتقوم وليس له نظير في الشرع ونحن
 جعلناه بدلاً عما هو متقوم عند الإمكان * ولما ثبت أن الواجب بدل العين وإنما يجب بطريقة
 الجبر بالاتفاق والجبر يستدعي الفوات لا محالة لأنه إنما يجبر الفائت دون القائم كان من ضرورة
 القضاء بقيمة العين انعدام ملكه في العين ليكون جبر المائات ولتحقق المائات التي هي شرط
 ضمان العدوان وما لا يمكن إثباته إلا بشرط فإذا وقعت الحاجة إلى إثباته يقدم شرطه عليه
 لا محالة كافي قوله اعتق مبدك عنى على الف درهم فاعتقه يقدم التملك منه على نفوذ العتق
 منه ضرورة كونه شرطاً في المحل لأن يكون قوله اعتقه عنى سيياً للتمليك مقصوداً *
 وتبين بما ذكرنا أن ثبت بالعدوان المحض ما هو حسن مشروع به وهو القضاء بقيمة جبراً
 لحقه في الفائت ثم انعدام الملك في العين لما كان من شرط هذا المشروع ثبت به فيكون حسناً
 بحسبه * وصح الأمر بإيجاب البدل وإن لم يثبت شرطه بعد وهو عدم ملك الأصل إذا كان
 الشرط مما يثبت بالأثر به مقتضى الأمر بالاتفاق صح وإن لم يثبت ملك العبد لأنه مما يثبت
 مقتضى الأثر به فإذا اعتق يثبت الملك بالشراء أو لائم العتق كالمو صرح بالشراء ثم امر بالاتفاق
 فكذلك هنا يزول ملك الأصل أو لا مقتضى به ثم يترتب عليه ملك البدل كالمو اتى بما ينص
 على الإزالة من ضمان بيع * وتبين أن الغصب موجب للملك في البدلين كالبيع إلا أنه أوجب اقتضاء
 والشراء نصاً (فإن قيل) قد سلمنا أنه بدل العين إلا أنه بدل خلافة لا بدل مقابلة لأن في بدل
 المقابلة قيام البدل شرط كالثمن مع الثمن ليقابل به البدل وفي بدل الخلافة الشرط عدم
 الأصل ليقوم الخلف مقامه كالتييم مع الوضوء والاعتداد بالأشهر مع الاعتداد
 بالأقراء ثم هنا عدم الأصل شرط فسلم أنه بدل خلافة وفي بدل الخلافة إذا
 ثبت القدرة على الأصل سقط حكم الخلف كالقدرة على الماء إذا حصلت سقطت

وشرط الحكم تابع
له فصار حسناً
لحسنه وانما قبح
لو كان مقصوداً به
وفي ضمان المدبر قلنا
بزوال المدبر عن
ملك المولى لكونه
مالاً مملوكاً تحقيقاً
لشرط المشروع
وهو وجوب الضمان
ولا يدخل في ملك
المشتري صيانة خلفه
ولان ضمان المدبر
جعل مقابلاً بالقياس
وهو اليد دون
الرقبة وهذا طريق
جائز لكن لا يصار
اليه عن المقابلة
بالرقبة الا عند
العجز والضرورة
فالطريق الاول
واجب وهذا جائز
واما الزنا فلا يوجب
حرمة المصاهرة
اصلاً بنفسه انما
هو سبب للآل والماء
سبب للولد وجوداً

التي هي فهنا اذا عاد العبد من الاباق جاءت القدرة على الاصل فوجب ان يسقط اعتبار الخلف
(قلنا) نحن نعلم انه بدل خلافة ولكننا نحتاج الى ازالة الاصل عن ملكه حال ما قضى
القاضي بادخال البدل في ملكه احترازاً عن اجتماع البدل والمبدول في ملك واحد فاذا دخل
البدل في ملكه وزال الاصل عن ملكه ووقع الفراغ عنه لا يلتفت الى حصول القدرة بعد
ذلك لانه بعد حصول المقصود بالبديل فلا يوجب سقوط اعتبار البدل كن تيم وصلى ثم قدر
على الماء قوله (وشرط الشيء تابع له) لانه يثبت التحصيل الغير لان يثبت مقصوداً بنفسه
ولهذا يثبت بثبوت المشروط ويسقط بسقوطه كالههارة لصلوة فصار اي ثبوت الملك للعاصب
الذي هو شرط * حسناً بحسنه اي بحسن الحكم الشرعي الذي هو مشروطه وهو الضمان
وان قبح ان لو ثبت الملك للعاصب مقصوداً بالعاصب * ثم اجاب الشيخ عن فصل المدبر
بوجهين * تقرير الاول انا نقول في فصل المدبر بزواله عن ملك المقصوب منه بعد تقرر حقه
في القيمة تحققة لشرط المشروع وهو الضمان ولهذا لو لم يظهر المدبر بعد ذلك وتظهر له كسب
كان للعاصب دون المقصوب منه ولكن لا يدخل في ملك العاصب صيانة لخلق المدبر فان حق
العق يثبت له بالتدبير والملك في المدبر يحتمل الزوال ولكن لا يحتمل الانتقال والزوال كاف
لتحقق الشرط فثبت هذا القدر * ونظيره الوقف فانه يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في
ملك الموقوف عليه * وقوله في ملك المشتري اراد به العاصب لانه بمنزلة المشتري عند اداء
الضمان * وتقدير الثاني ان في المدبر القيمة ليست بيد من العين لان ما هو مشروطه وهو انعدام
الملك في العين متعذر في المدبر فيجعل هذا خلفاً عن النقصان الذي حل بيده ولكن هذا عند
الضرورة ففي كل محل يمكن ايجاد الشرط فيه لا يتحقق الضرورة فيجعل بدلاً عن العين واذا
تعذر ايجاد الشرط يجعل خلفاً عن النقصان الذي حل بيده * ونظيره فصلان احدهما ضمان
العق فانه بمقابلة العين في كل محل يحتمل ايجاد شرطه وهو تملك العين وفيما لا يحتمل ايجاد
الشرط كالمدبر وام الولد عندهم لا يجعل بدلاً عن العين * وكذلك ضمان الصلح فانه اذا اخذ
القيمة بالترضى كان المأخوذ بدلاً عن العين في كل محل يحتمل تملك العين وفي كل محل لا يحتمل
تملك العين يجعل المأخوذ بمقابلة الجنابة التي حلت بيده فكذلك اذا اخذ القيمة بقضاء القاضي
كذا في المبسوط قوله (فالطريق الاول اي جعل الضمان مقابلاً بالعين * واجب اي
ثابت متقرر لا يجوز العدول عنه من غير ضرورة * وهذا اي جملة مقابلاً بقطع اليد *
جائز اي يمكن محتمل يجوز المصير اليه عند الضرورة كالحجاز مع الحقيقة لا يترك الحقيقة من
غير ضرورة وبصار الى الجواز عند الضرورة قوله (واما الزنا فلا يوجب حرمة المصاهرة
اصلاً) وهذا بدقنا على ذلك الاصل ايضا بالطريق الذي مر ذكره * فقال نحن لا نوجب
حرمة المصاهرة بالزنا من حيث كونه زناً ولكننا جعلناه موجباً لهذه الحرمة من حيث انه
سبب للآل كالوطى الحلال والماء سبب لوجود الولد الذي هو المستحق للكرامات والحرمان *
وبانه ان اصل هذه الحرمة في الوطى الحلال ليس لعين المالك ولكن لعن البعضية وهو ان

ماء الرجل يختلط بماء المرأة في الرحم ويصيران شيئا واحدا ويثبت له حكم الانسان يعق ويوصى له ويرث وبين الواطئ والماء بعضية وكذا بين الموطوءة وهذا الماء فيصير بعضها مختلطا ببعضه فيثبت حكم البعضية التي بينهما وبين اهلها وبناها والبعضية التي بين الواطئ وابائه وابنائها لذلك الماء الذي هو بعضها واذ ثبت للماء والماء بعضهما تعدت البعضية اليهما ثم لما صار هذا الماء انسانا استحق سائر كرامات الشر ومن جعلها حرمة المحارم فيثبت الحرمة في حقها للبعضية اعني تحرم عليه اهلها الموطوءة وبناها وباء الواطئ وابنائها للبعضية الحقيقية التي بينه وبينهم ثم تعدى منه هدم الحرمة الى الطرفين لتعدى البعضية منه اليهما ي تعدى حرمة آباء الواطئ وابنائها من الولد الى المرأة وحرمة امهات الموطوءة وبناها منه الى الرجل لصيرورة كل واحد من الرجل والمرأة بعضا للآخر بواسطته لان جزءه صار جزءا منها اذ الولد مضاف بكماله اليها وجزءها صار جزءا منه لانه مضاف اليه بتمامه ايضا فصار الولد على هذا التحقيق سببا لثبوت الحرمة بينهما بالبعضية التي تحدث بينهما بواسطته حكما * والدليل على صحته ما ذكرنا من المعنى لتعليل عمر رضى الله عنه في عدم جواز بيع امهات الاولاد به حيث قال كيف يبيعونهن وقد اختلطت لحومكم بلحومهن ودمائكم بدمائهن * ثم اقيم الوطئ مقام الولد لان الوقوف على حقيقة العلوق متعذر وهو سبب ظاهر مفض الى اقيم مقامه وجعل الولد كالحاصل تقديرا واعتبارا للاحتياط * وكان الوطئ الحلال مفض الى فكذا الحرام مفض اليه من غير تفاوت بينهما في الافضاء اليه فيحوزان يقوم مقامه في اثبات الحرمة ايضا وكان ينبغي ان يثبت الحرمة بين الواطئ والموطوءة لما بينا ان كل واحد منهما صار بعضا للآخر والاستمتاع ببعض حرام بقوله تعالى * فن ابغى وراء ذلك فاولئك هم العادون * وبقوله عليه السلام * ناكح اليد ملعون * الا ان تركناه في حق الموطوءة ضرورة تامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم عليه السلام لهذا المعنى حتى حلت حواء لادم عليه السلام وقد خلقت منه حقيقة وحرمت عليه بنته ثم هذه البعضية لا يختلف بالحلل والحرمة فلا يختلف حكم الحرمة * وانما يختلف حكم هذه البعضية بالحلل فان القاء البذر انما يكون حرثا في المحل الذي خلق منبثا له وذلك النساء لا الرجال الا ان اتيان دبر المرأة يوجب الحرمة عندنا للمعنى المساس من شهوة وانه سبب للوطئ الذي هو حرث من النساء ولا يتصور من الرجل سببا لوطئ هو حرث والبعضية في الحرث فالمرتبط به لا يكون حلة للحرمة كذا في الاسرار * فلهذا قلنا لا يثبت الحرمة بالوطء ولا بوطئ الميتة ولا بوطئ الصغيرة * وتبين بما ذكرنا ان هذا الفعل من حيث انه زنا موجب للمجد لا يصلح سببا للكرامة كما قال ولكنه مع ذلك حرث للولد وهو مباح من هذا الوجه فيصلح ان يكون سببا للحرمة والكرامة باعتبار انه حرث فيكون هذه الحرمة مضافا الى ما هو مباح لا الى ما هو محظور * الا ترى ان في جانبها الفعل زنا ترجع عليه واذ جعلت به كان لذلك الولد من الحرمة ما لغيره من بني آدم ويكون نسبه ثابتا منها وتحرم هي عليه ويوقف في رجم الام الى ان تلد ويقطع الرضاع وبوت هذا كله بطريق الكرامة لانه حرث لانه

زنا فكذلك ههنا * وانما لم يثبت النسب من جانبه لان المقصود من الانساب التشريف ولا يحصل ذلك بالنسبة الى الزاني (فان قيل) فعلى ما ذكرتم يكون الزنا محظورا من وجه مباح من وجه وهذا قول باطل فانه لو كان كذلك لما وجب به الحد كافي الجارية المشتركة (فلنا) هذا الفعل من حيث كونه زنا محظور من كل وجه لكن من حيث كونه سبياً لبعضية ليس بمحظور ويحوز ان يثبت للفعل جهتان احدهما مشروع والاخر محظور كما مر فوجب الحد من حيث كونه زنا ومن هذا الوجه هو محظور من كل وجه وثبت وصف آخر لاصل الفعل لا يقدح في الفعل من حيث كونه زنا لانه لا يوجب فيه ملكا ولا شبهة فلا يوقع خلافا فيما هو سبب للحد فيجب الحد * ويمكن ان يقال الشرع اعرض عن تلك الشبهة في باب الحد لتعذر الاحتراز بها * وبعض اصحابنا قالوا الحرمة تثبت ههنا بطريق العقوبة كما ثبت جرمان الميراث في حق القاتل عقوبة والاصل فيه قوله تعالى * فظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم * وعلى هذا الطريق يقولون الحرمة لا تثبت حتى لا يباح الخلوة والمسافرة ولكن هذا فاسد فان التعليل لتعدي حكم النص للاثبات حكم آخر سوى المنصوص عليه فان بناء الحكم لا يجوز اثباته بالتعليل والمنصوص حرمة ثابتة بطريق الكرامة فاما يجوز التعليل لتعدي تلك الحرمة الى الفروع للاثبات حرمة اخرى كذا في المبسوط * قلت وانما اختار بعض مشايخنا هذا الطريق لان ثبوت هذه الحرمة لما كان بطريق الاحتياط في اثبات حرمة المناكحة والمسافرة والخلوة جميعا كما قالوا فاما اذا كان الرضاغ ثابتا غير مشهور بين الناس لانه لا يخل المناكحة ولا الخلوة والمسافرة ايضا للاحتياط والاحتراز عن التهمة * ومذهبنا في هذه المسئلة مذهب عمر وهلى وابن مسعود وابن عباس وابي ابن كعب وعمران بن الحصين ومسروق رضى الله عنهم * وذكر الامام البرغيبى في طريقته ان في المسئلة اجماع الصحابة * وكذا ذكر القاضي الامام ابو زيد في الاسرار فقال ويدل لنا اجماع الصحابة او ما يقرب منه * ثم عا ذكرنا خراج الجواب عن هذا الحديث الذى استدله الشافعى رحمه الله فانا لانجعل الحرام محرما للحلال وانما يثبت الحرمة باعتبار ان الفعل حرث للولد وحرمة هذا الفعل لكونه زنا مع ان هذا الحديث غير مجرى على ظاهره فان كثيرا من الحرام يحرم الحلال كما اذا وقعت قطرة من خمر في ماء قليل وكالوطى بالشبهة ووطى الامة المشتركة ووطى الاب جارية الابن فان هذا كله حرام حرم الحلال لانه حرام بل للمعنى الذى قلنا فكذلك ههنا كذا في المبسوط قوله (والولد هو الاصل في استحقاق الحرمات) اى الحرمات الاربع التى ذكرناها ولا عصيان بالنظر الى حقوق الله تعالى * ولا عدوان بالنظر الى حقوق العباد ايضا في الولد لانه مخلوق بخلق الله تعالى ولا عصيان ولا عدوان في صنعه ولهذا استحق هذا الولد جميع كرامات البشر التى استحقها المخلوق من ماء الرشد كذا ذكرنا * ثم تعدى اى الحرمات المذكورة * منه اى الولد * الى اطرافه اى طرفيه وهما الاب والام لا غير لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا تعدى منه الا الى الاب وكذلك حرمة آباء الواطى وابنائهم لا تعدى الا الى الام * ولا يستقيم تفسير الاطراف بالابوين

والولد هو الاصل
في استحقاق الحرمات
ولا عصيان ولا عدوان
فيه ثم تعدى منه الى
اطرافه وتعدى منه
الى اسبابه وما يصل
لقيامه مقام غيره فاما
بعمل بعلة الاصل الا
ترى ان الزنا لما قام
مقام الماء نظر الى
كون الماء مطهرا
وسقط وصف الزنا
فكذلك يهدر وصف
الزنا بالحرمة لقيامه
مقام ما لا يوصف
بذلك في ايجاب
حرمة المصاهرة

والاجداد والجدات كما هو مذكور في عامة الشروح فانهم * ويمدى اى سبية ثبوت هذه
الحرمة * والضمير المستكن راجع الى المفهوم لا الى المذكور ولا يجوز ان يكون راجعا الى ما
رجع اليه الضمير المستكن في يتعدى الاول لان الحرمة لا يتعدى الى الاسباب ولهذا اعيد لفظ
يتعدى والا كان يكفيه ان يقول والى اسبابه * الى اسبابه اى اسباب الولد من النكاح والوطى
والقبيل والمس بشهوة عندنا خلافا لثانئى والظر الى انفراج خلافا له ولابن ابي ليلى * وما
يعمل لقيامه مقام غيره اى يعمل بطريق الخلافة والبدلية * قائما بعمل بعلة الاصل اى بالعمل
الذى يعمل به الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه وصلاحيته للحكم بل ينظر في ذلك الى صلاحية
الاصل كالنوم والتقاء الخنازين والسفر لما اقيمت مقام خروج الجاسة وخروج المني والمنفعة علمت
عملها من غير نظر الى اوصاف نفسها وصلاحيته للحكم * كالتراب لما اقيم مقام الماء في افادة
التطهير نظر الى صلاحية الماء للتطهير ولم يلتفت الى وصف التراب الذى هو تولوث فكذلك هما
اقيم الزنا مقام الولد بمعنى السبية فاخذ حكم الولد واهدر وصف الزنا بالحرمة لانه مع هذه الصفة
سبب صالح للولد ولهذا اقيم مقامه والولد لا يوصف بالحرمة واتقبح لاذكرنا * وما روى انه
عليه السلام قال * ولد الزنا شر الثلاثة * وذلك في مولود خاص لانا نشاهد ان ولد الزنا قد يكون
اصح ومنفعته اعود الى الناس من ولد الرشدة كذا في طريقة الصدر الجحاج قطب الدين
المرىلى * لقيامه اى انزنا * مقام ما لا يوصف به الولد * بذلك اى بوصف الحرمة * في
ايجاب حرمة المصاهرة اى قيامه مقام الولد واهدار وصف الحرمة في حق هذا الحكم خاصة
لا في حق سقوط الحد والله اعلم قوله (واما سفر المعصية) هذه المسئلة رابعة المسائل
الاربع التى ترد نقضا على الاصل المذكور فاجاب * وقال انه ليس بمنهى لمعنى في عينه بل
هو بمنهى لمعنى في غيره مجاور له فلا يوجب ذلك صيرورته معصية لذاته وانتفاؤه مشروعته
كالوطى حاله الحيض والبيع وقت النداء والاصطيد بقوس الغير * وهذا لان خطاه انما
صارت سفر بقصد مكانا بعيدا لا بقصد الاغارة والبغى والتمرد على المولى الا ترى انه لو قصد
ذلك المكان بلا قصد الاغارة صار مسافرا ولو قصد الاغارة بدون ان يقصده مكانا بعيدا لم يصرف
مسافرا وان طاف الدنيا وكذلك اذا تبدل قصده بقصد الحج خرج من ان يكون عاصيا ولم
يتغير سفره وكذا العبد اذا لحقه اذن مولاه لم يتغير سفره وخرج من ان يكون عاصيا قتيبن
بهذا ان معنى المعصية مجاور لهذا السفر فصلى سببا للترخص قوله (ولا يلزم على هذا)
اى على ما ذكرنا ان النهى المطلق عن الافعال الشرعية يوجب قبحا في غير المنهى عنه حتى يبق
مشروعا * النهى عن الافعال الحسية حيث يوجب قبحا في عينها حتى لا تبقى مشروعا أصلا *
لان القول بكمال القبح الذى هو مقتضى النهى في الافعال الحسية * مع كمال المقصود وهو
ان يكون الفعل متصور الوجود من العبد ليحقق الابتلاء * على ما قلنا اى قبل هذا ان الافعال
الحسية لا تنعدم بصفة القبح قوله (والنهى) اى المنهى عنه في صفة القبح * ينقسم انقسام
الامر اى المأمور به في صفة الحسن تحقيقا للمقابلة اذ النهى يقابل الامر * ما قبح لعينه وضعا
وهو قسمان قسم لا يمتثل ان يسقط القبح عنه بحال كالكفر وهو على مقابلة الايمان * وقسم يمتثل

واما سفر المعصية
ففسير منى لمعنى فيه
لانه من حيث انه
خروج مديد مباح
وانما المعصية فى فعل
قطع الطريق او التمرد
على المولى وهو
مجاور له فكان كالبيع
وقت النداء ولا يلزم
على هذا النهى عن
الافعال الحسية لان
القول بكمال القبح فيها
وهو مقتضى مع كمال
المقصود يمكن على
ما قلنا والنهى في
صفة القبح ينقسم
انقسام الامر ما قبح
لعينه وضعا مثل
الكفر والكذب و
العيب وما قبح لمحقا
بالقسم الاول وهو
بيع الحر والمضامين
والملاقح لان البيع
لما وضع لتمليك المال
كان باطلا في غير محله
وما قبح لمعنى في غيره
وهو البيع وقت النداء
وبالصلوة في ارض
مفصولة

ذلك كالكذب فان فجه يسقط في اصلاح ذات البين وفي الحرب وفي ارضاء المشكو حتى كورد به الاثرو هو في مقابلة الصلوة * وما قبح لمحقا بالقسم الاول مثل بيع الحر والمضامين والملاقيح ومثل الصلوة بغير طهارة فان البيع في نفسه مما يتعلق به المصالح ولكن الشرع لما قصر محله على مال متقوم حال العقد والجر ليس بمال وكذا الماء قبل ان يتخلق منه الحيوان ليس بمال صار بيعه عبثا لخلوله في غير محله نحو ضرب الميت واكل ما لا يتعدى به وكذلك الشرع لما قصر اهلية العبد لاداء الصلوة على حال طهارته عن الحدث صار فعل صلوته مع الحدث عبثا لخروجه من غير اهله نحو كلام الطائر والمجنون فالتحقا بالبيع وصعاب واسطة عدم الاهلية والمحلية شرعا كذا في التفويم وهذا في مقابلة الصوم والزكوة والحج * وما قبح لمعنى في غيره مجاور يقبل الانتكاح مثل البيع وقت الداء والصلوة في ارض مفسوبة وهذا في مقابلة السعي والطهارة * وما قبح لمعنى في غيره وهو ملحق به وصفا مثل البيع الفاسد وصوم يوم النحر وهذا في مقابلة الجهاد والصلوة على الميت والله اعلم

(باب معرفة احكام العموم)

(قوله) العام عندنا يوجب الحكم فيما ناوله اى في جميع الافراد الداخلة تحته * قطعنا وبقينا وقد فسرناهما في اول باب احكام الخصوص وهو مذهب اكثر مشايخنا كما ستقف عليه ويشير قوله العام بعمومه الى استواء الامر والنهي والخبر في ذلك وفيه خلاف كما بينه * وهذا اذا امكن اعتبار العموم فيه فان لم يمكن لكون المحل غير قابل له مثل قوله تعالى لا يستوى اصحاب النار واصحاب الجنة * فيجب التوقف فيه الى ان يتبين ماهو المراد به ببيان ظاهر بمنزلة الجمل ولا يعمل فيه بقدر الامكان وفيه خلاف الشافعي رحمه الله قوله (لا يقضى على العام اى لا يترجح عليه منقول من قضى عليه بمعنى حكم لان الراجح حاكم على المرجوح بل يجوز ان ينسخ الخاص بالعام اذا كان العام متأخرا قوله (مثل حديث العرينين وهو ما روى انس بن مالك رضي الله عنه ان قوما من عرنة اتوا المدينة فاجتووه الى كرهوا المقام بها لانهم لم يوافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من ابوالها والبائها ففعلوا وصحوا ثم ارتدوا ومالوا الى الرعاة وقتلوه واستاقوا الابل فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم في اثرهم قوما فاخذوا فقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا قال الراوى حتى رأيت بعضهم يكدم الارض بفيه من شدة العطش هذا حديث خاص لانه ورد في ابوالال ابل ثم هو منسوخ عنده بعموم قوله عليه السلام استزهوا البول فان عامة عذاب القبر منه اذا البول اسم جنس محلى باللام فيتناول ابوالال ابل وغيرها ولولم يكن العام مثل الخاص لناصح نسخ الاول بالثاني اذ من شرطه المماثلة (فان قيل) انما يصح القول بالنسخ اذا ثبت تقدم الاول وتأخر الثاني ولم يثبت ذلك اذ لم يعرف التاريخ (قلنا) قد ثبت تقدم الاول بدليل

وما قبح لمعنى في غيره وهو ملحق به وصفا وذلك مثل البيع الفاسد وصيام يوم النحر والنهي عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول وعن الامور المشروعة يقع على هذا القسم الذي قلنا انه ملحق به وصفا

(باب معرفة احكام)
(العموم)

العام عندنا يوجب الحكم فيما ناوله قطعنا وبقينا
الحكم فيما ناوله قطعنا وبقينا بمنزلة الخاص
فيما يتناول والدليل على ان المذهب هو الذي حكينا ان ابا حنيفة رحمه الله قال ان الخاص لا يقضى على العام بل يجوز ان ينسخ الخاص به مثل حديث العرينين في بول ما يؤكل لحمه نسخ وهو خاص بقول النبي عليه السلام استزهوا البول

ان المثلة التي تضمنها ذلك الحديث قد نسخت بالاتفاق وهي كانت مشروعة في ابتداء الاسلام
فدل اتساعه على تقدم ذلك الحديث ولم يثبت تقدم الحديث الثاني بدليل بل فيه مجرد احتمال
فلا يعتبر قوله (ومثل قوله عليه السلام * ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة * يجب
العشر في قليل ما اخرجته الارض وكثيره عند ابي حنيفة رحمه الله لم يعم قوله عليه السلام
* ماسقته السماء فقيه العشر * وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله لا يجب العشر في اقل من خمسة
اوسق مما يدخل تحت الوسق لقوله عليه السلام * ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة * قال
المراد من الصدقة العشر لان الزكوة تجب فيما دون خمسة اوسق اذا بلغت قيمته نصبا ولا يجب
في خمسة اوسق اذا لم يبلغ نصبا فكان هذا الحديث نصا في المسئلة * والجواب لابي حنيفة
رحمه الله ان العام في ايجاب الحكم مثل الخاص ثم اذا وردا في حادثة ويعرف تاريخهما
كان الثاني ناسخا ان كان هو العام ومخصصا ان كان هو الخاص كمن قال لمبده
اعط زيدا درهما قال له لا تعط احدا شيئا كان نسخا للاول ولو قال لا تعط احدا شيئا
ثم قال اعط زيدا درهما كان تخصيصا له * وان لم يعلم تاريخهما يجعل العام آخره للاحتياط
وفيما نحن فيه كذلك كذا في القوائد الظاهرية فهذا معنى قوله نسخ بقوله ماسقته السماء
فقيه العشر * وذكر بعضهم ان ابا حنيفة رحمه الله اتعامل بالحديث العام دون الخاص في
هذه المسئلة وفيما تقدم ايضا لان الاصل عنده ان العام المتفق على قبوله اولى من الخاص
المختلف في قبوله لانهما لا يتساويان يرجح العام بكونه متفقا عليه على الخاص فقوله عليه السلام
ماسقته السماء فقيه العشر متفق عليه لانهما عمل به فيما وراء خمسة اوسق وحكما يتفاوت
الواحد عند قلة المؤنة وكثرتها فوجب العشر فيما سقته السماء ونصف العشر فيما سقى بدالية
عمل بهما الحديث وجعل الحديث الخاص مخصصا له * وابو حنيفة رحمه الله لم يعمل بالحديث
الخاص اصلا فكان المتفق عليه اولى من المختلف فيه قوله (ولما ذكر محمد) عطف على ما
تقدم من الدليل من حيث المعنى * وتقدير الكلام العام بمنزلة الخاص فيما تناوله عندنا لما
قال ابو حنيفة كذا ولما ذكر محمد * اذا اوصى بخاتمة لانسان وبفصل آخر في كلام موصول
كانت الحلقة للاول والفصل الثاني بالاتفاق * واما اذا فصل فكذا الجواب عند ابي يوسف
وعلى قول محمد رحمه الله يكون الفصل بينهما نصفين * وجه قول ابي يوسف ان ايجابه
في الكلام الثاني تين ارمراده من الكلام الاول ايجاب الحلقة للاول بدون الفصل وهذا
البيان منه صحيح وان كان مفصولا لان الوصية لا يلزمه شيئا في حال حيوته فيكون البيان
الموصول فيه والمفصول سواء كافي الوصية بالرقبة لانسان وبالخدمة او الغلة لاخر كذا
الدار مع السكنى والبستان مع الثمرة * ومحمد رحمه الله يقول اسم الخاتم عام يتناول الحلقة
والفصل جميعا فكان ايجاب الفصل لثاني تخصيصا لذلك العموم وتخصيص العام انما يصح
موصولا فاذا كان مفصولا لا يكون تخصيصا بل يكون معارضا فكان كلامه الثاني في الفصل
ايجابا لثاني وبقي عموم الايجاب الاول على ما كان والعام مثل الخاص في ايجاب الحكم ثبت

ومثل قوله عليه
السلام ليس فيما دون
خمس اوسق صدقة
نسخ بقوله ماسقته
السماء فقيه العشر
ولما ذكر محمد رحمه
الله فين اوصى بخاتمة
لانسان ثم بالفصل منه
لاخر بكلام موصول
ان الحلقة للاول و
الفصل بينهما وانما
استحقه الاول بالعموم
والثاني بالخصوص
وهذا قولهم جميعا

المساواة بينهما في الاستحقاق فجعلناه بينهم نصفين * وليست الوصية الثانية رجوعاً عن الأولى كما لو أوصى بالخاتم لثاني * بخلاف ما ذكر من المسائل لأن اسم الرقبة والدار والبستان لا يتناول الخدمة والسكنى والثمره ولكن الموصى له بالرقبة إنما يستخدم لأن المنفعة تحدث على ملكه ولا حق للغير فيه فإذا وجب الخدمة للغير لم يبق للموصى له بالرقبة حق بحكم التعارض في الإيجاب وكذا السكنى والثمره يوضح ما ذكرناه لو قال أوصيت بهذا الخاتم الأفضل صح الاستثناء صحة الاستثناء فيما إذا كان الكلام متناولاً له ولهذا جعل عبارة عما وراء المستثنى ومثله لو أوصى بالرقبة الأخد منها وبالدار الأسكنها أو بالبستان الأثمره بطل الاستثناء فعرفنا أن الإيجاب لم يتناول هذا الأشياء حتى لم يعمل الاستثناء في إخراجها فإذا أوجبها للآخر اختص بهما من أوجبها كذا في المبسوط وهكذا الخلاف مذكور في الهداية والإيضاح والزوائد للقاضي الإمام فخر الدين والزوائد للإمام العتابي والمنظومة وشروحها فكان قول الشيخ وهذه قولهم جميعاً محمولاً على أنه ثبت عنده رواية عن الشيخين على وفق قول محمد * ويؤيده ما ذكره القاضي الإمام في التقيوم وقد دل على هذا القول فتاواهم ومحتاجتهم أما الفتوى فقد قالوا في رجل أوصى إلى آخره فقد استند هذا القول إليهم من غير ذكر خلاف * وكذا ذكر شمس الأئمة هذه المسئلة في الزيادات من غير ذكر خلاف أبي يوسف وإنما ذكر خلافه في المبسوط * أو تصرف الإشارة في قوله وهذا إلى أصل المسئلة أي كون العام مثل الخاص قولهم جميعاً * أو إلى قوله وإنما استحق الأول بالعموم والثاني بالخصوص ثم الخاتم ليس بعام حقيقة لأنه لا يتناول أفراداً متفقة الحدود بل الفص فيه بمنزلة الرأس واليد والرجل في اسم الإنسان ولا يصير الإنسان باعتبار هذه الأجزاء تماماً فكذلك الخاتم لكنه شديد بالعام من حيث إن الفص يدخل في اسم الخاتم بطريق الحقيقة وفوائده لا يدخل بالحقيقة أيضاً كما أن الزائد على الثلاثة في العام بهذه المثابة وقد يجوز الاستدلال بمثله كالواحد مع العشرة في مسئلة الصفات فإنه جعل نظير الصفات من حيث أنه لا يمكن عين العشرة ولا غيرها كالصفات ليست عين الذات ولا غيره لأنه نظير للصفات حقيقة لأن ذات الله تعالى وصفاته بتره من النظر وكذلك الواحد جزء من العشرة والصفات ليست بجزء للذات ورأيت في بعض نسخ أصول الفقه أن العموم قد يطلق على لفظ وإن لم يكن عاماً لتعدد اعتبار أجزائه يصح إفتراقها حساً كعشرة فإن استثناء بعضها يسمى تخصيصاً وهو لا يجري إلا في العام قوله (وقالوا) أي العلماء الثلاثة في رب المال إلى آخره * إذا اختلف المضارب ورب المال في الخصوص والعموم فإن كان قبل التصرف فالقول قول رب المال على كل حال لأن العموم لو كان ثابتاً بالتخصيص أو باتفاقهما ثم نهى رب المال عن العموم قبل التصرف عمل نهيهما أولى فيحمل اختلافهما بجراله عن العموم * وإن كان بعد التصرف وقد ظهر ربح فقال المضارب امرتني بالتزويق وخالفته فالربح لي وقال رب المال لم اسم شيئاً فالقول قول رب المال والربح بينهما على الشرط بالاتفاق وإن قال المضارب في المقدح خير أو دفعت المال مضاربة بالنصف

وقالوا في رب المال
والمضارب إذا
اختلفا في العموم
والخصوص أن
القول قول من يدعى
العموم .

ولم نسم شيئا وقال رب المال دفعته اليك مضاربة في البر وقد خالفت قال قول المضارب مع
 يمينه استحسننا عندنا وقال زفر رجه الله القول قول رب المال وهو القياس * وفي قول
 الشيخ القول قول من يدعى العموم اشارة الى ما قلنا يعني ايها يدعى العموم قال قول قوله *
 فزفر رجه الله يقول الاذن مستفاد من جهة رب المال ولو انكر الاذن اصلا كان القول قوله
 فكذلك اذا قربه بصفة دون صفة كالعمير مع المستعير اذا اختلفا في صفة الاعارة كان القول
 فيه قول العمير والموكل مع الوكيل اذا اختلفا كان القول قول الموكل فهذا مثله * ولنا ان
 مقتضى المصارعة العموم لان المقصود تحصيل الربح وتعمام ذلك باعتبار العموم في التفويض
 لتصرف اليه * والدليل عليه انه لو قال خذ هذا المال مضاربة بالنصف يصح ويملك به
 جميع التجارات فلم يكن مقتضى مطلق العقد العموم لم يصح العقد الا بالتخصيص على ما يوجب
 التخصيص كالوكالة * وهو معنى قول الشيخ لما وجب الترجيح بدلالة العقد * واذ اثبت
 ان مقتضى مطلق العقد العموم فالمدعى لاطلاق العقد متمسك بما هو الاصل والاخر يدعى
 تخصيصا زائدا فيكون القول قول من تمسك بالاصل كافي البيع اذا ادعى احدهما شرطا
 زائدا من خيار او اجل قوله (ولو لا استوائهما) اي ولو لا المساواة بين الخاص والعام
 او بين الخصوص والعموم * لما رجح الترجيح اي ترجيح العموم ههنا * بدلالة العقد وهي
 ما ذكرنا لان الترجيح يعتمد المساواة اذ لا ترجيح عند عدم المساواة بل لا يعمل بالادنى لانه
 لا يساوى الاعلى ولا يقاومه قوله (العام الذي لم يثبت خصوصه) يعنى العام من الكتاب
 والسنة المتواترة * لا يحتمل الخصوص اي لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس لانهما
 ظنيان فلا يجوز تخصيص القطعي به لان التخصيص بطريق المعارضة والظني لا يعارض
 القطعي * هذا اي ما ذكرنا من عدم جواز التخصيص بهما هو المشهور من مذهب علمائنا
 ونقل ذلك عن ابي بكر الجصاص وعيسى بن ابان وهو قول اكثر اصحاب ابي حنيفة وهو
 قول بعض اصحاب الشافعي ايضا وهو قول ابي بكر وعمر وعبد الله بن عباس وعائشة
 رضي الله عنهم فان ابا بكر جمع الصحابة وامرهم بان يردوا كل حديث مخالف للكتاب وعمر
 رضي الله عنه رد حديث فاطمة بنت قيس في البتونة انها لا تستحق النفقة وقال لا نترك
 كتاب الله يقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت وردت عائشة رضي الله عنها حديث تعذيب
 الميت بكاء اهله وتلت قوله سبحانه * ولا تزدوا زرة وزرا خرى * اورد هذا كله الجصاص
 ذكر ابو اليسر في اصوله * واختاره القاضي الشهيد يعني الحاكم ابا الفضل محمد بن محمد بن
 احمد السلي المروزي صاحب المختصر هكذا ذكر في بعض الشروح وظنى انه اراد به القاضي
 الشهيد ابا نصر المحسن بن احمد بن الحسن بن احمد بن علي الخالدي المروزي لانه هو المعروف
 بالقاضي الشهيد فاما ابو الفضل فمروفي الحاكم الشهيد * ما قلنا وهو ان العام مثل الخاص
 في ايجاب الحكم قطعا قوله (ولهذا قلنا) اي ولان تخصيص العام من الكتاب لا يجوز
 بخبر الواحد والقياس اشارة قلنا الى آخره * اذا ترك التسمية على الذبيحة عامدا لتحل

ولو لا استوائهما
 وقام المعارضة
 بينهما لما وجب
 الترجيح به دلالة
 العقد وقد قال عامة
 مشايخنا ان العام الذي
 لم يثبت خصوصه
 لا يحتمل الخصوص
 بخبر الواحد والقياس
 هذا هو المشهور
 واختاره القاضي
 الشهيد في كتاب
 الفرر ثبت هذه
 الجملة ان المذهب
 عندنا ما قلنا

الذبيحة عندنا لقوله تعالى * ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه الآية * وطلق النبي يقتضي
 التحريم واكد ذلك بحرف من لانه في موضع النبي للبلغة فيقتضي حرمة كل جزء منه والهاء في
 قوله تعالى وانه لفسق ان كانت كناية عن الاكل فالفسق اكل الحرام وان كانت كناية
 عن المذبوح فالمذبوح الذي يسمى فسقا في الشرع يكون حراما كما قال تعالى * اوفسقا اهل
 لغير الله به * وقال الشافعي رحمه الله تحمل لحديث البراء بن عازب وابي هريرة رضي الله
 عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المسلم يذبح على اسم الله سمي اولم يسم * وعن
 عائشة رضي الله عنها انها قالت قالوا يا رسول الله ان هنا اقواما حديث عهدهم بشرك
 يأتوننا بلحمان لا يدري يذكرون اسم الله عليها ام لا قال * اذكروا انتم اسم الله وكلاوا * قال
 ولا تمسك لكم في الآية لان الناس قد خص منها بالنص وهو ما روى انه عليه السلام سئل
 عن ترك التسمية ناسيا فقال * كلوه فان تسمية الله في قلب كل امرئ مسلم * فخص العامد بالقياس
 عليه لتحمل العلة المنصوصة ايها فان وجود التسمية في القلب حالة العمد اظهر منه في حالة
 النسيان * او نخصه بحديث عائشة والبراء وابي هريرة رضي الله عنهم * فاجاب الشيخ عن
 ذلك وقال لان اسم الآية لحقها خصوص لان الناس ليس يترك لذكر بل هو ذاكر فان الشرع
 اقام الملة في هذه الحالة مقام الذكركم بخلاف القياس للمحز كما اقام الاكل ناسيا مقام الامساك في
 الصوم واذا ثبت ان الناسي ذاكر حكما لا يثبت التخصيص في الآية فثبت على عمومها فلا
 يجوز تخصيصها بالقياس وخبر الواحد لما ذكرنا ان الظني لا يعارض القطع * ولان التخصيص
 انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به اما الفرد الواحد في اسم الجنس او الثلاثة في اسم
 الجمع وهما لم يبق تحت النص الاحالة التمدد فلو اُلحق العمد بالنسيان لم يبق النص معمولا به
 اصلا فيكون القياس او خبر الواحد معطلا للنص وانه لا يجوز * منع انه لا يستقيم الحاق
 العامد بالناسي لان الناسي عاجز مستحق للنظر والتخفيف والعامد بان مستحق للتفريط والتشديد
 فثبت التخفيف في حقه باقامة الملة مقام الذكركم خلفا عنه لا يدل على اثباته في حق العامد اذ
 الفرق بين المعذور وغير المعذور اصل في الشرع في الذبح وغير الذبح كان في اشتراط الذبح
 في الذبح يفصل بين المعذور وغيره وكذا في الاكل في الصوم يفصل بين الناسي والعامد *
 ولان الخلاف انما يصر اليه عند العجز عن الاصل كما في التراب مع الماء والعجز انما تحقق في
 حق الناسي دون العامد * ولان العامد معرض عن التسمية فلا يجوز ان يجعل مسميا حكما مع
 الامراض منها بخلاف الناسي فانه غير معرض * واما حديث عائشة فدليلها لانها سألت عن
 الاكل عند وقوع الشك في التسمية وذلك دليل على انه كان معروفا عندهم ان التسمية من
 شرائط الحل وانما اتى النبي عليه السلام باباحة الاكل بناء على الظاهر وهو ان المسلم لا يدع
 التسمية عمدا لان السؤال كان من الاعراب كمن اشترى لحما في سوق المسلمين يباح له التناول بناء
 على الظاهر وان كان يتوهم انه ذبيحة مجوسى * واما حديث البراء وابي هريرة رضي الله
 عنهما فمحمول على حالة النسيان بدليل انه ذكر في بعض الروايات وان تيمد لم يحل كذا في

المبسوط (فان قيل) المراد من الآية * اما ما ذبح لغير الله كما قال الكلبي * او ذبايح المشركين
للاوثان كما قال عطاه * او الميتة والنخنة كما قال ابن عباس بدليل قوله تعالى وانه لفسق واكل
متروك التسمية لا بوجوب الفسق فانه يقبل شهادة من يأكله * وبدليل قوله عز اسمه * وان الشياطين
ليونحون * اي ليوسوسون الى اولياءهم من المشركين ليجادلوكم وانما كانوا يجادلونهم في
تحريم الميتة ويقولون انكم تأكلون ما قتلتموه ولانا كلون ما قتل الله لافي متروك التسمية *
وبدليل قوله جل ذكره * وان اطعموهم انكم لمشركون * وانما يكفر الانسار اذا اطاع الكفار في
اباحة الميتة لافي متروك التسمية (قلنا) الآية بظاهرها وعمومها يتناول متروك التسمية
عمدا وغيره والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب * وقوله تعالى وانه لفسق قلنا اكل متروك
التسمية فسق ايضا حتى ان من يعتد حرمة فسق باكله ولا يقبل شهادته ولكن من اكله معتقدا
اباحته انما لا يفسق لتأويله كما لا يحرم الباغى عن الميراث بقتل العادل لانه يقتله متأولا *
وقوله تعالى وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم قلنا لسنا ان هذا النص يدل على ان سبب
نزول الآية مجادلتهم في الميتة الا ان الله تعالى اجاب بجواب اعم مما سألوا كما هو دأب التنزيل
وهي الحرمة على وصف يشمل الميتة وغيره وهو ترك ذكر اسم الله تعالى لان التحريم يوصف
دليل على ان ذلك الوصف هو الموجب للحرمة كالميتة فيكون الآية بآثار الميتة حرمت لكونها
متروكة التسمية وان هذا الوصف مؤثر في اثبات الحرمة كما ان وصف الموت مؤثر فيه فاذا حلت
على الميتة وعلى ذبايح المشركين كما ذكره الخصم من غير اعتبار هذا الوصف المذكور كان فيه
ابطال الوصف المنصوص عليه وانه لا يجوز * قال شمس الائمة في المبسوط كان ابن عمر
رضي الله عنهما لا يفصل بين النسيان والعمد ويحرم المتروك ناسيا ايضا وبه قال مالك واصحاب
الطواهر وكان علي وابن عباس رضي الله عنهما يفصلان بين النسيان والعمد كما هو مذهبنا
فقد كانوا يجمعان على الحرمة اذا ترك التسمية عمدا وانما يختلفون اذا تركها ناسيا وكفي باجماعهم
حجة ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله متروك التسمية عمدا لا يسمع فيه الاجتهاد ولو قضى القاضي
يجوز البيع فيه لا يجوز قضاؤه لانه يخالف للاجماع والله اعلم قوله (وكذلك قوله تعالى
ومن دخله كان امنا *) مباح الدم برودة اوزنا وقطع طريق او قصاص اذا التجأ الى الحرم
لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى ليخرج ولكن لا يطعم ولا يسقى ولا يجالس ولا يبيع حتى يضطر الى
الخروج فيقتل خارج الحرم لقوله تعالى * ومن دخله كان امنا * علق الامن بالشرط فثبت عند
وجود الشرط لان يكون ثابته فمكان معناه والله اعلم صار آسنا ولا يتحقق الامن الا بازالة
الخوف وغيره الجاني ليس بخائف فلا يتصور ثبوت الامن في حقه فعرفنا ان النص متناول
لجاني قيثب الامن في حقه * وقال الشافعي رحمه الله يقتل فيه لان الجاني قد دخل من الآية
بما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم لما دخل مكة يوم الفتح امر بقتل نفر منهم ابن خطل
فوجدوه متعلقا بانثار الكعبة فقتلوه * وقوله عليه السلام * الحرم لا يعيد ما صيا ولا فار ابدم *
وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف فدخل الحرم استوفى منه في الحرم

ولهذا قلنا ان قول الله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه عام لم يلحقه خصوص لان النسيان في معنى الذكرك لقيام الملة مقام الذكر فلا يجوز تخصيصه بالقياس ويجبر الواحد وكذلك قوله ومن دخله كان امنا لم يلحقه الخصوص فلا يصح تخصيصه بالاحاد والقياس وقال الشافعي العام يوجب الحكم لا على اليقين وعلى هذا مسائله

فلا لم يطل ادون الحقين بالحرم فاعلاهما اولى * وبالقياص على ما اذا اشأ القتل فيه فانه يقتل فيه بالاتفاق فكذا اذا التجاه اليه * وقال ومعنى الآية ومن جبهه فدخله كان آمنا من الذنوب التي اكتسبها او من النار * فاجاب الشيخ عن كلامه وقال لا يجوز تخصيص هذا العام بالاحاد والقياس لانه لم يلحقه خصوص فبقى قطعيا فلا يعارضه الدلائل الظنية * وذكر بعض مشايخنا ان التمسك بهذه الآية في اثبات الامن للجاني الداخل في الحرم مشكل لان الضمير البارز في دخله راجع الى البيت لا الى الحرم فان البيت هو المذكور الادا وقع النزاع في الجاني اذا دخل البيت فمح يصح التمسك بهما وينبت الحكم فيمن دخل الحرم ايضا لعدم القائل بالفصل عند من جوز ذلك فاما اذا سلم الخصم ان دخول البيت يفيد الامن ولكن دخول الحرم لا يفيد فالا لزام عليه بهذه الآية متعذر واختلاف اصحاب الشافعي في ذلك ببعضهم قالوا لا يصير آمنا بالدخول في البيت ولكن لا يقتل في البيت كيلا يؤدي الى تلويثه بل يؤخذ ويخرج من البيت ويقتل وبعضهم قالوا يصير آمنا بالدخول فيه وان لم يأمن بالدخول في الحرم * ولا يقال ليس المراد منه عين الكعبة بدليل قوله تعالى فيها آيات بينات مقام ابراهيم ومقام ابراهيم خارج البيت في الحرم * لا نقول مقام ابراهيم مقام عنده ابراهيم وتعبدا و ابراهيم كان يقوم في البيت ولا يقال ايضا ان البيت لما صار مأمنه صار الحرم مأمنه ايضا بعاله لانه من حريمه * لا نقول حرمة التبع دون حرمة التبوع فلا يلزم من كون البيت مأمن للجاني ان يكون الحرم كذلك الا ترى انه لا يلزم من كون البيت قبلة للصلاة كون الحرم كذلك ومن اللواف حول البيت وجوبه حول الحرم ومن وجوب تبرئة البيت عن النجاسات وجوب تبرئة الحرم عنها فكذلك هذا كذا في طريقة الصدر الحجاج قطب الدين رحمه الله * ولكن الصحيح هو الطريق الاول فان صفة الامن تم البيت والحرم قال الله تعالى اولم ير وانا جعلنا حراما آمنا وقال اخبارا عن ابراهيم عليه السلام رب اجعل هذا بلدا آمنا ولهذا ثبتت الامن للصيد بدخول الحرم فلا معنى للفصل بين البيت والحرم * ولما اخذ الحرم حكم البيت في الامن صار البيت والحرم بمنزلة شيء واحد فيما يمكن ان يجعل كذلك فجاز ان يكون الضمير الراجع الى البيت متناولا للحرم * ولهذا قال تعالى فيه آيات بينات ولم يقل في حرمة آيات مع ان مقام ابراهيم خارج البيت * وما قالوا من ان المراد من مقام ابراهيم هو البيت باعتبار عبادته فيه فاسد لان احدا من اهل التفسير والتأويل لم يفسره بذلك * ولانه تعالى قال فيه آيات بينات مقام ابراهيم فسر الآيات بمقام ابراهيم اذ هو عطف بيان لايات وليس في كون البيت متعبدا له آية بل هي ظهور اثر قدمه في الصخرة الصماء وغوصه فيها الى الكعبتين وابقاؤه دون سائر آيات الانبياء لابراهيم خاصة وحفظه مع كثرة الاعداء من المشركين واهل الكتاب والملاحدة الف سنة الا ترى انه قيل فيه آيات ولو كان المراد ما قالوا لاقبل هو آية بينة مقام ابراهيم ثبت ان الطريق الاول صحيح * ولا يلزم على ما ذكرنا فصل الطرف لان الاطراف في حكم الاموال على ما عرف والامن ثبت للانفس فان قوله تعالى ومن دخله يتناول الانفس لا الاطراف الا ان الامان ثبت فيها بالنفس حتى لم يحل الجناية على اطراف المرتد والكافر

في الحرم فاذا وجب القصاص والقطع بالجناية او السرقة لا يمنع اتقاءه الامن الذي ثبت
 تبعاً * بخلاف طرف الصيد فان طرفه بمنزلة ذاته لان الصيد لا يبقى متوحشاً بعد فوات
 طرفه فكان اتلاف طرفه اخراجاً له عن الصيدية * ولان من ثبت فيه بنص مقصود وهو
 قوله عليه السلام لا تنفر صيدها الحديث * وكذا لا يلزم من اثناء القتل فيه فانه يقتل فيه لان
 النص تناول الداخل في الحرم والدخول يثبت الامان ولم يوجد في حقه * ولان المنجي الى
 الحرم معظم حرمة بالالتجاء اليه فاستحق الامن والمنشئ هاتك الحرم فلا يستحق الامن *
 واما قتل اس اخطل فقد كان في ساعة احلت مكة للنبي صلى الله عليه وسلم كآورد به الاثر *
 اما الحديث الآخر فالصحيح انه لا يبعد عاصيا او الزيادة ليست مشهورة ولان ثبت فيحمل على
 انه لا يسقط العقوبة والله اعلم قوله (قال الشافعي العام يجب الحكم لاعلى اليقين بمعنى موجب
 العام هذه ظني بمنزلة القياس وخبر الواحد ولهذا جاز تخصيص العام ابتداءً بهما وجعل
 الخاص اولى بالمصير اليه من العام متقدماً كان او متأخراً كذا ذكر في كتب اصحاب الشافعي *
 على هذا دلت مسائله فانه رجح خبر الرايا على عموم قوله عليه السلام التمر بالتمر كيل بكيل
 الحديث كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله * وبسببه ان الشافعي رحمه الله اجاز العريضة وهي ان
 يتاع الرجل ماعلى رؤس النخل خر صاعثا مثل ما يعود اليه بعد الجفاف ثم اقيادون خمسة
 اوسق لما رى انه عليه السلام رخص في العريضة سئل زيد بن ثابت رضى الله عنه ما عريضةكم هذه
 قال ان يحاويج الا نصار قالوا يا رسول الله ان الرطب لبأثنا وليس بايد يتاقد بتناعه وعندنا
 فضول فوتا من التمر فرخص لنا رسول صلى الله عليه وسلم ان يتاع بخر صاعثا ثم اناكل مع الناس
 الرطب * فرجح خبر الرخصة لخصوصه على الخبر العام الذي ذكرناه * وعندنا لا يجوز
 ذلك البيع لان ماعلى رؤس النخل تمر فلا يجوز بيعه بالتمر الا كيلا بكيل عملاً بهوم ذلك
 الحديث فرجعهناه بهومده ولكن يكونه متفقاً على قبوله على الخاص المختلف في قبوله وقلنا
 العريضة التي رخص فيها هي العطية وهي ان يهب الرجل ثمرة بستانه لرجل ثم يشق على المعري
 دخوله في بستانه لمكان اهله فيه ولا يرضى من نفسه خلف الوعد والرجوع في الهبة فيعطيه
 وكان ذلك تمر محدود بالخرص ليندفع ضرورة عن نفسه ولا يكون مخلفاً للوعد وهذا عندنا
 جائز لان المو هو بلم يصير ملكاً للمو هو بلمه مادام متصلاً بملك الواهب فإعطيه من التمر
 لا يكون عوضاً عنه بل يكون هبة مبتدأة وانما سمي ذلك تبعاً لما جاز لان في الصورة عوض يعطيه *
 للتمر عن خلف الوعد واتفق ان ذلك كان فيمادون خمسة اوسق فظن الراوى ان الرخصة
 مقصورة عليه فنقل كما وقع عنده * وكذلك رجح الشافعي قوله عليه السلام ليس فيمادون
 خمسة اوسق صدقة على عموم قوله عليه السلام ما سقته السماء فقيه المشرك رجح ابو يوسف
 ومحمد الا انه رجح نظراً الى خصوصه وعموم الاخر فان الخاص عنده راجح على العام بكل
 حال وهما رجحاه باعتبار ان التاريخ للم يعرف بينهما جعلاً كما لهما وردا ما في عمل الخاص
 مخصوصاً للعام حتى لو علم كون العام متأخراً كان ناهضاً للخاص عندهما خلافاً لقوله

وقال بعض الفقهاء لو
 قف واجب في كل عام
 حتى يقوم الدليل
 وقال بعضهم بل يثبت
 به اخص الخصوص
 اما من قال بالوقف
 فقد احتج بان اللفظ
 العام يجمل فيما يريد
 به لاختلاف اعداد
 الجمع الا ترى انه
 يؤكد بما يفسره
 فيقال جاءني القوم
 اجمعون وكأهم فلما
 استقام تفسيره ما
 يوجب الاجاطة علم
 انه كان محتملاً لآ ترى
 ان الخاص لا يؤكد
 بمثله يقال جاءني زيد
 نفسه لاجب لانه
 يحتمل الجواز دون
 البيان فلا يؤكد
 بالجمع وقد ذكر
 الجمع واريد به البعض
 مثل قوله تعالى الذين
 قال لهم الناس ان
 الناس قد جمعوا لكم
 وانما هو واحد
 فلذلك وجب
 الوقف

وقال بعض الفقهاء الوقف واجب في كل عام حتى يقوم الدليل يعني على العموم
او الخصوص ويسمون الواقفية وقد تميزوا فرقا * فمنهم من قال ليس في اللغة صيغة معينة للعموم
خاصة لا يكون مشتركة بينه وبين غيره والالفاظ التي ادعاها ارباب العموم انها عامة لا تفيد عموما
ولا خصوصاً بل هي مشتركة بينهما وبجمله فيتوقف في حق العمل والاعتقاد جيعا الا ان يقوم
الدليل على المراد كما يتوقف في المشترك او كما يتوقف في الجمل * والخبر والامر والنهي في
ذلك سواء * وهو مذهب عامة الاشعرية وعامة المرجئة واليه مال ابو سعيد البردعي من
اصحابنا * ومنهم من قال يثبت به اخص الخصوص وهو الواحد في اسم الجنس والثلاثة
في صيغة الجمع ويتوقف فيما وراء ذلك الى ان يقوم الدليل ويسمون اصحاب الخصوص وبه
اخذا ابو عبد الله التلجي من اصحابنا وابو علي الجبائي من المعتزلة * ومنهم من توقف في حق
الكل في حق الاعتقاد دون العمل فقالوا يجب ان يعتقد على الابهام ان ما اراد الله تعالى من العموم
والخصوص فهو حق ولكنه يوجب العمل وهو مذهب مشايخ سمرقند رضيهم الشيخ الامام
ابو منصور المتري رحمه الله * ومنهم من فرق بين الخبر وبين الامر والنهي فتوقف في
الخبر واجرى الامر والنهي على العموم وهذا قول حكاه ابو الطيب بن شهاب عن ابي الحسن
الكرخي * ومنهم من توقف في الامر والنهي واجرى الاخبار على ظواهرها في العموم *
فند الفريق الاول لا يصح التمسك بعام اصلا * وكذا عند الفريق الثاني فيما رآه اخص
الخصوص * وعند الفريق الثالث يصح التمسك بظواهر العمومات في الاحكام لا في الاعتقادات
لان المقصود منها العمل وهي توجب العمل * وكذا اذا قال على دراهم لفلان فند الفريق الاول
والرابع لا يلزمه شيء الا بعد البيان كما لو قال على شيء * وعند الفريق الثاني يلزم ثلاثة
دراهم لانها اخص الخصوص * وكذا عند الفريق الخامس وارباب العموم ايضا لان
العمل بالعموم ههنا متعذر فيحصار الى اخص الخصوص * ثم لما كان وجوب التوقف
عند الفريق الاول للاجبال او للاشتراك اشار الشيخ في بيان شبهتهم الى المعنيين فاشار الى
الاجبال بقوله اللفظ مجمل فيما اريد به اى في معرفة المراد به حقيقة لان الاستغراق ليس من
موجبات العموم وشرائطه فندكم على ما مر ذكره في اول الكتاب والدليل عليه يستقيم ان
يقرب به على وجه البيان والتفسير ما يوجب عموم الصيغة واحاطتها للجميع فيقال جائني القوم
كلهم واجعون ولو كان العموم الاحاطة موجب اللفظ لم يستقم تفسيره بما هو عين موجبه
كالخاص لا يستقيم ان يقرب به ما هو بيان موجبه بان يقال جاءني زيد كله او جميعه ولما استقام
ذلك عرفنا انه غير موجب للاحاطة بنفسه * واذا كان كذلك كان البعض مراد منه لا محالة
وهو غير معلوم لان اعداد الجمع مختلفة وليس بعضها اولى من البعض لاستواء الكل
في معنى الجمية فلا يمكن معرفته بالتأمل في صيغة اللفظ فيكون بمنزلة الجمل فيجب التوقف فيه
* وحاصل الفرق ان قوله جاءني زيد موضوعه الاصل معلوم لكنه يشتمل غير ما وضع له ايضا
بطريق المجاز وهو محيى الخبر او الكتاب اما الموضوع الاصل في العام فالجمع وذلك وجد

في الكل فيادونه من الاعداد الى الثلاثة ومع ذلك يحتمل غير ما وضع له ايضا وهو الفرد بطريق المجاز ولهذا يؤكدهما قطع الاحتمالين اي احتمال المجاز واحتمال البعض فيقال جاء في القوم انفسهم كلهم او اجمعون ولا يقال جاء في زيد نفسه كله او جميعه واذا كان الاحتمال والاشتباه فيه في موضوعه الاضلي كان بمنزلة الجمل بخلاف الخاص * و اشار الى الاشتراك بقوله وقد ذكر الجمع اي صيغة الجمع واريده البعض اي البعض الخاص مثل قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم وكان يوسفان واعدا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احداث يوافيه العام القبل بدير الصغرى فلما ذنا الموعد رب وندم وجعل لنعيم بن مسعود الاشجعي عشرة من الابل على ان يخوف المؤمنين فذلك قوله جل ذكره الذين يعني المؤمنين قال لهم الناس اي نعيم بن مسعود وهو معنى قول الشيخ وانما هو الواحدان الناس اي اهل مكة قد جمعوا لكم اي الجيش لقتالكم فاخشوهم ولا تأتوهم فزادهم ذلك القول ايمانا اي ثبوتا في دينهم واقامة على نصرة نبيهم * ونا استعملت هذه الصيغة في الخصوص استعمالا شائعا كما استعملت في العموم بل استعمالها في الخصوص اكثر فقل ما وجد في الكتاب والسنة والكلمات المطلقة في المناورات من العمومات ما لا يتطرق اليه تخصيص قضينا بانها مشتركة اذ الاصل في الاستعمال الحقيقة كما قضينا باشتراك اسم العين لما رأينا العرب يستعملون لفظ العين في مسمياته استعمالا واحدا * تشابها فن ادعى انه حقيقة في العموم مجاز في الخصوص فهو متحكم كن ادعي على العكس * واذا ثبت الاشتراك وجب التوقف لاحالة حتى يتبين المراد * والفرق بين الوجهين ان في الوجه الاول لا يمكن الوقوف على المراد الا بالبيان وفي الوجه الثاني قد توقف عليه بالتأمل والبيان كما في المشترك قوله (وجه القول الآخر بفتح الخاء وكسر هاء هو القول باخص الخصوص انه لا وجه الى القول بالتوقف لانه يؤدي الى اهمال اللفظ الموضع مع امكان العمل به فلا بد من ان يثبت به شيء من محتملاته ثم تناول اللفظ للاخص وهو الثلاثة من الجماعة والواحد من الجنس متيقن لثبوته على التقديرين اعني تقدير ارادة العموم وتقدير ارادة الخصوص وتناوله للعموم محتمل فالعمل بالمتيقن وجعل اللفظ حقيقة فيه اولى من العكس ووجه قول مشايخ سمرقند رحمه الله ان صيغ العموم موضوعة في اصل الوضع ولكن في عرف الاستعمال صارت مشتركة وورد هذه النصوص كان في الوقت الذي صارت مشتركة فلو اعتقدنا فيها العموم لاننا من عن الوقوع في الخطاء لاحتمال ان يكون المراد منها الخصوص اذا كثرت العمومات غير مستوعبة ولو قلنا بالتوقف في حق العمل او باخص الخصوص كما قالوا لاننا من ان يؤدي ذلك الى ترك واجب او ارتكاب محذور اذا احتمل ارادة العموم قائم ايضا قلنا بالتوقف في حق الاعتقاد وبالعموم في حق العمل احتياطا * ووجه قول من توقف في الخبر دون الامر والنهي ان الاجماع منعقد على التكليف باوامر ونواه عامة لجميع المكلفين فلو لم يكن الامر والنهي للعموم لما كان التكليف عاما بخلاف الخبر اذ ليس فيه تكليف فوجب التوقف فيه بالدليل الذي قاله الفريق الاول * ووجه قول من عكس الامر ان احتمال الوجوب والندب

وجه القول الاخران
الاخص وهو الثلاثة
من الجماعة والواحد
من الجنس متيقن
فوجب القول به

والتحريم والتزيم في حقيقة الامر والنهي وهي الطلب والمنع قائم فيتوقف فيهما بخلاف الخبر
لما ذكر من دليل ارباب العموم قوله (ووجد قولنا والشافعي انه موجب) الى آخره
واعلم ان في دلائل ارباب العموم كثرة ولكن الشيخ اشار الى اثنين هما الى الدليل المعقول
والى ايجاع الصحابة فقوله العموم معنى مقصود الى قوله عبيد احرار اشارة الى المعقول
بقوله والاحتجاج الى آخره اشارة الى الاجماع * اما بان الاول فهو ان الاسماء وضعت
لدالات على المعاني المقصودة وقدم تحقيقه في باب الامر ثم معنى العموم مقصود بين
العقلاء كمنى الخصوص والامر والنهي فلا بد من ان يكون له لفظ موضوع مختص به كسائر
المقاصد اذا لا لفظ لا يقصر عن المعاني اعنى المعاني التي يقصد بها تهميم الغير وهذا لان التكلم
باللفظ الخاص له في ذلك مراد لا يحصل باللفظ العام وهو تخصيص الفرد بشئ فكان تحصيل
مراده لفظ موضوع وهو الخاص فكذا التكلم باللفظ العام له مراد في العموم لا يحصل
ذلك باللفظ الخاص ولا يتيسر عليه التخصيص على كل مردء هو مراد باللفظ العام فلا بد من
ان يكون لمراده لفظ موضوع لغة ايضا قوله (الا ترى) متصل بقوله عرفا يعنى الدليل
على انه مقصود بين الناس عرفا ان من اراد ان يعنى جميع عبيده جملة يقول عبيدى احرار
ولا سبيل له الى تحصيل هذا المقصود الا بالتعميم فن جعل موجب التوقف فانه يسد على الحكم
باب تحصيل مقصوده في العموم باستعمال صيغته اليه اشار شمس الامعة رحمه الله * واعتزوا
على هذا الدليل فقالوا هذا قياس او استدلال واللغة ثبتت توقيفا وملا لقياسا * وان
يتم ان ذلك واجب في الحكمة لان سلم عصمة واضع اللغة حتى لا يخالفوا الحكمة في وضعها
الا ترى ان العرب قد عقلت الماضي والمستقبل والحال ثم لم تضع للحال لفظا خاصا حتى لم
استعمال المستقبل فيها وكما عقلت الالوان وعقلت الروائح ثم لم تضع للروائح اسما حتى لم
تعرّفها بالاضافة فيقال ريح المسك وريح العود ولا يقال لون الدم ولون الزعفران بل يقال
احمر او اصفر * ولئن سلمنا انهم وضعوا للعموم لفظا لانسلم انهم وضعوا فيه لفظا خاصا يدل
عليه فقط فان العين موضوع للبصرة ولكن بصفة الاشتراك بين اشياء لا بهم استعماله في غير
البصرة فكذلك صيغ العموم مشتركة بين العموم والخصوص * واما بان الثاني وهو العمدة
في الباب فهو ان الاحتجاج بالعموم اى بالعام عن السلف وهم الصحابة ومن بعدهم من ائمة
الدين متوارث اى ثابت بقداختلف على وعبد الله بن مسعود رضى الله عنهما في التوفي
قها زوجها اذا كانت حاملا فقال على رضى الله عنه انها يئند با بعد الاجلين لان قوله تعالى
والذين اى وازواج الذين يتوفون منكم اى يستوفى اى وازواجهم يترى بى بانفسهن اربعة اشهر
وعشر اى يعتد بهر هذه المدة وقيل عشرة دهايا الى الالبال والايام داخله معها يقتضى انها
تعتد باربعة اشهر وعشر * وقوله عن اسمه واولات الاحمال اى ذوات الحمل من النساء
اجلهن ان يضمن حملهن اى عدتهن وضع حملهن يقتضى انها تعتد بوضع الحمل والتاريخ غير
معلوم فوجب القول با بعد الاجلين احتياطاً * وقال عبد الله بن مسعود رضى الله عنه انها تعتد

ووجد قولنا و
الشافعي انه موجب
لان العموم يعنى
مقصود بين الناس
شرفا وعرفا فلم يكن
له بد من ان يكون
لفظ وضع له لان
الالفاظ لا يقصر
عن المعاني ابدا
الا ترى ان من اراد
ان يعنى عبيده كان
السبيل فيه ان يعمم
فيقول عبيدى احرار
والاحتجاج بالعموم
من السلف متوارث
وقد احتج ابن مسعود
رضى الله عنه في
الحمل انه يفسخ سائر
وجوه العدد بقوله
واولات الاحمال
اجلهن ان يضمن
حملهن وقال انه
اخرهما تزولا

بوضع الحمل لا غير لان قوله تعالى واولات الاحمال متأخر في النزول من قوله عز اسمه * والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يربصن * الآية حتى قال من شأبها لته عند الجمر الاسود ان سورة النساء القصصى يعنى سورة الطلاق نزلت بعد الآية التى فى سورة البقرة وانه يتناول المتوفى عنها زوجها كما يتناول غيرهما فصار بمومه ما يحالما تقدمه وهو قوله تعالى * يربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا * فلماذا اوجب عليها الاعتداد بوضع الحمل لا غير قوله (فصار ناسخا) اى صار قوله تعالى واولات الاحمال ناسخا للخاص الذى فى سورة البقرة وهو قوله عز اسمه * والذين يتوفون منكم * واعلم ان كل واحد من النصين بالنسبة الى الاحكام من وجد خاص من وجه * فقوله تعالى واولات الاحمال عام من حيث انه يتناول المتوفى عنها زوجها وغيرها خاص من حيث انه لا يتناول الا وولات الاحمال * وقوله عز اسمه والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا * خاص بالنسبة الى الاول من حيث انه لا يتناول الا المتوفى عنها زوجها عام من حيث انه يتناول المتوفى عنها زوجها الحامل وغير الحامل ففسخ قوله تعالى واولات الاحمال بمومه حكم هذا النص الخاص بالنسبة الى حق الحامل لكونه متأخرا عنه فهو معنى قوله فصار ناسخا للخاص * ثبت بما ذكرنا كل واحد من القرينين الامامين عمل بالعموم كما هو موجب الصيغة الا ان احدهما جامع بين النصين لعدم علمه بالتاريخ والاخر عمل بالتأخير لعرفته * وكذلك اختلف على عثمان رضى الله عنهما فى الجمع بين الاختين وطائعتك اليين قال على رضى الله عنه يحرم ذلك لان قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين يوجب تحريمه لان الجمع بين الاختين للحرم تكا حوا هو سبب مفض الى الوطى فلان يحرم الجمع بينهما وطائعتك اليين كان اولى وقوله جل جلاله او ما ملكك ايمانهم * يوجب حله فكان الاخذ بما يحرم اولى احتياطا * ووافق عثمان رضى الله عنه فى ان النصين يوجبان التحريم والتحليل الا انه رجح الموجب للحمل باعتبار الاصل فحمل كل واحد منهما بالعموم * ولا يقال المبيع عبارة والحرم دلالة فلا تعارضان * لاننا نقول قد خص من البيع الامة المجوسية والاخت من الرضاع واخت المنكوحة وغيرهن فكان ادنى من القياس فيعارضه الدلالة بل ترجح عليه * على اننا نقول الحرمة نابتة بالعبارة ايضا فان قوله تعالى وان تجمعوا يتناول الجمع بين حيث النكاح والوطى جميعا وكذلك قد اشتهر الاحتجاج بالعمومات عن عامة الصحابة رضى الله عنهم فى الوقائع من غير تكبير من احد فانهم عملوا بقوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم فاستدوا به على ارث فاطمة رضى الله عنها حتى نقل ابو بكر رضى الله عنه * نحن معاشر الانبياء لانورث ما تركناه صدقة * واجروا قوله تعالى الزانية والزانى * والسارق والسارقة * ومن قتل مظلوما * وذروا ما بقى من الربوا * ولا تقتلوا انفسكم * ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم * وقوله عليه السلام * لا وصية لوارث * لا تنكح المرأة على عمتها * من التى السلاح فهو امن * لا يرث القاتل * لا يقتل والد بولده * الى غير ذلك مما لا يحصى على العموم * ويدل عليه انه لا نزل قوله تعالى * لا يستوى القاعدون من المؤمنين * قال ابن ام مكتوم وكان ضريرا يا رسول الله وكيف بمن

وصار ناسخا للخاص الذى فى سورة البقرة فدل على ما قلنا انه موجب مثل الخاص واحتج على رضى الله عنه فى تحريم الجمع بين الاختين وطائعتك اليين فقال احلتهما اية وهو قوله تعالى الاهلى ازواجهم او ما ملكك ايمانهم وحرمتها اية وهو قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فصار التحريم اولى

لا يستطيع الجهاد من المؤمنين منزل قوله عز ذكره غير اولى الضرر بفعل الضرر و غيره عموم
لفظ المؤمنين * ولما نزل قوله تعالى * انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم * قال بعض
الكفار انا اخصم لكم محمدا فجاءوا قال اليس عبد الملائكة وعبد المسيح فيجب ان يكونوا من
حصب جهنم فانزل الله تعالى ان الذين سبق لهم منا الحسن الآية تنبيهها على التخصيص ولم
ينكر النبي واصحابه صلى الله عليه ورضي عنهم تعلقه بالعموم وما قالوا له لما استدلت باستدللت بلفظ
مشترك او بجمل * ولما نزل قوله تعالى * الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم قالت الصحابة
فانا لم نظلم نفسه قين النبي صلى الله عليه وسلم انه اراد به ظلم النفاق والكفر * واحتج
عمر على ابي بكر رضي الله عنهما بقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله فدفعه ابو بكر بقوله عليه السلام الا يحقها ولم يكر عليه اتعلق بالعموم هذا وامثاله
لا تنحصر حكاية فتبت بهذا ان القول بالعموم مذهب السلف ومن بعدهم قبل ظهور الواقعية
متوارث ذلك عنهم بالنقل المستفيض وانهم كانوا يحرون الفاظ الكتاب والسنة على العموم
الامادل الدليل على تخصيصه فانهم كانوا يطلبون دليل الخصوص لا دليل العموم فكان
القول بالتوقف او باخص الخصوص مخالفا لاجماع السلف فوجب رده * قال الامام الخزالي
رحمه الله والطريق المختار في اثبات العموم عندنا ان الحاجة الى صيغة تدل على معنى
العموم لا يختص بلفظ العرب بل هي ثابتة في جميع اللغات فيبعد ان يغفل عنها جميع اصناف
الخلق فلا يعضوها مع الحاجة اليها * ويدل على وضعها توجه الاعتراض على من عصى
الامر العام * وسقوط الاعتراض عن اطاع ولزوم النقض والخلف على الخبر العام *
وجواز بناء الاستحلال على المخلالات العامة فهذه اربعة امور تدل على الغرض * ويأتي ان
السيد اذا قال لعبد من دخل اليوم دارى فاعطه رغبيا او درهما فاعطى كل داخل لم يكن
للسيد ان يعترض عليه وان يعاتبه في اعطائه واحدا من الداخلين ويقول لم اعطيت هذا
من جلتهم وهو قصير وانا اردت الطوال او هو اسود وانا اردت البيض والعبد ان يقول ما
امرني باعطاء الطوال والبيض بل باعطاء من دخل وهذا دخل فاعطاه اذا سمعوا في اللغات
كلها روا اعتراض السيد ساقطا وعذر العبد متوجها وقالوا للسيد انت امرته باعطاء من دخل
وهذا قد دخل * واوانه اعطى الجميع الا واحدا فعاتب السيد وقال لم تعطه فقال العبد لان هذا
طويل او ابيض وكان لفظك ما ما فقلت لك اردت القصار او السودا ستوجب التأديب
بهذا الكلام وتبيل له مالك والنظر الى الطول واللون وقد امرتك باعطاء الداخل فهذا معنى
سقوط الاعتراض عن المطيع وتوجهه على العاصي * واما النقض على الخبر فهو ما اذا قال
مارأيت اليوم احدا وكان قدر رأى جماعة كان كلامه خلفا منقوضا وكذا فان قال اردت احدا
غير تلك الجماعة كان مستكرا وهذه احدى صيغ العموم فان النكرة في النفي تم عند القائلين
بالعموم * ولذلك قال تعالى * اذ قالوا اما نزل الله على بشر من شيء * قل من انزل الكتاب الذي
جاء به موسى نورا * انما اورد هذا نقضا على كلامهم فان لم يكن عاما لم يورد النقض عليهم فانهم

ارادوا غير موسى فلم يلزم دخول موسى تحت اسم البشر * واما الاستحلال بالعموم فاذا قال الرجل اعتقت عبيدي او اماني ومات عقبه جار لمن سمعه ان يزوج من اي عبيده شاء او يتزوج بای جواريه بغير رضاء الورثة وادا قال العبد الذين هم في يدي * لك فلان كان ذلك اقرارا محكوما به في الجميع وتماما امثال هذه الاحكام على العمومات في سائر اللغات لا يخصص * ولا خلاف انه لو قال اتفق على عبيدي غانم او على روحتي ربيب وله عدان اسمهما غانم وزوجتان اسمهما زينب يجب المراجعة والاستفهام لانه اتى باسم مشترك غير مهموم فلو كان لفظ العموم مشتركا فيما وراء اقل الجمع يبغي ان يجب التوقف على العبد اذا اعطى ثلاثة ممن دخل الدار وبنى ان يرجع في الباقي وليس كذلك عند العقلاء * كلهم في الاتفاق كلها (فان قيل) ان سئلنا لكم ما ذكرتموه فانما سلم بسبب القرائن فاذا عرى عن القرائن فلا سلم وفي قوله اتفق على عبيدي وجواري في غيبتي انما كان مطيعا بالاتفاق على الجميع سرية الحاجة الى النفقة وفي قوله اعط من دخل داري لقرينة اكرام الزائر (قلنا) فلنقدر اضدادها فانه لو قال لاتفق على عبيدي وزوجاتي كان عاصيا بالاتفاق مطيعا بالتصريح ولو قال اصبر بهم لم يكر له ان يقتصر على ثلاثة بل اذا صبر بهم جميعا عد مطيعا ولو قال من دخل داري فخذ منه شيئا بقي العموم قوله (وذلك عام كله اشارة الى ما اخرج اس مسعود وعلى رضى الله عنهما من الايات فعموم الاوليين ظاهر وكذا عموم الثلاثة وهي قوله تعالى وان تحموا بين الاثنين ادعنا * وحرمت عليكم الجمع بين الاثنين والجمع اسم حسن محلي باللام فيسأل الجمع مكانا ووطنا قوله (ثم قال الشافعي) الى آخره * اختلج ارباب العموم في موجب العام لعبد الجمهور من الفقهاء والمتكلمين منهم موجه ليس بقطعي وهو مذهب الشافعي وابيه ذهب الشيخ ابو منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند * وعند عامة مشايخ العراقيين منهم ابو الحسن الكرخي وابو بكر الجصاص موجه قطعي كوجوب الخاص وتامهم في ذلك القاضي الامام ابو زيد وعامة المتأخرين منهم الشيخ المصنف رحمهم الله وثمرة الاختلاف تظهر في وجوب الاعتقاد وجوار تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء عند الفريق الاول لا يجب ان يستقد العموم فيه ويجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وعند الفريق الثاني على العكس * تمسك من قال بانه ليس بقطعي بان اليقين والقطع لا يثبت مع الاحتمال لانه عبارة عن قطع الاحتمال ثم احتمال ارادة الخصوص في العام قائم لانه لا يرد الا على احتمال الخصوص في نفسه الا ان يثبت بالدليل انه غير محتمل للخصوص كقوله سبحانه * ان الله بكل شيء عليم * لله ما في السموات والارض * واذا كان الاحتمال ثابتا في نفسه لا يمكن القول بثبوت موجه قطعا مع الاحتمال كالتأني بالقياس وخبر الواحد * وهذا بخلاف الخاص فان احتمال ارادة المجاز والنسخ قائم فيه ومع ذلك يثبت موجه قطعا عند الشافعي لان احتمال المجاز ثابت في العموم ايضا مع احتمال التخصيص فكان الاحتمال به اكثر واغوى فيجوز ان يؤثر في رفع القطع واليقين * وحقيقة الفرق ان احتمال التخصيص لا يخرج العام عن حقيقته لان العموم باق بعد التخصيص الى الثلاث لما نذكر ان العام

وذلك عام كله ثم قال
الشافعي كل عام
يحتمل ارادة
الخصوص من
التكلم فتكنت فيه
الشبهة فذهب اليقين
ولنا ان الصيغة متى
وضعت لمعنى كان
ذلك المعنى واجبا به
حتى يقوم الدليل
على خلافه واردة
الباطن لا تصلح دليلا
لانا لم نكلف دليلا
درك الغيب فلا يبقى
له عبرة اسلا

بعد التخصيص لا يصير مجازا فيها ورأه وإذا كان كذلك كان احتمال ارادة التخصيص بمنزلة ارادة
سمى آخر لهذه الصيغة فيجوز ان يعتبر في رفع اليقين لانه ليس على خلاف الاصل كالشرك
اذا تخرج بعض وجوهه بدليل ظاهر كان احتمال ارادة المسمى الآخر معتبرا في رفع القطع واليقين
فاما احتمال ارادة المجاز في الخاص فيخرجه عن حقيقته واصله فكان على خلاف الاصل فلا
يعتبر من يهيم دليل * واما احتمال النسخ فقد ذكر صدر الاسلام في اصوله ان الخاص بنفسه
لا يوجب شيئا ما لم يتفحص ولم يتأمل فاذا تفحص عنه ولم يوقف على النسخ فقد زال الاحتمال
فانه لا يتصور في زماننا ابتداء النسخ حتى ان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كان الخاص
بوجوب العمل دون العلم لتوهم الانتساخ فاما ارادة الخصوص فهو موهوم في كل زمان وكل عام
محتمل للخصوص في كل زمان فيوجب العمل دون العلم * ويدل على صحته وايضا الصحابة
والسلف اخبار الآحاد الخاصة في معارضة غنوم الكتاب وتخصيص العموم بها بالقياس فكان
ذلك اتفاقا منهم انه يوجب العمل دون العلم * وتمسك من قال بان موجه قطعي بان اللفظ متى
وضع لمعنى كان ذلك المعنى عند اطلاقه واجبا اى لازما وثابتا بذلك اللفظ حتى يقوم الدليل
على خلافه ثم صيغة العموم موضوعه له وحقيقته فيه فكان معنى العموم واجبا وثابتا قطعيا
حتى يقوم الدليل على خلافه كما في الخاص فان سماه ثابت به قطعيا لكونه موضوعا له حتى
يقوم الدليل على صرفه الى المجاز * فاما الاحتمال الذي ذكره الخصم فلا عبرة به اصلا
لانه ارادة في باطن المكلف وهى غيب عنا وليس في وسعنا الوقوف عليها فلا يعتبر
الا ان يظهر دليل قبل ظهوره يكون موجه ثابتا قطعيا بمنزلة الخاص فان ارادة المجاز لما
كانت غيبا لا يمكن الوقوف عليها من غير دليل كان موجه ثابتا قطعيا قبل ظهور الدليل *
يوضحه ان ورود صيغة العموم على ارادة الخصوص من غير قرينة تدل عليه يوهى التليس
على السامع ويؤدي الى تكليف المحال تعالى الله عن ذلك فلا يجوز ورود العام على ارادة
الخصوص ولا ورود الخاص على ارادة المجاز من غير دليل يفهم السامع مراد الخطاب *
قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله الخصم مال الى ان الارادة مغيرة حكم الحقيقة لا محالة
واحتمال الارادة ثابت حال التكلم فيثبت احتمال التغير به الا ان الله تعالى لما يكلفنا ما ليس في
الوسع سقط اعتبار الارادة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر دون ما لا انفصل اليه من
الارادة الباطنة وبقي احتمال الارادة معتبرا في حق العلم فلا نعلم قطعيا انه كلام حسن ولكن
يجب ان نقول كذلك في حقيقة الخاص مع مجازة * والجواب عنه ان الله تعالى لما يكلفنا ما ليس
في وسعنا وليس في وسعنا الوقوف على الباطن الا بدلالة ظاهرة لم يجعل الباطن حجة اصلا
في حقنا وسقط اعتباره في العمل والعلم جميعا وجعل الحجة ما يظهر به الباطن وان كان سببا لثبوت
الحجة في الحقيقة اقامة للسبب الظاهر مقام ما هو حجة باطنة تيسيرا على العباد * كاقامة البلوغ
مقام اعتدال العقل وكاقامة دليل المحبة والبغض وهو الاخبار مقام حقيقة ما حتى سقط اعتبار
الاعتدال فلم يخاطب الصبي وان اعتدل عقله وخوطب البالغ وان لم يعتدل عقله * وكذا

سقط اعتبار حقيقة المحبة والبعض وصار كأنه قال ان اخبرني انك تحبني او تبغضني فانت طالق
فتطلق بالاخبار صدقا او كذبا فكذا هذا * قال المصنف رحمه الله في بعض تصانيفه ولما سقط
اعتبار الارادة في حق العمل بالاتفاق يسقط في حق العلم بالطريق الاولى لان العلم عمل القلب
والقلب اصل والعمل يقوم بالجوارح وانما تابعه للقلب فلا يسقط في حق التبعية في حق الاصل
اولى ولكن يرد عليه خبر الواحد والقياس فان اعتبار الاحتمال فيها ساقط في حق
العمل ثم لم يسقط في حق العلم بالاتفاق فكذا ههنا قوله (والجواب عما احتج
به الطائفة الاولى) يعني الواقعية ان ادعى انه اى العام موجب لما وضع له وهو العموم
قطعا عند عدم دليل الخصوص * لانه محكم لما وضع له اى فيما وضع له بحيث لم يبق
صلاحته لارادة الخصوص * فكان محتملا ان يراد به بعضه اى صالحا في ذاته لذلك وقد
حققنا هذا في اول باب احكام الخاص * بما يحسم اى يقطع بالكلية * باب الاحتمال اى
صلاحته الان يراد به بعضه * ليصير محكما اى غير قابل لمعنى آخر يعنى انما يصلح توكيده مع
انه بدون التوكيد موجب للعموم والاحاطة ليصير محكما لا لانظنه انحصار ان يحتمل او مشترك
فصير بهذا التوكيد مفسرا او يكون هذا التوكيد اذالة خلفائه وتعيينا لبعض مسمياته * كالخاص
يحتمل الجواز فتوكيده بما يقطع احتمال الجواز لا بما يفسره فيقال جاءني زيد نفسه لانه قد يحتمل غير
المجيء اى غير مجيء زيد بل يحتمل مجيء غيره وكتابه * وانما لم يتعرض لجواب اصحاب
الخصوص لان فيما ذكر جوابا عما احتجوا به ايضا وانما سويتا في موجب العام بين الخبر والامر
والنهي لان ذلك حكم صيغة العموم وهى موجودة في الكل فلا وجه الى الفرق بين الخبر
وغيره * وقول الفارق الاجماع منعقد على التكليف باوامر ونواهى قلنا فكذا الاجماع
منعقد على التكليف باختيار عامة الجميع المكلفين على معنى كونهم مكلفين بمعرفتها كقوله تعالى * وهو
يكل شئ عليم * وكذلك عمومات الوعد والوعيد اذ بمعرفتها يتحقق الالتزام عن المعاصي
والانقياد للطاعات ومع التساوى في التكليف لا معنى للفرق والله امل

باب العام اذا لحقه الخصوص

اعلم ان التخصيص لغة تميز بعض الجملة بحكم ولهذا يقال خص فلان بكذا * وفي اصطلاح
هذا العلم اختلف عبارات الاصوليين فيه * فقيل تخصيص العموم بان الملمرد باللفظ العام *
وقيل هو اخراج ما تناوله الخطاب عنه * وقيل هو تعريف ان المراد باللفظ الموضوع للعموم
انما هو الخصوص * وقيل هو قصر العام على بعض مسمياته وفي كل هذه العبارات كلام *
والحد الصحيح على مذهبنا ان يقال هو قصر العام على بعض افراده بدليل مستقل مقترن *
واحترازا بقولنا مستقل عن الصفة والاستثناء ونحوهما اذ لا بد عندنا للتخصيص من معنى
المعارضة وليس في الصفة ذلك * ولا في الاستثناء لانه لبيان انه لم يدخل تحت الصدر ولهذا
يجرى الاستثناء حقيقة في العام والخاص ولا يجرى التخصيص حقيقة الا في العام ولهذا لا يتغير

فاما اذا كان مجهولا فان دليل الخصوص يسقط فعلى قول الكرخي يطل الاستدلال (موجب)

موجب العام باستثناء معلوم بالاتفاق وتغير باستثناء مجهول بخلافه وبقولنا مقترن عن الناسخ
فانه اذا تراخى دليل التخصيص يكون نسخا لا تخصيصا واستقف على حقيقة الكل بعد ان شاء الله
تعالى * ثم التخصيص يجوز في جميع القدر العموم امرا كان او نهيا او خبرا وذهب شذوذ
لا يؤول به بهم الى امتناعه في الخبر كما امتنع النسخ فيه * ولانه يوهم الكذب وهذا ضيف لان
اللفظ لما احتمل في نفسه التخصيص كان قيام الدلالة عليه رافعا للوهم والتخصيص ليس من
النسخ في شيء * كيف وقد وقع التخصيص في الخبر في كتاب الله تعالى كما وقع في الامر والنهي
قال الله تعالى * ما تذر من شيء انت عليه الا جعلته كالريم * واوتيت من كل شيء وقد اتت
تلك الرمح على الجبال والارض ولم تجعلهما كالريم وتلك المرأة لم تؤت كل الاشياء * واذا
عرفت هذا فاعلم ان الاصوليين اختلفوا في العام المخصوص في فصلين * احدهما ان العام بعد
التخصيص هل يبقى عاما في الباقي بطريق الحقيقة ام يصير مجازا * والثاني انه هل يبقى جهة
بعد التخصيص ام لا * اما الاول فقد قيل الاختلاف فيه مبني على ان الشرط في العام الاستيعاب
ام نفس الاجتماع * فن شرط فيه الاجتماع دون الاستغراق قال انه يبقى حقيقة في العموم بعد
التخصيص الى ان يذهب التخصيص الى مادون الثلاثة فتح يصير مجازا * ومن قال شرطه الاستيعاب
قال يصير مجازا بعد التخصيص وان خص منه فردا احدا لان الكل يذهب في بقاء حزمه فلا يبقى
عاما ضرورة * فعلى قول من جعله مجازا لا يصح الاستدلال به موهوم بعد التخصيص لانه لم يبق
عاما * وقيل بل هي مسألة مبتدأة سواء كان شرط العموم الاجتماع او الاستيعاب لان عامة
شارطى الاستيعاب جعلوه حقيقة في الباقي بعد التخصيص * وذهب بعض من شرط الاستيعاب
الى اجتماع جهة الحقيقة وجهة المجاز فيه فن حيث انه تناول بقية السميات كما تناول قبل
التخصيص كان حقيقة فيها ومن حيث انه اختص بها وقصر عما عداها كان مجازا * وفي
اقوال هذا الفصل كثرة تعرف شرحها وبيان وجوها في غير هذا الكتاب * اما الفصل
الثاني وهو الذي عقد الباب لبيان * فنقول اختلف الاصوليون في كون العام المخصوص
منه جهة * فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي وابو عبد الله الجرجاني وعيسى بن ابان في رواية
وابو ثور من متكلمي اهل الحديث وغيرهم الى انه لا يبقى جهة بعد التخصيص بل يجب التوقف
فيه الى البيان سواء كان المخصوص معلوما كما يقال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او
مجهولا كما قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم الا انه يجب به اخص المخصوص اذا كان
معلوما * وقال ما متهم ان كان المخصوص مجهولا يسقط حكم العموم حتى لا يبقى جهة فيما بقي
ويتوقف فيه الى البيان وان كان معلوما بقي العام فيما وراءه على ما كان * ثم من قال منهم ان
موجبه قطعي قبل التخصيص يبقى عنده قطعا حتى لا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد *
ومن قال منهم ان موجبه ظني يبقى عنده ظنيا وحاصل هذا القول ان تخصيص المعلوم لا يؤثر
في العام اصلا * وذهب بعضهم الى ان المخصوص ان كان معلوما بقي العام بعد التخصيص
فيما وراءه على ما كان وان كان مجهولا يسقط دليل المخصوص ويبقى العام موجبا حكمه في

الكل كما كان قبل لحوق دليل الخصوص به والى هذا القول مال الشيخ ابو المين في طريقته *
 وفيه اقوال اخر صفحنا عن ذكرها كما عرض المصنف عنه قوله (بعامة العمومات) اى
 باكثرها * مادون عن المجن خص من الآية وذلك مجهول ولهذا وقع الاختلاف فيه فقيل
 ربع دينار وقيل ثلاثة دراهم وقيل عشرة دراهم * وخص الربوا وهو مجهول لانه مجهل
 وبعدما التحق خبر الاشياء الستة بآياته لم تزل الجهالة عنه بالكلية لانه ثبت به ان الربوا يجرى
 في الاشياء الستة ولم يثبت انه مقتصر عليها ولهذا قال بعض الصحابة رضى الله عنهم خرج النبي
 عليه السلام من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا واذا بقيت الجهالة لا يجوز التمسك
 عندهم بقوله تعالى واحل الله البيع * وكذلك اى وكآية السرقة والبيع نصوص الحدود
 وهى قوله تعالى الزانية والزاني * والسارق والسارقة * والذين يرمون المحصنات *
 * الشيخ والشيخة اذا زنيا * لان مواضع الشبهة منها مخصوصة بقوله عليه السلام ادرؤا الحدود
 ما استطعتم * ادرؤا الحدود بالشبهات وقد تعلقته العلماء بالقول فيجوز التخصيص به * وفيه
 اى فيما خص وهو مواضع الشبهة * ضرب جهالة لا يعرف اية شبهة تعتبر ولهذا اختلفوا
 فيها ولو كان معلوما ظاهرا لما وقع الاختلاف فيه * وعلى القول الثالث يصح الاحتجاج بكل
 عام سواء خص منه شئ او لم يخص ولم يذكره الشيخ لظهوره قوله (والصحيح من مذهبنا
 الى آخره * والدليل على ان المذهب ما ذكر الشيخ ان ابا حنيفة رحمه الله استدل على فساد
 البيع بالشرط بنهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط وهذا عام دخله خصوص فان
 شرط الخيار قد خص منه * واحتج على استحقاق الشفعة بالجوار بقوله عليه السلام الجار
 احق بصقبة * وهذا عام قد دخله خصوص فان الجار عند وجود الشريك لا يكون احق
 بصقبة * واستدل محمد على عدم جواز بيع العقار قبل القبض بنهى عليه السلام عن بيع مالم
 يقبض وقد خص منه بيع المهر قبل القبض وبيع الميراث قبل القبض وبيع بدل الصلح * وابو
 حنيفة رحمه الله خص هذا العام بالقياس غير فئانه حجة للعمل من غير ان يكون موجبا قطعيا
 لان القياس لا يكون موجبا قطعيا فكيف يصلح معارضته لا يكون موجبا قطعيا كذا ذكر شمس
 الائمة رحمه الله * وما ذكر يصلح دليلا على المذهب في الخصوص المعلوم لا في المجهول اذ ليس
 فيما ذكره خصوص مجهول * الا ان القاضي الامام ابا زيد ذكر في التقويم والذي ثبت عندي
 من مذهب السلف انه يبق على عمومته بعد التخصيص في الفصلين جميعا ولكن غير موجب
 للعالم قطعيا فرى المذهب في الفصلين ثبت المذهب به قوله (اجماع السلف على الاحتجاج بالعموم)
 اى بالعام الذى خصه فان فاطمة احتجبت على ابي بكر رضى الله عنهما في ميراثهما من ابيهما بعموم
 قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الآية مع ان الكافر والقاتل وغيرهما خصوصاً منه ولم ينكر احد
 من الصحابة احتجاجهما به مع ظهوره وشهرته بل عدل ابو بكر رضى الله عنه في حرمانها الى الاحتجاج
 بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة * وعلى رضى الله عنه احتج على
 جواز الجمع بين الاختين بآية المؤمنين بقوله تعالى او ما ملكت ايمانهم فقال احلتها آية مع لونها

بعامة العمومات لما
 دخلها من الخصوص
 وعلى القول الثاني
 لا يصح الاستدلال
 بآية السرقة وآية
 البيع لان مادون عن
 المجن خص من آية
 السرقة وهو مجهول
 وخص الربوا من
 قوله واحل الله البيع
 وحرم الربوا وهو
 مجهول وكذلك
 نصوص الحدود
 لان مواضع الشبهة
 منها مخصوصة
 وفيها ضرب جهالة
 واختلاف والصحيح
 من مذهبنا ان العام
 يبقى حجة بعد
 الخصوص معلوما
 كان الخصوص او
 مجهولا الا ان فيه
 ضرب شبهة وذلك
 مثل قول الشافعي
 في العموم قبل
 الخصوص ودلالة
 صحة هذا المذهب
 اجماع السلف على
 الاحتجاج بالعموم
 ودلالة ان في ذلك
 شبهة اجماعهم على
 جواز التخصيص
 بالقياس والآحاد

الاخوات والبنات مخصوصة منه وكان ذلك مشهورا فيما بين الصحابة ولم يوجد له نكير * وكذا
 الاحتجاج بالعمومات المخصوص منها مشهور من الصحابة ومن بعدهم بحيث بعد انكاره من
 المكابرة فكان اجاعا قوله (وذلك دون خبر الواحد) اى العام المخصوص منه من الكتاب
 والسنة المتواترة دون خبر الواحد فى الدرجة لان القياس لا يصلح معارض الخبر الواحد عندنا
 حتى رجحنا خبر القهقهة على القياس * رجحنا خبر الاكل ناسيا فى الصوم على القياس * ورجح ابو
 حنيفة رحمه الله خبر النبيذ على القياس ثم انه يصلح معارضا للعام المخصوص منه حتى يصح
 تخصيصه به بالاجماع والتخصيص به انما يكون بطريق المعارضة من حيث الصيغة كما استعرف
 وهو معنى قوله حتى صححت معارضته بالقياس فكان هذا العام دون خبر الواحد ضرورة * قوله
 اما الكرخي (احتج ابو الحسن الكرخي ومن وافقه بان المخصوص اذا كان مجهولا واجب
 تخصيصه جهالة في الباقي لان اى فردين من الباقي لا يثبت موجب الكلام فيه يحتمل ان يكون
 هو المخصوص منه * وهذا لان دليل المخصوص بمنزلة دليل الاستثناء في الحكم وان فارقه
 فى الصيغة لانه يبين انه لم يدخل تحت الجملة كالاستثناء يبين ان المستثنى لم يدخل تحت
 المستثنى منه ولهذا عدم امة الاصوليين الاستثناء من باب التخصيص ولهذا لا يكون دليل
 المخصوص الامقارنا كالاستثناء حتى لو كان طاريا يكون دليل النسخ لا دليل المخصوص
 واذا صار كالاستثناء اوجب جهالة الباقي كاستثناء المجهول بانه يوجب جهالة
 فى المستثنى منه بالاجماع حتى لو قال لقان على الف الاشياء يتوقف فيه الى البيان واذا صار
 مجهولا لم يصلح حجة بنفسه كالجمل بل يجب التوقف فيه الى تبيين المراد * واما اذا كان
 المخصوص معلوما فكذلك لانه يحتمل ان يكون معلولا لاستقلاله واذا ثبت نفسه اذ هو لا يفتقر
 فى افادته الى صدر الكلام وهذا هو الظاهر لان الاصل فى النصوص التعليل والدلائل
 التى يوجب كونها معلولة لا تفصل بين نص ونص وعلى تقدير التعليل لا يدرى اى قدر من الباقي
 يصير مخصوصا وهو المراد من قوله مستثنى فيوجب جهالة الباقي ايضا وصار كالوخصص
 منه بعض معلوم وبعض اخر مجهول * بخلاف استثناء المعلوم لان دليل الاستثناء لا يقبل التعليل
 لعدم استقلاله بنفسه فلا يوجب استثناء المعلوم جهالة الباقي فيبقى على ما كان قبل
 الاستثناء قطعا كالمرفوع من عشرة خمسة يبقى الباقي خمسة قطعا * ولان العام بعد التخصيص
 يصير مجازا وجهات المجاز متعددة لانه اشتمل على جوع كثير ويمتنع الحمل على الكل لما فيه
 من تكثر جهات العبور وليس حمله على احدها الاولى من الحمل على غيرها لعدم دلالة اللفظ
 عليها فكان مجازا فيجب التوقف فيه ايضا قوله (ووجه القول الثانى) احتج الذين
 فرقوا بين تخصيص المعلوم والمجهول بان تخصيص المعلوم بدليل مستقل بمنزلة الاستثناء لانه
 يبين ان المراد به ما بعده وان القدر المخصوص لم يدخل تحته كالاستثناء وقد بينا ان استثناء
 المجهول يوجب التوقف الى البيان فكذا تخصيصه اما استثناء المعلوم فلا يوجب خلا في
 الباقي بوجه فكذلك تخصيصه لا يوجب خلا فيه فيبقى على ما كان قبله قطعا عند بعضهم

وذلك دون خبر
 الواحد حتى صححت
 معارضته بالقياس اما
 الكرخي فقد احتج
 بان ذلك المخصوص
 اذا كان مجهولا واجب
 جهالة فى الباقي لان
 المخصوص بمنزلة
 الاستثناء لانه يبين انه
 لم يدخل تحت الجملة
 كالاستثناء واذا كان
 معلوما احتمل ان
 يكون معلولا وهو
 الظاهر لان دليل
 المخصوص نص قائم
 بنفسه فصلح تعليله
 ولا يدرى اى القدر
 من الباقي صار مستثنى
 فيصير بمنزلة جهالة
 المخصوص ووجه
 القول الثانى ان دليل
 المخصوص اذا كان
 مجهولا فعلى ما قلنا
 وان كان معلوما ببقى
 العام موجبا فى
 الباقي لان دليل
 المخصوص بمنزلة
 الاستثناء على ما قلنا
 فلا يؤثر فى الباقي
 لان الاستثناء لا يحتمل
 التعليل فكذلك هذا

وظننا عند آخرين * قالوا ولا معنى لما قال الفريق الاول انه محتمل للتعليل لانه اذا كان بمنزلة الاستثناء لم يحتمل التعليل فان المستثنى معدوم على معنى انه لم يكن مراد بالكلام اصلا والعدم لا يعمل * ولما ادعوا انه يصير مجازا لان الجواز ما يكون معدولا عن موضوعه وهذه الصيغة ليست كذلك لانها يتناول الباقي بعد التخصيص كناية اوله قبله * وان سلمنا انه يصير مجازا لان سلمنا انه يصير مجازا لانه يظهر بالدليل انه اراد به ما وراء الخصوص كانه لا يفهمه وهو ما ذكرنا من احتياج الصحابة بالعمومات المخصصة فيما وراء صورة التخصيص في وجوب الحكم فيما بقي على سبيل العموم * وقولهم محتمل انه اراد به بعض ما وراء الخصوص قلنا هذا الاحتمال لا يستند الى دليل فلا يعتبر كاحتمال الجسر في الخاص قوله (ووجه القول الآخر)
احتج الفريق الثالث بان التخصيص لا يكون الا بدليل مستقل متصل بآوله بعض ما يتناوله العام على خلاف موجهه بحيث لو تأخر كان ناسخا فاذا كان مقارنا كان بآنا واذا كان كذلك لم يبره صيغة الكلام الاول اذا كان مجهولا لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا لدليل كافي انسخ فانه لو طرأ المجهول على ظاهر ما تخالفت به النسخ حتى يتبين المراد وقد بينا ان العام وجوب الحكم فيما تناوله قطعا بمنزلة الخاص فيما تناوله فاذا لم يستقم المعارض لكون المعارض مجهولا سقط دليل الخصوص ونفى حكم العام على ما كان في جميع ما تناوله وهذا بخلاف الاستثناء فانه اخل على صيغة الكلام وصار بمنزلة وصف قائم بالاول اعدم انفصاله عنه وعدم استقلاله بنفسه الا ترى انه لا يستقيم بدون اصل الكلام فان قول القائل الازيد لا يفيد شيئا فاذا كان داخلا على صيغة الكلام واعتبر الاستثناء مع المستثنى منه كلاما واحدا اوجب الجهالة في الاستثناء جهالة في المستثنى منه فيصير الاصل مجهولا بخلاف ما يجب العمل به قبل الباري قوله (ودليل ما قلنا) اي ما ذكرنا من المذهب الصحيح من حيث المقول به وما ذكرنا من اجماع السلف لان دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه من حيث انه بين ان المراد اثبات الحكم فيما وراء الخصوص لان يكون المراد رفع الحكم عن الخصوص بعد ان كان ثابتا * ثم استوضح ذلك بقوله الا ترى انه لا يكون الا مقارنا بمعنى شرط فيه المقارنة حتى لو كان طاريا يجعل نسخا لا خصوصا وليس اشتراط المقارنة التحقق شبه بالاستثناء من حيث انه بيان مغير * ويشبه النسخ بصيغته من حيث انه كلام مستقل بنفسه مفيد للحكم وان لم تقدم صيغة العام * وحكم النسخ انه لا يعمل في الاول اذا كان ما تناوله مجهولا بل يتمتع العمل به ولو كان معلوما بمعمل به وحكم الاستثناء انه اذا كان مجهولا لا يوجب جهالة المستثنى منه واذا كان معلوما بقي الباقي على ما كان قطعا * فليحذر الخلق اي الخلق دليل الخصوص * باحدهما بعينه اي بالاستثناء عينا من غير اعتبار معنى النسخ فيه ولا بالناسخ عينا من غير اعتبار معنى الاستثناء فيه لان في الالحاق باحدهما عينا ابطال الشبه الاخر * بل وجب اعتباره اي اعتبار دليل الخصوص * في كل باب اي في كل نوع من الخصوص والمعلوم والمجهول بنظيره في ذلك الباب وهو النسخ والاستثناء لان الاصل فيما تردد بين شيئين واخذ حظا معتبرا من

ووجه القول الآخر
ان دليل الخصوص
لما كان مستقلا بنفسه
حتى لو تراخى كان
ناسخا طائفة بنفسه اذا
كان مجهولا لان
المجهول لا يصلح دليلا
بخلاف الاستثناء لانه
وصف قائم بالاول
فاوجب جهالة فيه
وهذا قائم بنفسه
معارض للاول
ودليل ما قلنا ان دليل
الخصوص يشبه
الاستثناء بحكمه بل
قلنا انه بين انه لم
يدخل في الجملة الا ترى
انه لا يكون الا مقارنا
ويشبه النسخ
بصيغته لانه نص قائم
بنفسه فلم يحز الخلق
باحدهما بعينه بل
وجب اعتباره في كل
باب بنظيره

فقلنا اذا كان دليل
الخصوص مجهولا
اوجب جهالة في
الاول بحكمه اذا اعتبر
بالاستثناء وسقط في
نفسه بصيغته اذا اعتبر
بالناسخ وحكمه قائم
بصيغته فصار الدليل
مشتبها فلم يطله بالشك

كل واحد منهما به يعتبر بهما كالقلم لما اخذ حظا من الظاهر وحظا من الباطن اعتبر بهما في
مسئلة التي على ما عرف * وكصدقة الفطر لما كانت شتملة على معنى القرية والمؤنة اعتبر كل
واحد منهما ولم يكتف باحدهما وكذا الكفارة فكذلك ههنا يعتبر دليل الخصوص في
الخصوص المعلوم بالاستثناء المعلوم والناسخ والمعلوم وفي المخصوص المجهول بالاستثناء
المجهول والناسخ المجهول فهو معنى قوله وجب اعتباره في كل باب بنظيره * ولو قال بنظيره او
قال فيعتبر في كل باب بهما لكان احسن ويحتمل ان يكون الضمير في بنظيره راجعا الى كل باب
اي وجب اعتبار دليل الخصوص في كل نوع من المشابهة بنظير ذلك النوع فيعتبر في شبه
الاستثناء بحقيقة الاستثناء معلوما كان او مجهولا ويعتبر في شبه الناسخ بحقيقة الناسخ معلوما
كان او مجهولا وعلى هذا لو قال بنظيره لا يصح قوله (فقلنا اذا كان) هذا شروع
من الشيخ في بيان اعتباره بالشبهين في كل باب فقال اذا كان دليل الخصوص مجهولا
متناولا للمجهول عند السامع اوجب جهالة في الاول وهو المخصوص منه * بحكمه اي
بالنظر الى حكمه وهو بيان انه لا يدخل هذا المجهول تحت العام * اذا اعتبر بالاستثناء اي
ردليه لما بينا ان المستثنى اذا كان مجهولا اوجب جهالة المستثنى منه * وسقط اي هذا الدليل
في نفسه * بصيغته اي باعتبار صيغته اذا اعتبر بالناسخ لما ذكرنا ان الناسخ اذا كان مجهولا
اي متناولا للمجهول لا يعارض الاول بل يسقط بنفسه * وحكمه اي حكم دليل الخصوص وهو
بيان ان المخصوص لا يدخل تحت الجملة * قائم اي ثابت بصيغته بخلاف الاستثناء فان حكمه
لا يستفاد منه بنفسه واذا كان حكمه قائما بصيغته لا يتعدى جهالته الى الاول لا تفصله عنه
فبقى الاول على ما كان * ويجوز ان يكون معناه واذا كان حكمه قائما بصيغته وصيغته سقطت
باعتبار شبهها بالنسخ فيسقط شبه الاستثناء ايضا لان تلك الشبه باعتبار الحكم والحكم قائم
بالصيغة فيسقط الكل بسقوط الصيغة فيبقى العام على ما كان * فكأنه رجح جهة سقوط
دليل الخصوص على جهة ثبوته في تأثيره في العام * فصار الدليل اي العام مشتبها لتردده
بين البقاء والزال فشبه الاستثناء في دليل الخصوص اوجب زواله وشبه النسخ فيه اوجب
بقائه على ما كان * فلم يطله اي العام بالشك لان ما كان ثابتا يقين لا يزال بالشك ولكن تمكنت فيه
شبهة جهالة فاورثت زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم * ويجوز ان يكون المراد من الدليل
دليل الخصوص ويكون الضمير المنصوب في فلم يطله عائدا اليه ايضا اي فصار دليل الخصوص
مشتبها في نفسه لتردده بين الثبوت وعدمه فلا يطله بالشك واذا لم يطل دليل الخصوص بالشك
لا يطل العام بالشك ايضا لان بطلانه مبني على ثبوت دليل الخصوص وبقاؤه مبني على عدم
ثبوته وفيهما تردد ويجوز ان يكون المراد منه دليل الخصوص وان يكون الضمير عائدا الى العام اي
فصار دليل الخصوص مشتبها لما ذكرنا فلا يطل العام بالشك بمثل هذا الدليل المتردد والاول هو
الوجه والحاصل اننا لا نطل واحدا منهما بالشك فلا يسقط دليل الخصوص لكونه مجهولا بالشك
ولا يخرج صيغة العام من ان يكون حجة بالشك ايضا كالمفقود لا يورث منه بالشك ولا يرث

ايضا بالشك قوله (وكذلك اذا كان المخصوص معلوما اي وكما اعتبر جهة الاستثناء وجهة النسخ في المخصوص المجهول يعتبر كلاهما ايضا في المخصوص المعلوم * او معناه وكما صار العام مشتبا في المخصوص المجهول فكذلك يصير مشتبا في المخصوص المعلوم ايضا فلا يطله بالشك والاحتمال * وسياق الكلام يدل على هذا الوجه * لانه اي لان دليل المخصوص يحتمل ان يكون معلوما وهو الظاهر لما ذكرنا من ان الاصل في النصوص التعليل وهذا نص قائم بنفسه منفصل عن الاول فيكون قابلا للتعليل * وعلى احتمال التعليل بصير مخصوصا اي بصير ما تناوله العلة التي تضمنها دليل المخصوص مخصوصا من الجملة التي دخلت تحت العام وذلك مجهول فاجب جهالة الباقي قوله (كانه لم يدخل لاعلى سبيل المعارضة جواب سؤال يرده عليه وهو ان يقال القياس لا يصلح معارضا للنص ولهذا لا يثبت به التخصيص ابتداء وكذا لا يجوز تعليل النسخ ايضا اذ فيه معارضة القياس النص فكيف جاز اعتبار احتمال التعليل ههنا في مقابلة العام وفيه معارضة القياس النص فقال انما اعتبر التعليل ههنا لان القياس انما يثبت الحكم في غير المخصوص عليه على وفق ما ثبته الاصل الذي يستنبط منه ثم النص وهو دليل المخصوص ههنا عمله على وجه البان من حيث الحكم على وجه المعارضة فكذلك يكون عمل القياس المستنبط منه * فاما النسخ فاما يعمل بطريق المعارضة لاعلى وجه البيان فلو جاز تعليله يلزم منه معارضة القياس النص وهو فاسد * وكذا التخصيص ابتداء بالقياس لا يجوز لان الاصل الذي استداليه القياس لا يصلح مينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا القياس المستخرج منه لا يصلح مينا واذا لم يصلح مينا كان معارضا له لاجل انه وهو لا يصلح لمعارضة النص قوله (فوجب العمل به اي بهذا الاحتمال او بالتعليل لخلوه عن معارضة النص * فيصير قدر ما تناوله النص اي العام مجهولا * او بصير قدر ما تناوله النص المخصص مجهولا لجهالة ما دخل تحت غلته ويلزم منه جهالة العام ايضا كما اذا كان المخصوص مجهولا * هذا على اعتبار صيغة النص اي احتمال التعليل ولزوم الجهالة باعتبار صيغة دليل المخصوص التي بها يتحقق شبه النسخ * فاما على اعتبار حكمه اي بالنظر الى الحكم فلا يعتبر احتمال التعليل لان دليل المخصوص شبه بالاستثناء من حيث الحكم والاستثناء لا يقبل التعليل لانه عدم اذ بالاستثناء يتبين ان المستثنى لم يدخل تحت الكلام وان التكلم حصل بما ورآه لانه دخل ثم خرج بالاستثناء والعدم لا يقبل التعليل على ما عرف * فدخلت الشبهة اي في العام باعتبار المخصوص المعلوم كما دخلت باعتبار المخصوص المجهول وهو معنى قوله ايضا لان باعتبار صيغة دليل المخصوص واحتمال التعليل فيخرج العام من ان يكون جهة وباعتبار حكمه يبقى موجبا للحكم قطعاً على عكس ما ذكرنا في المخصوص المجهول وقد عرفت موجبا فلا يطل بالاحتمال والشك ولكن تمكنت فيه شبهة فاجب العمل دون العلم قوله (وهذا) اي المخصص المعلوم * بخلاف النسخ اذا ورد معلوما اي متناو للمعلوم * في بعض ما تناوله النص اي العام فان الحكم فيما بقي من العام بعد ورود نسخ معلوم في البعض لا يتغير

وكذلك اذا كان المخصوص معلوما لانه يحتمل ان يكون معلوما وعلى احتمال التعليل يصير مخصوصا من الجملة كما لم يدخل لاعلى سبيل المعارضة للنص فوجب العمل به فيصير قدر ما تناوله النص مجهولا هذا على اعتبار صيغة النص وعلى اعتبار حكمه لا يصلح التعليل لانه شبه بالاستثناء وهو عدم والعدم لا يعمل فدخلت الشبهة ايضا وقد عرف موجبا فلا يطل بالاحتمال وهذا بخلاف النسخ اذا ورد في بعض ما تناوله النص معلوما فان الحكم فيما بقي لا يتغير لاحتمال التعليل لان النسخ انما يعمل على طريق المعارضة لاعلى تبين انه لم يدخل تحت الصيغة فيصير العلة معارضة للنص

بسبب احتمال التعليل كالتغير فيما نحن فيه بسبب هذا الاحتمال لانه لا يقبل التعليل الى اخر
ما ذكر في الكتاب فكان قوله لاحتمال التعليل داخلا تحت النقي * وليس معناه ان احتمال
التعليل ثابت ولكنه لا يؤثر في التغير كما يدل عليه ظاهر الكلام بل معناه ان احتمال التعليل
ليس بوجود ليتغير كافي قوله (شر) ولا ترى الضب بها تنجس * اي ليس في تلك
الغاية ضب لينجس لان الضب موجود ولكنه لا تنجس * وبما ذكرنا خرج الجواب عما
يقال ينبغي ان لا يعمل دليل الخصوص لانه يشبه الناسخ او الاستثناء وكلاهما لا يعمل لان
الناسخ انما لا يعمل احترازا عن معارضة القياس النص ورفع مائت بالنص بالقياس وقد عدم
ذلك في دليل الخصوص والاستثناء انما لا يعمل لعدم استقلاله وكونه عدما وقد تحقق الاستقلال
في دليل الخصوص فيثبت التعليل * فصار الحاصل ان دليل الخصوص يشابه الناسخ في
استقلال الصيغة ولا يشابه من حيث انه معارض ويشابه الاستثناء في كونه مبينا ولا يشابه
في عدم الاستقلال وعدم التعليل فيهما باعتبار هذين الوصفين اللذين يمارقهما دليل الخصوص
فيهما يقبل التعليل الا انه من حيث كونه عدما يشابه الاستثناء ايضا وذلك مانع من التعليل
لكن كونه مستبدا يوجب فيثبت الاحتمال وذلك كاف كالحققتنا * وبين الشيخ رحمه الله في
شرح التوقيم الكلام في الخصوص المجهول على ما بين ههنا وبين في الخصوص المعلوم بهذه
العبارة فقال اما اذا كان دليل الخصوص معلوما فاحتمل ان يكون معلولا لان الاصل في النصوص
التعليل مالم يتبين خلافه الا ان النص يعلل تعدية حكمه وانه من حيث الحكم يشابه الاستثناء
والاستثناء للنقض فكان عدما والعدم لا يعمل فثبت احتمال العلة ونعدي حكمه وهو منع الدخول
تحت العام بارادة المتكلم الى ما بقي فصار في الحاصل انه يثبت احتمال ارادة المتكلم التخصيص
وذلك غير معلوم كما اعتبر الشافعي رحمه الله الارادة في العام قبل التخصيص * الا ان بينهما
فرقا وهو ان هذه الارادة يثبت بعلة النص والنص ظاهر والعلة التي هي وصفه كانت ظاهرة
ايضا فيثبت الارادة الباطنة ايضا في الخصوص على سبيل الجهالة مدلل ظاهر فيعتبر بخلاف
الابتداء لانه ليس له دليل ظاهر ليستدل به فكان اعتباره اعتبار ما في الباطن وذلك لا يوقف عليه
فيؤدي الى الحرج فلا يعتبر ايضا اصلا * واذا ثبت احتمال الارادة اوجب شبهة فسقط العلم
دون العمل * الا ان خبر الواحد كان فوق هذا العام لان الخبر ثابت باصله وانما وقع
الشك في طريقه والشبهة في الطريق لا يبطل اصله وههنا اعني في العام اذا خص منه شيء وقعت
الشبهة في اصله انه لم يتناول فصار نظير القياس فان القياس في اصله شبهة من حيث انه يحتمل
ان لا يكون موجبا * وهذا لان النص الخاص لما كان معلولا يثبت احتمال التعدى الى ما بقي
فصار مخصوصا ايضا فلا يثبت العام تاما والاحتمال لا يسقط العلم بالاول ولكن زيل اليقين لانه
دخل في حد التعارض فيقي العام على عمومه كما كان لعدم ظهور الدليل وما كان طريق بقاءه
عدم الدليل لم يكن ثابتا يقين ولهذا يجوز تخصيص العام بالقياس ولم يجز ترك خبر الواحد
به * بخلاف الاستثناء فانه ليس له حكم بنفسه وانما عمله في مع التكم بقدر المستثنى فكان

واما ههنا فان التعليل
يقع على ما وضع له
دليل الخصوص
وهو ان لا يدخل
تحت الجملة فلا يصير
معارض للنص فاذا
ثبت الاحتمال فلم
يخرج عن الدلالة
بالشك صار الدليل
مشكوكا باصله فاشبه
دليل القياس فاستقام
ان يعارضه القياس
بخلاف ما ثبت بخبر
الواحد لانه يقين
باصله فلم يصلح ان
يعارضه القياس

عدما والعدم لا يعمل فاذا لم يعمل اقتصر على قدره وقدر ما نص عليه معلوم فيبقى ما وراءه معلوما بلا شبهة * وبخلاف الناسخ لان الحكم تقر بالنص الاول فاذا جاء الناسخ كان انهاء لذلك الحكم فاذا ورد الناسخ خاصا فاحتمال ان يكون معلولا لم يحز تفسير ذلك الحكم الثابت بالنص لانه يصير العلة معارضة لما ثبت بالنص وحكم العلة لا يعارض حكم النص بخلاف دليل التخصيص فانه لا يعمل على سبيل المعارضة حكما بل تبين لنا ان القدر المخصوص لم يكن داخلا فقلنا النص اذا عمل عمله على هذا الوجه تبين لنا ان قدر ما تعدى اليه العلة لم يكن داخلا تحت النص لانه يعمل على سبيل المعارضة قوله (ونظير هذه الجملة) اى نظير الاستثناء المحض والنسخ المحض وما اخذنا منهما وهو دليل المخصوص من المسائل * اما نظير الاستثناء فاذا جع بين حرو عبد او بين عبد حتى وميت او بين ميتة وذكية او بين خروخل وباعهما بثن واحد لم يحز البيع اصلا لان احدهما وهو الحر او الميت او الميتة او الحجر لم يدخل تحت العقد لان دخول الشئ في العقد بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد في هذه الاشياء فلو جاز العقد في العبد او الحى او الذكية او الخلل انما يجوز بحصته من الثمن بان قسم الثمن على قيمته وقيمة الاخر ان لو كان مالا متقوما او البيع بالحصة لا يجوز ابتداء لمعنى الجهالة كالوقال بعث منك هذا العبد بما يخصه من الالف اذ اقسم على قيمته وقيمة هذا العبد الاخرى وقال بعث منك هذين العبدين الا هذا بحصته من الالف فانه لا يجوز للجهالة كذا هاتين وهذا اذا لم يفصل الثمن وهو المراد من قوله بثن واحد * فان فصله بان قال بعثهما بالف كل واحد بثمان مائة فكذا الجواب عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما العقد جائز في العبد والذكية والخل بماسمى بمقابلته لان الفساد يقتصر على ما وجد فيه العلة المفسدة وعند تسمية الثمن لكل واحد منهما اعدمت العلة المفسدة في ما هو مال متقوم منهما لان احدهما منفصل عن الاخر في البيع ابتداء وبقاء فوجود المفسد في احدهما لا يؤثر في العقد على الاخر لان تأثيره في العقد على الاخر اما باعتبار التبعية واحدهما ليس يتبع للآخر او باعتبار انهما كشيء واحد وليس كذلك اذ كل واحد منهما منفصل عن الاخر في العقد الا ترى انهما لو كانا عبيدين وهلك احدهما قبل القبض بقي العقد في الآخر وانما يجعل قبول العقد في احدهما شرط لقبول العقد في الآخر اذا صح الايجاب فيهما لا يكون المشتري ملحقا بالضرر بالبائع في قبول العقد في احدهما دون الآخر وذلك لعدم اذالم يصح الايجاب في احدهما وصار هذا كذا اذا اشترى عبدا ومكاتب او مدبرا فالعقد يفسد في المدبر ويبقى صحيحا في العبد كذا هذا * وابو حنيفة رحمه الله يقول لماسجع بينهما في الايجاب فقد بشرط في قبول العقد في كل واحد منهما قبول العقد في الآخر بدليل ان المشتري لا يملك قبول العقد في احدهما دون الآخر واشترط قبول العقد في الحر في بيع العبد شرط فاسد والبيع يبطل بالشرط الفاسد * وقولهما ان هذا عند صحة الايجاب قلنا عند صحة الايجاب فيهما يكون هذا شرطا صحيحا ونحن انما ندعى ان الشرط الفاسد وذلك عند فساد الايجاب لان هذا الشرط باعتبار ارجع البائع بينهما في كلامه لا باعتبار وجود المحلية فيهما *

ونظير هذه الجملة
من الفروع ان البيع
اذا اضيف الى حر
وعبد بثن واحد
والى شئ وميت
وخر وخل

وقوله فهو باطل يوم ان العقد لا ينفذ في القن اصلا حتى لا يثبت الملك فيه بالقبض كافي الحر
والمدكور في الاسرار وبسوط الامام السرخسي وبسوط الامام خواهر زاده يشير الى انه
ينفذ فاسد الان كل واحد من الموضين مال الا ان احدهما مجهول والجهالة توجب الفساد دون
البطلان فكان المراد من الباطل الفاسد قوله (فصارت هذه الجملة) اي المسائل التي ذكرناها نظير
الاستثناء من حيث ان الحر والميت والميتة واخر لم يدخل في العقد اصلا وان العقد وزده على
العبد والذكية والخل ابتداء بالخصه كان المستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه وان الكلام صار تكلمنا
بالباقى بعد التيا * واما نظير النسخ فهو ما اذا باع عبيد فأت أحدهما قبل التسليم او استحق
او وجد أحدهما مدبرا او مكاتبا او باع جاريين فوجدت أحدهما مدبرا او ولد صح البيع في الباقي سواء
سمى لكل واحد منهما ثمنًا ولم يسم عندنا خلافا لفر رجه الله فيما اذا وجد مكاتبا او مدبرا او ام
ولد قال لان الايجاب فيهم فاسد لما ثبت لهم من حق العتق وقد جعل ذلك شرطا لقبول العتق في
القن منهما فيفسد العقد كله كما في مسألة الحر * وجه قولنا ان كل واحد منهما دخل في
العقد لان دخول الآدمي في العقد باعتبار الرق والتقوم وذلك موجود فيهما ثم استحق أحدهما
نفسه فكان بمنزلة مالهو استحقه غيره بان باع عبيد فاستحق أحدهما وهناك البيع جائز في
الآخر سواء سمي لكل واحد منهما ثمنًا او لم يسم * يوضحه ان البيع في المدبر ليس بفساد
على الاطلاق بدليل جواز بيع المدبر من نفسه وبدليل ان القاضى اذا قضى بجواز
بيع المدبر ينفذ قضاؤه * وكذا المكاتب فان بيعه من نفسه جائز ولو باعه من غيره
برضاه جاز في اوضح الروايتين * وكذا بيع ام الولد من نفسها جائز ولو قضى
القاضى بجواز بيع ام الولد تنفذ قضاؤه عند ابى حنيفة وابى يوسف رجهما الله * واذا
ثبت ان المحل قابل للبيع حتى نفذ قضاء القاضى فيه وقضاء القاضى في غير محله لا ينفذ عرفنا
انهم دخلوا في العقد ثم خرجوا بعد تناول الايجاب اياهم ضرورة عدم الحكم وهو ثبوت الملك
للمشتري صيانة لحق العتق عليهم فكان هذا بمنزلة النسخ لانهم خرجوا بعد الدخول * وبقى
العقد صحيحا في الآخر لان الجهالة بامر مارض اذا ثبت كانه معلوما وقت البيع وجهالة الثمن
بامر مارض لا يوجب الفساد كما اذا هلك احد العبدین قبل التسليم يبطل البيع في الهالك وبقى في
الحي بحصته من الثمن كذا ههنا (فان قيل) ما الفائدة في دخولهم ثم خروجهم
(قلنا) الفائدة تصحيح كلام الماقل مع رماية حقهم وانعقاد العقد في حق الآخر
قوله (ونظير دليل الخصوص مسألة خيار الشرط) اضافة الخيار الى الشرط
اضافة الشيء الى سببه كزكوة المسال وحج البيت اى الخيار الذى يثبت بسبب الشرط *
ويقال شرط الخيار ايضا وهو من قبيل اضافة الشيء الى سببه كمال الزكوة ووقت الصلاة
اى الشرط الذى يوجب الخيار ويثبت * واعلم ان شرط الخيار يمنع ثبوت الحكم ولا يمنع
السبب عن الانعقاد بخلاف سائر الشروط فانها تمنع السبب والحكم جميعا على ما يعرف من
بعد ان شاء الله تعالى * ثم انه يشبه دليل الخصوص لاجتماع شبه الاستثناء وشبه النسخ فيه

فهو باطل لان احدهما
لم يدخل تحت العقد
فبقى الآخر وحده
استثناء بحصته
وكذلك اذا قل بعت
منك هذين العبدین
بالف درهم الا هذا
بحصته من الف
فصارت هذه الجملة
نظير الاستثناء

كاجتماعهما في دليل الخصوص فن حيث انه يمنع الحكم عن الثبوت اصلا كان شبهها بالاستثناء
في الحكم ومن حيث انه لا يمنع السبب عن الانقضاء بل يرفعه بعد الثبوت بالفسخ كان نظيرا
للتاسخ في حق السبب فاذا اجتمع فيه الجهتان وجب العمل بهما في المسائل كما وجب العمل
بشبهى دليل الخصوص في العام قوله (اذا باع عهدين) هذه المسئلة على اربعة اوجه *
احدها ان لا يعين الذي فيه الخيار ولا يفصل الثمن بان قال بعت هذين العهدين بالف على اتي
بالخيار في احدهما ثلاثة ايام وفي هذا الوجه يفسد البيع اما لجهالة المبيع لانه اذا شرط
الخيار في احدهما بغير عينة لزم العقد في الآخر وهو مجهول والمالك لا يثبت في المجهول
ابتداء * واما لجهالة الثمن لان حكم العقد لو ثبت في الذي لا خيار فيه يثبت بحصته من الثمن
ابتداء لا يثبت انه في حق الحكم بمنزلة الاستثناء وهي مجهولة وجهالة الثمن يمنع صحة العقد
وصار كالموالات بعت هذين العهدين بالف الا احدهما بما يخصه من الالف اذا قسم على قيمتهما
وذلك باطل كذا هذا * والثاني ان يفصل الثمن ولا يعين الذي فيه الخيار بان قال بعتما
بالف كل واحد منهما بخمسمائة على اتي بالخيار في احدهما ثلاثة ايام وهو فاسد ايضا
لجهالة المبيع لان البيع يلزم فيما لا خيار فيه وهو مجهول لا يمكن الزام البيع فيه وصار كالموالات
قال بعت هذين العهدين بالف الا احدهما بخمسمائة * والثالث ان يعين الذي فيه الخيار
ولا يفصل الثمن بان قال بعتما بالف على اتي بالخيار في هذا بعينه ثلاثة ايام وحكمه الفساد
ايضا لجهالة الثمن لما ذكرنا في الوجه الاول وصار كانه قال بعتما بالف الا هذا بما يخصه
من الالف فيبقى ثمن الشاق مجهولا كذا ذكر في عامة الكتب وذكر القاضي الامام ابو
زيد رحمه الله في هذا الوجه انه يصح العقد في الذي ليس فيه خيار ولو فسخ في احدهما
تبقى في الآخر على الصحة لان العقد غيرهما منعقد اذا لايجاب تناولهما جميعا وهما محلان
لبيع والتسمية صححت جملة الا ان الخيار عارض العقد في الحكم فنع ثبوت الحكم في احدهما
فعمل الايجاب في الآخر ووجبت حصته من الثمن بعد ان صححت تسمية جملة الثمن فكانت
الجهالة عارضة فلا تمنع الجواز كافي القن والمدير * الا ان الشيخ الامام صاحب الكتاب
اجاب عنه في شرح التقويم فقال البيع فاسد في هذا الوجه ايضا لان الخيار وان دخل على
الحكم لكن العقد انما منعقد لحكمه وحكم العقد انعدم في الذي شرط فيه الخيار بنص قائم
وهو الخيار وذلك النص قائم من كل وجه فوجب اعدام الحكم من كل وجه فصار الايجاب
قاصرا عنه في حق الحكم من كل وجه لالضرورة اوجبت ذلك فجعل الايجاب كان
لم يكن في حق الحكم كافي بيع الحر جعل كان لم يكن لعدم المحلية فيبقى الايجاب في حق
الآخر بحصته من الثمن وذلك لا يجوز بخلاف المدير مع القن لان الايجاب تناولهما وانما
امتنع الحكم ضرورة صيانة حقه لابنص قائم منع ثبوت الحكم فيه ومثبت ضرورة لا يظهر
حكمه في غير موضع الضرورة فيبقى الايجاب متناولا له فيما وراء هذه الضرورة * وذكر
في لائحة اخرى الفرق بين المدير والقن وبين هذا الفصل بهذه العبارة وهي ان المدير داخل

واذا باع عهدين فأت
احدهما قبل التسليم
او استحق او وجد
مدبرا او مكاتباصح
المبيع في الباقي لان
الاخر دخل في البيع
وكذلك المدير
والمكاتب يدخلان
في البيع وانما
امتنع الحكم صيانة
لحقهما فصار الاخر
باقيا في العقد بحصته
فصار هذا من قسم
دليل التسخ ونظير
دليل الخصوص
مسئلة خيار الشرط
قال في الزادات في
رجل باع عهدين بالف
درهم على انه بالخيار
في احدهما ان البيع
لا يصح حتى يعين
الذي فيه الخيار ويسمى
ثمنه

في العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضي كاذكرنا ولكن يخرج بعدما دخل فيصير
الجهالة حادثة في الزمان الثاني فلا تمنع وفي مسئلتنا الجهالة في ابتداء العقد لان الحكم لم يثبت
في الذي فيه الخيار فيصير الثمن مجهولا من الاستدعاء فيمنع صحة * وكان القياس ان
لا تدخل في العقد اصلا لان الشرط يمنع السبب الا ان القياس ترك لما عرفنا بالاصل ان
المانع فيما نحن فيه مقترن بالعقد لفظا ومعنى فآثر الفساد في بيع القن مع المدبر المانع مقترن
بالعقد معنى لا لفظا فلم يؤثر الفساد * والى الوجه الثالث الذي بيناهما اشار الشيخ بقوله
فاما اذا اجل اثنان ولم يعين الذي فيه الخيار او عين احدهما بعنى الثمن او المبيع ولم يعين
الاخر * والوجه الرابع ان يعين الذي فيه الخيار ويفصل اثنان بان قال بعت منك هذين
العبدين بالف درهم كل واحد بخمس مائة على اني بالخيار ثلاثة ايام في هذا بعينه وبصح
العقد في هذا الوجه ويلزم في الذي لا خيار فيه بما سمي من الثمن لزوال الجهالة بالكلية *
ثم في الفصول الثلاثة عملنا بشبه الاستثناء فلم نجوز البيع عند عدم التعيين واعلام الحصة
كاذكرنا في الفصل الرابع عملنا بشبه النسخ فجوزنا البيع ولم نجعل قبول العقد في الذي جعل فيه
الخيار شرطا فاسدا في الذي لم العقد فيه كما جعلناه في بيع الحرو والعبد عند تفصيل الثمن على قول ابي
حنيفة رحمه الله لاننا جماعناه هناك شرطا فاسدا لان الحرو وما شاكله من الميتة والحمر لم يدخل
في العقد اصلا لعدم الحلية فلم يكن اشتراط القبول فيه من مقتضيات العقد لانه اشتراط قبول
غير المبيع للانقضاء في المبيع فكان شرطا فاسدا فاما الذي شرط فيه الخيار فدخل تحت العقد
لان الشرط لم يؤثر في السبب فلا يمنع من الانقضاء في حقه فكان اشتراط القبول فيه اشتراطه
في المبيع لافي غير المبيع فكان شرطا صحيحا فاسدا فلا يمنع صحة العقد (فان قيل) فهلا
علمتم بالشبهين جميعا في كل مسألة كما فعلتم في دليل الخصوص والعمل بشبه النسخ وجب
جواز البيع وان لم يكن من فيه الخيار معلوما والثمن مفصلا (قلنا) لان العمل بهما لا يمكن
في بعض الوجوه بخلاف دليل الخصوص * اما في الوجهين الاولين فلان العمل بهما يؤدي
الى سقوط شرط الخيار ولزوم العقد في العبدان لان دليل النسخ اذا كان مجهولا سقط بنفسه
واذا سقط شرط الخيار ههنا لكونه مجهولا ولم يلزم العقد في العبدان كما لو لم يوجد الخيار اصلا
وهذا خلاف مقصود المتعاقدين فلا يجوز * ولاننا عملنا بهما فالجواب لا يختلف ايضا لان
شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في العبدان ولم يكن منعقدا فلا
يعقده بالشك * وكذا الجواب في الوجه الثالث ايضا لان العمل بشبه النسخ فيه يوجب لزوم
العقد في الذي لا خيار فيه وكون الجهالة في الثمن طارئة غير مانعة كما اختاره القاضي الامام
رحمه الله وشبه الاستثناء يوجب الفساد فلا يثبت الجواز بالشك ايضا * واما الوجه الرابع
فشبه الاستثناء يوجب الجواز ايضا لانه استثناء معلوم كما ان شبه النسخ يوجب ذلك فكان في
القول بالجواز فيه عمل بالشبهين ايضا * ثم حاصل ما ذكر في الكتاب انه شبهه او لا خيار الشرط

فاما اذا اجل القن
ولم يعين الذي فيه
الخيار او عين احدهما
ولم يعين الاخر لم
يجز البيع لان الخيار
لا يمنع الدخول في
الايجاب ويمنع
الدخول في الحكم
فصار في السبب نظير
دليل النسخ وفي
الحكم نظير الاستثناء

بدليل الخصوص ثم ذكر على سبيل الاستئناف مسألة الزيادة مع اوجهها الاربعة توضيحاً ثم اقام
الدليل على مجموع ما ذكر فينوجه التشبيه بذكر تحقق الشبهين في خيار الشرط ثم بينى
الاجوه الاربعة على الشبهين بقوله فقيل لا بد من كذا بيان تفرع الاجوه الثلاثة على شبه
الاستثناء وقوله واذا وجد التمين في آخر الباب بيان تفرع الوجه الرابع على شبه
النسخ قوله (فقيل لا بد) من كذا بمنزلة الحر والعبد تقديره لا بد من
اعلام الثمن والمبيع للجواز فاذا لم يوجد اعلام الثمن والمبيع او لم يوجد
واحد منهما لم يحز البيع كما لا يحوز بيع الحر والعبد الذى هو
من اشباه الاستثناء عند عدم الاعلام بالاتفاق فيكون
الحاق الاجوه الثلاثة بالحر والعبد في عدم الجواز
فيناسب الدليل المدلول * وتقديره فقيل
لا بد من الاعلام للجواز كما لا بد منه
لجواز بيع الحر والعبد عندهما
فاذا لم يوجد الاعلام
لم يثبت الجواز
والله اعلم

فقيل لا بد من اعلام
الثمن والمبيع لجواز
البيع بمنزلة الحر
والعبد واذا وجد
التمين واعلام
الحصة صح البيع
ولم يعتبر الذى
شرط فيه الخيار
شرطاً فاسداً فى الآخر
بخلاف الحر والعبد
وما شاكل ذلك فى
قول ابي حنيفة رحمه
الله انه يعتبر شرطاً
فاًسداً فى الآخر
لا محالة فيفسد به
البيع والله اعلم

فهرست الجلد الاول من كشف الزدوى من المطالب النفيسة

صفحة	موضوع	صفحة	موضوع
٧	بيان الاختلافات في تعريف العلم	٤٣	الجلد قيمان ما ليس له ظهور اصلا كالصلوة
٨	بيان كون الفقه الاكبر من مؤلفات امامنا الاعظم ربه الله وبيان بعض عباراته	٤٣	والزكاة والربا وما له ظهور من وجه كالشرك
٩	بيان توغل الامام الاعظم بلم الكلام ثم تركه اياه وتوغله بلم الفقه	٤٥	تعريف المذول
١١	بيان نزاع الامام الاعظم من جهة بن صفوان رئيس الجهرية	٤٥	بيان الفرق بين التفسير والتأويل
١٣	بيان معنى الفقه والحكمة	٤٦	بيان المراد من قول ابي حنيفة ربه الله كل مجتهد
١٤	بيان حال علمائنا وذهمهم	٤٦	معصية وقول النبي صلى الله عليه وسلم من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار تعريف الظاهر والنص
١٥	بيان معنى الرباني والافتاد ولفظ عليا وقصوى	٤٧	قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء منى وثلاث وربع ظاهر في الاطلاق نص في بيان العدد وقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا ظاهر التحليل والتحرير نص للفصل بين البيع والربا حكم الظاهر بثبوت ما انتظمه فينا عاما كان او خاصا وكذلك حكم النص عاما كان او خاصا
١٦	بيان اجتماع مالك بن انس مع ابي حنيفة ربه الله وبحث معه واقربه بانه افقه منه ومدح كتبه صدين ارتضا لبن شاة لا يثبت بينهما حرمة الرضا	٤٨	موجب الظاهر والنص على عند اصحاب الشافعي وقطبي عندنا
١٨	معنى التوفيق والتوكل والاناة والتوبة	٤٩	تعريف المفسر
١٩	اصول الشرع بثمة الكتاب والسنة والاجماع	٤٩	تعارض الظاهر والنص من الكتاب قوله تع احل لكم ما وراء ذلك مع قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء منى وثلاث وربع ومن السنة قوله عليه السلام لاصلوة لا بائحة الكتاب مع قوله عليه السلام من كان له امام فقرأه الامام له قراءة
٢٠	معنى الاستنباط	٥٠	تعريف المحكم
٢٠	بيان التعريف اللفظي والرسمي والحقيقي	٥٢	تعريف الملقى
٢١	تعريف الكتاب وهو القرآن المنزل على رسول الله المكتوب في المصاحف المنقول عن النبي آ	٥٢	تعريف المشكل
٢٣	الاختلاف في البسملة لها من القرآن ام لا	٥٣	تعريف المجمل
٢٣	القرآن عبارة عن النظم والمعنى جيما	٥٥	تعريف التشابه
٢٤	الاختلاف في جواز قراءة القرآن بالفارسية	٥٧	بيان الحكمة في ازالة الايات المتشابهات
٢٦	اقسام النظم والمعنى اربعة باعتبار معرفة احكام الشرع الاول في وجوه النظم صيغة قولية والثاني في وجوه البيان بذلك النظم والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجرياته في باب البيان والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني على حسب الوسخ تفصيل ذلك الاقسام الاربعة	٥٨	بيان الحروف المقطعات في اواخر السور
٣٠	اصل الشرع الكتاب والسنة	٥٩	الله تعالى مرقى لنفسه ولغيره وعلة الرؤية للوجود عندنا
٣٠	تعريف الخاص	٦٠	اثبات اليد والوجه لله تعالى حق معلوم باصله متشابه بوصفه وسبب تسمية المتزلة مطلة
٣٣	تعريف العام	٦١	تعريف الحقيقة
٣٥	الاختلاف في ان لفظ الشيء عام او مشترك	٦٢	تعريف المجاز
٣٧	تعريف المشترك وبيان ان المتصف بالسموم حقيقة هو اللفظ	٦٣	لا يفسر ولا يوجد الحقيقة الا بالسمع بخلاف المجاز
٣٩	الاختلاف خلاف الاصل	٦٥	تعريف الصريح والكناية
٤٠	يجوز عند الشافعي والباقلاني وجاعة من المتزلة ان يراد بالمشترك كل واحد من المعاني	٦٦	الفرق بين المجاز والكناية

مجله	مجله
١١٨ بيان ان البعد مجبور في اختياره	٦٧ الدال بالمبارة والاشارة
١١٩ الامر اذا ريد به الاباحة او التدب هل هو حقيقة او مجاز	٧٢ اقل مدة لحل ستة اشهر
١٢٢ الفرق بين العموم والتكرار	٧٣ الدال بالدلالة
١٢٣ الصحيح عندنا ان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا بشرط او مطلقا او مخصوصا بوصف	٧٣ ولد ابو بكر رضى الله عنه على تمام ستة اشهر وكذا الحسن والحسين رضى الله عنهما
١٢٣ لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر	٧٥ الدال بالانقضاء
١٢٩ الفرق بين لام الجنس الداخلة على المفرد وبينها الداخلة على الجمع	٧٦ عموم المقتضى جائز عند الشافعي لا عندنا
١٣٣ بيان صفة حكم الامر وهو الاداء والقضاء	٧٨ الفرق بين المحذوف والمختصر
١٣٣ الاداء ثلاثة اقسام وكذا القضاء	٧٩ حكم الخاص افادة مدلوله قطعيا وقينا
١٣٨ الاختلاف في ان القضاء هل يجب بنص مقصود او بسبب يوجب الاداء	٨٠ معنى القرء وعندنا وعند الشافعي
١٤٩ القضاء اما بمثل معقول او بمثل غير معقول	٨٠ بعض مما يتعلق بتعديل الاركان
١٥٠ النيابة والبدل عن المحج	٨٢ بعض ما يتعلق باصول الطواف
١٥٥ ما يتعلق باسقاط الصلوة	٨٣ آية مسح الرأس بمثل
١٦٧ القضاء بمثل معقول نوعان	٨٣ من ترك تعديل الاركان يلزمه سجدة السهو
١٧٦ القضاء بمثل غير معقول	٨٣ هل يلزم النية في الضوء والفعل ام لا
١٨٠ مما يقوم بالمال بضع المرأة تمطيا لظفره	٨٣ اختلاف العلماء في وجوب الولاية والترتيب في الوضوء
١٨٠ لا يلزم الشهادة بالطلاق قبل الدخول	٨٤ الادلة السمعية اربعة اقسام قطعي الثبوت والدلالة وقطعي الثبوت غلبي الدلالة وغلبي الثبوت قطعي الدلالة وغلبي الثبوت والدلالة
١٨٠ سبب لزوم نصف المهر بالطلاق قبل الدخول	٨٤ انما الاعمال بالنيات غلبي الثبوت والدلالة حديث العيصية
١٨١ القضاء الذي في حكم الاداء	٨٦ اشتراط الوطئ للتحليل
١٨٢ ومن حكم الشريعة في باب الامر ان المأمور بوصف بالحسن	٨٨ حديث لمن الله المحلل والمحلل له وجواز لمن النبي عليه السلام
١٨٣ الحسن من موجبات الاسراء من مدلولاته	٨٩ الطلاق مرتان خاص
١٨٤ المأمور نوعان حسن لغني في نفسه وحسن لغني في غيره والاول ثلاثة اشرب	٩١ اول الخلع في الاسلام
١٨٥ تفصيل الايمان	٩٥ والمارق والسارقة خاص
١٨٧ الزكاة والصوم والمج حسن لغني في غيره	١٠١ تعريف الامر
١٨٧ لو صلى الكافر منفردا لا يحكم بانلامه	١٠٦ بيان لفظ الامر وجهه
١٨٩ بيان سبب جواز التيمم في صلوة العيد والمنجزة مع وجود الماء	١٠٧ بيان معان الامر
١٨٩ بيان حسن الوضوء والسوا الى الجمعة والجماعة وصلوة المنجزة	١١٠ معنى لفظ سائر
	١١٠ ما يتعلق بخطاب كن فيكون
	١١٢ وجود الموجودات بخطاب كن او بكلامه الاذلي
	١١٥ الفرق بين الامر التكويني والتكليفي
	١١٦ استعمال لفظ المخالف بالوعن

صفحة	موضوع	صفحة	موضوع
٢٦٤	سفر المعية ليس سببا لرخصة	١٩١	القدرة التي يتكفل بها العبد من اداء ما
٢٦٨	الميتة وجلدها ليس مال متقوم	لزمه شرط لوجوب الاداء لا لنفس	الوجوب
٢٧١	بيان الحكمة في فرضية الصوم وسبب	١٩١	بيان الاختلافات في جواز التكليف بما لا
	فرضية الصوم في النهار	يطاق	
٢٧٥	سبب حرمة صوم العبد	١٩٨	بعض ما يتعلق بصلوة الجمعة
٢٧٧	سبب كراهة الصلوة وقت الطلوع والغروب	٢٠١	القدرة الميسرة والممكنة
٢٨٢	التكاح بغير شهود منهى	٢٠٢	الزكاة تسقط بهلاك النصاب
٢٨٣	تكاح المحارم	٢١١	صدقة الفطر لا تسقط بهلاك الرأس
٢٩١	باب معرفت احكام الصوم	وذهاب النفي	
٢٩١	العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله قطعا	٢١٢	العبادات نوعان مطلقة وموقته والموقته
	وقينا	انواع	
٢٩١	العام اذا كان متأخرا يجوز ليختم المص به	٢١٣	الوقت ظرف للتؤدى وشرط للاداء وسبب
	كما في حديث العرينين	لوجوب	
٢٩٤	تخصيص العام بخبر الواحد او القياس	٢١٦	سبب مقارنة الاستطاعة للفعل
	بجائز ام لا	٢١٩	الواجب الموسع
٢٩٤	بيان ان القاضي الشهيد اثنان	٢٢١	وجوب الاداء منفصل عن نفس الوجوب
٢٩٦	هل يجوز اكل متروك التسمية	عندنا كما في النائم	
٢٩٨	موجب العام عند الشافعي على كالمقياس وخبر	٢٢٢	بعض ما يتعلق بالصوم والصلوة والحج
	الواحد ولهذا جوز تخصيص العام	٢٢٦	ما وجب ناقصا يؤدي ناقصا
	لها	٢٢٧	الزعة شغل كل الوقت بالعبادة
		٢٣٠	وقت الصوم ميار
٢٩٩	بيان مذاهب الواقعية في العام	٢٣٤	النية ليست بشرط في صوم رمضان عند
٣٠٤	موجب العام قطعي ام لايه اختلاف	زفر	
٣٠٦	العام بعد التخصيص هل يبقى حجة	٢٣٦	معنى العبادة والقرض
٣٠٦	بيان معنى التخصيص	٢٤١	بيان علة افضلية النية من الليل في صوم
٣٠٧	التخصيص يقع في الخبر والامر والنهي	القرض	
٣٠٨	بعض ما يتعلق بالربا	٢٤٣	اداء العبادة في وقتها مع نقصان اولى من
٣٠٨	ومن الاحتجاج بالعام الذي خص منه البعض	القضاء كاداء العصر وقت الاجرار اولى من	
	احتجاج فاطمة على ابي بكر رضي الله عنهما في ميراثها	قضائه بعد المغرب	
	من ابها بموم قوله تعالى يوصيكم الله في	٢٤٧	بيان الوقت الذي جعل ميارا لاسباب
	اولادكم واحتجاج على رضي الله عنه بموم	٢٤٨	وقت حج الاسلام مشكل بين التسوية
	قوله تعالى او ما ملكت ايمانهم على جواز الجمع	والتضيقة	
	بين الاثنين بملك البين مع انهما غصصان	٢٥٤	الامر المطلق عن الوقت على التراخي خلافا
٣١٤	دخول الشيء في المقد بصفة المالية	للكرخي	
	والتقوم	٢٥٥	ألقن عن اماره دليل من دلائل الشرع
٣١٤	بيع المكاتب وام الولد جائز ام لا	كالاتهاد يجوز بناء الحكم عليه	
٣١٥	خيار الشرط	٢٥٦	باب النهي
	تمت فهرست الجلد الاول	٢٦١	حرمة المصاهرة تثبت بالزنا
		٢٦٣	سبب عدم لزوم الطلاق في الحيض او في
			طهر بجماعه

طبعتم بمطابع

الفاروق الجديدة للطباعة والنشر

خلف ٦٠ شارع راتب باشا حدائق شبرا

ت: ٦٤٧٥٢٦ - ٢٠٥٥٦٨٨ القاهرة

كشف الاستدراك
عن أصول فخر الإسلام البردوي

□ حقوق الطبع محفوظة للناشر □

○ الطبعة الثانية ○

١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م

الناشر

الفاروق الحديثة للطباعة والنشر

خلف ٦٠ ش راتب باشا حدائق شبرا - القاهرة هاتف : ٦٤٧٥٢٦ - ٢٠٥٥٦٨٨

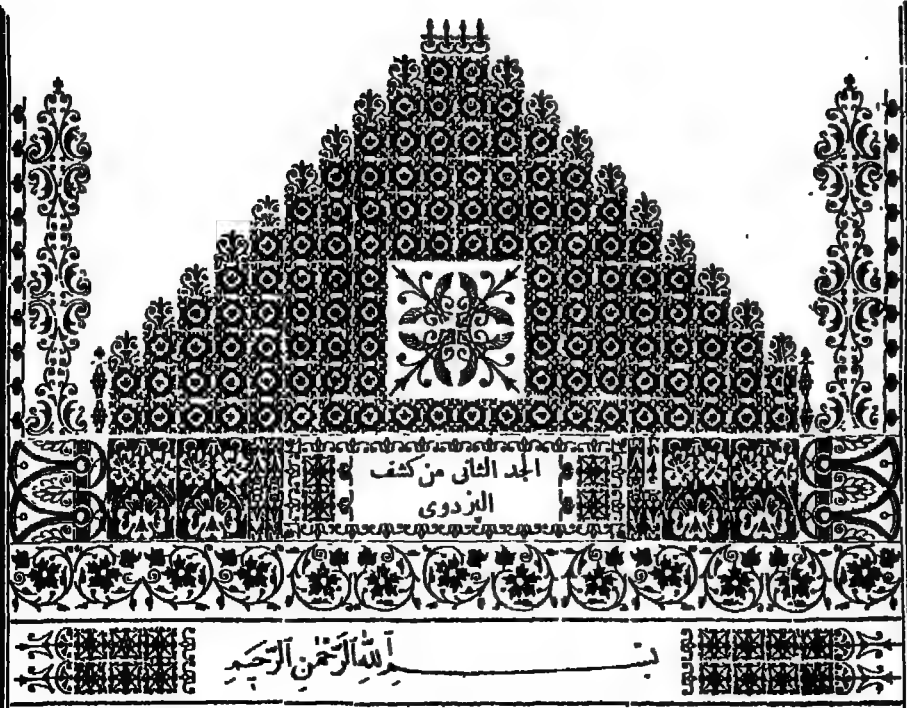
كشف الاستدراك عن أصول فخر الإسلام البزدوي

تأليف
الإمام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري
المتوفى سنة ٧٢٠هـ

المجلد الثاني

دار الفاروق للطباعة والنشر

مطبع ٦٠ ش راتب باشا حدائق شبرا
القاهرة ٢٠٥٦٨٨ - ٦٤٧٥٢٦



باب الفاظ العموم
الفاظ العموم قسمان
عام بصيغته ومعناه
وعام بمعناه دون
صيغته اما العام
بصيغته ومعناه فهو
صيغة كل جمع مثل
الرجال والنساء
والسليين والمسلات
والمشركين والمشرقات
وما اشبه ذلك

باب الفاظ العموم
قدم في اول الكتاب ان العام ما ينظم جمعا من المعينات لفظا ومعنى ولما كان الانتظام بطريقتين
كانت الالفاظ الدالة على العموم قسمين ضرورة قسم يدل عليه بمعناه دون صيغته وقسم يدل
عليه بصيغته ومعناه والمراد ان يكون هذا اللفظ موضوعا لمطلق الجمع من غير تعرض لعدد
معلوم بل يتناول الثلاثة فصاعدا وله صيغة ثنية وفرد من لفظه كرجال او من غير لفظه
كنساء ولهذا جمعها الشيخ في ايراد النظائر ثم الجمع على قسمين جمع قلة وهو ما يدل على
العشرة فما دونها الى الثلاثة وما تلتها افعال وافعل وافعله وفعلة كاثواب وافلس واجربة وغلة
وقيل جمع السلامة بالواو والنون والالف والتاء لتقليل ايضا وقال بعض الاصوليين هو
بعيد لاسيما فيما ليس فيه جمع مبنى لتكثير وجمع كثرة وهو ما سواها من الجوع * ثم
عامة الاصوليين على ان جمع القلة اذا كان منكرا ليس بعام لكونه ظاهرا في العشرة فما
دونها وانما اختلفوا في جمع الكثرة اذا كان منكرا فكان الشيخ رحمه الله بقوله فهو صيغة
كل جمع رد قول العامة واختار ان الكل عام سواء كان جمع قلة او كثرة الا انه ان ثبت في
الفقه جمع القلة يكون العموم في موضوعه وهو الثلاثة فصاعدا الى العشرة وفي غيره يكون
العموم من الثلاثة الى ان يشمل الكل اذ ليس من شرط العموم عند المصنف الاستغراق على
ما عرف قوله (مثل الرجال والنساء) الام في هذه النظائر لتحسين الكلام كما في
قوله * ولقد اصر على التمسك بسبتي * وازاد منها الجوع المذكورة لا امرقة باللام والاضافة فان

(الكلام)

الكلام في الجمع المرفى يأتي بعده ولهذا ذكرت هذه النظائر في التكوين والميزان واصول الفقه
لاي اليسر بلفظ التنكير قليل كقولنا رجال ونساء ومسلمون ومسلات قوله (اما صيغته
فوضوعة للجمع) اى صيغة هذا العام الذى نحن بصدده فوضوعة للجمع لان واضع اللغة
ما وضع هذا الالفاظ اعنى الفاذا الجموع الا لاعداد مجتمعة لا ترى انه يقال لواحد رجل وللاثنين
رجلان ولثلاثة والالف رجال * واما معناه فلا اشكال فيه لانه يدل على اعداد مجتمعة *
قال شمس الائمة وهو عام بمعناه لانه شامل لكل ما تناوله عند الاطلاق قوله (وذلك
شامل) اى العام بصيغته ومعناه شامل للجمع ما ينطلق عليه هذا الاسم عند الاطلاق ان امكن
العمل به والافينطلق على الثلاثة لان الثلاثة اقل ما ينطلق هذا اللفظ عليه فصار اولى من
غيره بعد انشاء الكل لانه ثابت بيقين وفيما زاد عليه شك واحتمال * وحاصله ان الجمع المنكر
عام عندنا اى متناول لكل عند عدم المانع وعند وجوده محمول على اخص الخصوص وعند
بعض من شرط الاستغراق في العموم ليس بعام بل يحمل على اخص الخصوص وان امكن
العمل بالعموم لان زجالا في الجموع كرجل في الوجدان فكما ان رجلا حقيقة في كل فرد على
سبيل البدل كذلك رجال حقيقة لكل جمع على البدل ولهذا يصح نعتها بى عدد شاء فيكون
حقيقة في القدر المشترك بين الجموع وهو مطلق الجمعية * ولنا ان اطلاقه يصح على الكل
بطريق الحقيقة وعلى مادونه ايضا باعتبار معنى الجمعية والجل على مادونه ادخاله في جنس
الاجال اذ ليس من اقسام الجموع ما يمكن حمله عليه لاستواء الكل في معنى الجمعية فلم يبق الا
ان يحصل على الثلاثة للتيقن او على الكل والكافة موضوعة للشمول والعموم فيكون
حلهما على الكل اقرب الى تحقيق العموم واعم فائدة فكان اولى قوله (ولهذا قلنا) اى
ولانه ينطلق على الاقل وهو الثلاثة عند تدبر العمل بالكل قلنا اذا قال ان اشترت عبدا
فكذا انه يقع على الثلاثة فصاعدا لما قلنا * ولا يقال ان قوله لما قلنا وقع مكررا من حيث
المعنى لان قوله ولهذا قلنا تعليل لهذا الحكم المذكور فلا يصح تعليله بعد ذلك * لان
مثل هذا في كلام المتقدمين كثير وقد ذكرنا ان اهتمامهم كان في تصحيح المقاصد وهى المعاني
فلذلك لم تعمقوا في الالفاظ قوله (والكلمة) اى هذه الكلمة التى ذكرناها وهى صيغة
الجمع * عامة اى شاملة لكل قسم من اقسام الجموع الذى يتناول هذه الكلمة اياه وانما ذكر
هذا ليشير به الى انه كما يتناول الكل والثلاثة يتناول ما بينهما ايضا بخلاف اسم الجنس فانه
يتناول الاعلى والادنى ولا يتناول ما بينهما * والفرق ان اسم الجنس انما يتناول باعتبار معنى
الفردية لانه اسم فرد وهو موجود فى الادنى والاعلى تحقيقا وتقديرادون ما بينهما وهذا اللفظ
انما يتناول باعتبار معنى الجمعية وهو موجود فى الاعلى والادنى وفيما بينهما من اقسام الجموع *
قال صدر الاسلام ابو اليسر اذا حلف لا يزوج نساء فتزوج ثنتين لا يحث في يمينه ولو تزوج
ثلاثا يحث لان الثلاثة متيقن فينصرف اليمين اليه ولو نوى اكثر من الثلاث صححت نيته حتى
لو تزوج ثلاثا لا يحث في يمينه لان هذه اللفظة يتناول ما زاد على الثلاث كما يتناول الثلاث الا

اما صيغته فوضوعة
للجمع واما معناه
فكذلك وذلك
شامل لكل ما ينطلق
عليه وادنى الجمع
ثلاثة ذكر ذلك
محمد صريحاً في كتاب
السيرة في الافعال وفي
غيرها فصار هذا
الاسم ما ما متناولا
جميع ما ينطلق عليه
غير ان الثلاثة اقل
ما يتناولها فصار اولى
ولهذا قلنا في رجل
قال ان اشترت عبدا
فهو كذا وان تزوجت
نساء ان ذلك يقع على
الثلاثة فصاعدا لما
قلنا والكلمة عامة
لكل قسم يتناولها
وقد بصير هذا النوع
مجازا عن الجنس اذا
دخله لام المعرفة

لان لام المعرفة لهده ولا عهد في اقسام الجموع فجعل للجنس يستقيم تعريفه ﴿ ٤ ﴾ وفيه معنى الجمع ايضا لان كل جلس

ان مطلقه كان ينصرف الى الثلاث لانه اقل فاذا نوى الاكثر فقد نوى محتمل كلامه فصحت نيته (قوله لان لام المعرفة لهده) اي لام التعريف للمهود مثل ان يقول الرجل رأيت رجلا ثم كلمت الرجل اي ذلك الرجل بعينه * ولا عهد اي لام مهود في اقسام الجموع ليكن تعريفه باللام حتى لو كان مهود يتمكن صرفه اليه بصرف اليه يمكن قال لا خراكتك تريدان تزوج هذه النسوة الاربع فقال والله لا تزوج النساء ينصرف كلامه اليهن خاصة كذا ذكر صدر الاسلام * فجعل اي هذا الاسم للجنس ليكن تعريفه باللام اذا الجنس مهود في الذهن * وقية معنى الجمع اي في جعله للجنس رعاية معنى الجمع ايضا لان الجنس يتضمن الجمع اما في الخارج او في الوهم اذ هو من الكل والكل ما لا يمنع مفهومه عن الشر كقوله ذلك جعلوا الشمس جنسا والقمر كذلك وجعوهما على شمس واقاروا اذا كان كذلك كان في جعله جنسا على بالوصفين اي بالمتين وهما الجمعية والتعريف * ولو حل هذا اللفظ على حقيقة بعد دخول اللام فيه * لبطل حكم اللام وهو التعريف اصلا بالكلية لما ذكر * فصار الجنس اي حله على الجنس وجعله مجازا فيه اولى من ابقائه على حقيقة * ان ذلك اي قوله النساء والعبيد يقع على الواحد فصاعدا حتى اذا اشترى عبدا واحدا او تزوج امرأة واحدة حث ولا يتوقف الحث على شراء ثلاثة من العبيد او تزوج ثلاث من النساء كاتوقف فيما اذا كان منكرا * ومعنى قوله فصاعدا انه يحث بشراء عبيدين وثلاثة واربعة والف ايضا كالحث في المنكر بشراء اربعة وخسة وعشرة والف ايضا لكنه اذا نوى شراء عبيدين او اكثر حتى لا يحث بما دون ذلك لا يعمل نيته بخلاف المسئلة الاولى فانه يصح فيها ان يوافق الثلاثة كما بينا قوله (واسم الجنس يقع على الواحد) جواب عن سؤال وهو ان يقال لما صار عبارة عن الجنس وكان اللام لتعريفه ينبغي ان لا يحث بالمرأة الواحدة ولا بالعبد الواحد لانهما ليسا بمنسبين تامين لان الجنس التام كل نساء العالم وكل عبيد الدنيا * فاجاب وقال الواحد يصلح جنسا كاملا كالكل لان افراد الجنس لو عدت ولم تبق الا هذه الواحدة كانت كلا وكان الاسم لها حقيقة الاترى ان حواء كانت جنسا كاملا وادم عليه السلام كان جنسا كاملا وكان اسم الانس له حقيقة وانما بقي الكمال بانضمام امثالها اليها لان نقصان في نفسها ثبت ان البعض من الجنس صالح في ذاته لهذا الاسم حقيقة وانما صار بعضها بحاجة امثاله لانقصان في نفسه واذا كان كذلك سارى البعض الكل في الدخول تحت الاسم فيتأدى به حكم الكل الابدليل يرجح حقيقة الكل على الادنى كذا في شرح التوقيم قوله (فصار الواحد للجنس مثل الثلاثة للجمع) لما ذكر من الدليل الا ان بينهما فرقا وهو ان اسم الجمع انما يقع على الثلاثة اذا تعذر العمل بالكل وعند عدم التعذر يقع على الكل فاما اسم الجنس فيقع على الواحد وان لم تعذر العمل بالكل وانما ينصرف الى الكل بدليل لان اسم الجنس اسم فرد والواحد فرد حقيقة وحكما والكل فرد حكما فكان الاول اولى بالاعتبار واسم الجمع موضوع لعنى الجمعية والكل في هذا المعنى اكل من الثلاثة فكان اولى وقد بينا لام التعريف في باب موجب

وكان كن حلف لا يشرب الماء انه يقع على القليل على احتمال الكل * واما العام بمعناه دون صيغته فانواع (الامر)

يتضمن الجمع فكان فيه عمل بالوصفين ولو عمل على حقيقته بطل حكم اللام اصلا فصار الجنس اولى قال الله تعالى لا يحل لك النساء من بعلم وقال اصحابنا فيمن قال ان تزوجت النساء او اشتريت العبيد فامرأته طالق ان ذلك يقع على الواحد فصاعدا لما قلنا انه صار عبارة عن الجنس فيسقط حقيقة الجمع واسم الجنس يقع على الواحد على انه كل الجنس الاترى انه لو لا غيره لكان كلا فان آدم صلوات الله عليه كان كل الجنس للرجال وحواء رضى الله عنها وحدها كانت كل الجنس للنساء فلا يسقط هذه الحقيقة بالمزاحة فصار الواحد للجنس مثل الثلاثة للجمع فكما كان اسم الجمع واقعا على الثلاثة فصاعدا كان اسم الجنس واقعا على الواحد فصاعدا

منها ما هو فرد وضع
للجمع مثل الرهط
والقوم ونحو ذلك
مثل الطائفة والجماعة
فصيغة رهن وقوم
مثل زيد وعمر
ومعناها الجمع ولما
كان فردا بصيغته
جمعا معناه كان اسما
لثلاثة فصاعدا الا
الطائفة فلها اسم
الواحد فصاعدا
كذلك قال ابن عباس
رضي الله عنه في
قول الله تعالى فلولوا
نفر من كل فرقة منهم
طائفة لانه جمع على
الواحد فصاعدا
لانه نعمت فرقة صار
جنسا بعلامة الجماعة
ومن ذلك كلمة
من وهي بمنزلة
الخصوص والعموم

الامر في معنى العموم والتكرار وسنينه بعد ايضا ان شاء الله تعالى قوله (ما هو فرد وضع للجمع) اي لفظه فرد من حيث انه يثنى ويجمع فيقال برهط ورهطان وارهط وارهاط وقوم وقومان واقوام ولكنه وضع للجمع مثل الاول * والرهط اسم لمادون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة كذا في الصحاح * والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة لانهم القوام على النساء قال زهير (شعر) وما ادري ولست اخال ادري * اقوم آل حصن ام نساء * وهو في الاصل جمع قائم كصائم وصوم وزائر وزور * او هو تسمية بالمصدر كذا في المطالع وغيره فبالنظر الى الاصل كان من القسم الاول وبالنظر الى الاستعمال وجعه على اقوام كان من هذا القبيل * وجمع الشيخ بين جمع القلة وهو الرهط وبين جمع الكثرة وهو القوم كما جمع في القسم الاول قوله (مثل الطائفة والجماعة) انما اوردهما بمدا ما ذكر نظائر هذا القسم دفعا لوهم من توهم انهما عامان صيغة ومعنى اذ التاء علامة الجمع كالواو في مسلمون فين انهما من هذا القسم لان الاول لان كل واحد منهما يثنى ويجمع يقال طائفة وطائفتان وطوائف وجماعة وجماعتان وجماعات * كان اسما لثلاثة فصاعدا مثل العام صيغة ومعنى قوله (الا الطائفة) اتفقوا ان الطائفة هي الفرقة اليسيرة * ثم قال الحسن هي اسم للعشرة * وقال الزهري لثلاثة * وقال عطية لاثنتين * وقال ابن عباس ومحمد بن كعب هي اسم للواحد وهو قول اكثر اهل العلم لانه لبعض الشيء يقال طائفة من الليل وطائفة من المال وطائفة من الناس واقل الابعاض في الاناس واحد * ولانها نعت من طاف يطوف واقل من يطوف واحدا لانها صارت للجنس بعلامة الجماعة وهي التاء فانها علامة التانيث وانما تدخل في الاسم للتانيث اول شبه التانيث والمراد بشبه التانيث ان يكون فرعا لغيره وانما تدخل التاء في الطائفة للتانيث بلا شبهة فيكون داخلية لشبه التانيث وهو معنى الجمعية اذا جمع فرع على الواحد كما دخلت في نحو عصبة وزمرة واذا صارت جنسا بعلامة الجماعة كانت بمنزلة اسم الجنس الداخل عليه لام التعريف فيتناول الواحد فصاعدا * او يقال ولما كانت نعت فرد في اصلها وانضمت اليها علامة الجماعة يراعى فيها المعنيان كما يراعى في صيغة الجمع اذا اتصل به دليل الفردية كما قلنا في قوله لا تزوج النساء * وذكر في الكشف الطائفة الفرقة التي يمكن ان يكون حلقها ثلاثة او اربعة * هي صفة غالبية كانها الجماعة الحامة حول الشيء وعن ابن عباس في تفسيرها اربعة الى اربعين رجلا * وفي الصحاح الطائفة من الشيء قطعة منه وقوله تعالى * وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين * قال ابن عباس الواحد فافوقه قوله (ومن ذلك) اي ومن العام بمعنى دون صيغته كلمة من * وهي مختصة باولي العقود وتستعمل في الواحد والاثنتين والجمع والمذكر والمؤنث حتى لو قال ومن دخل من مالي الدار فهو حري يتناول العبد والاماء * ولفظها مذكره وحده ويحمل على اللفظ كثيرا وقد يحمل على المعنى ايضا وهي تستعمل في الاستفهام والشرط والخبر * واتم في الاولين لاحالة تقول في الاستفهام من في هذه الدار او في

قال الله تعالى ومنهم

من يستمعون اليك
ومنهم من ينظر اليك
واصلها العموم قال
رسول الله صلى الله
عليه وسلم من دخل
دار ابى سفيان فهو
آمن وقال اصحابنا
رحمهم الله فبين قال
لعبده من شاء من
عبيدى العتق فهو
حر فشاؤا جميعا
عتقوا فاما اذا قال من
شئت من عبيدى
عتقه فاعتقه فقال
ابو يوسف ومحمد
رحمهما الله للأمر
ان يعتقهم جميعا لان
كلمة من عامة وكلمة من
لتمييز عبيده من غيرهم
مثل قوله تعالى
فاجتنبوا الرجس
من الاوثان وقال
ابو حنيفة رضى الله
عنه بعنقهم الا واحدا
منهم لان المولى جمع
بين كلمة العموم
والتبويض فصار
الأمر متناولا بعضا
عاما واذا قصر عن
الكل بواحد كان
عملا بهما وهذا حقيقة

هذه القرية فقال زيد وبكر وخالد وبعد من فيها الى ان يؤتى على اخرهم ويقول في الشرط
من زارنى فله درهم فكل من زاره استحق العطاء * واما في الخبر فقد تكون عامة وقد تكون
خاصة قال الله تعالى ومن الشياطين من يغوصون له ويقول زارنى من اشتقت اليه وزرت
من اكرمنى وتريدوا احدا بعينه وهو معنى قوله وهى تحتل العموم اى في الشرط والاستفهام
وبعض محال الخبر * والخصوص اى في بعض مواضع الخبر لكنها في الشرط والاستفهام
تم عموم الانفراد وفي الخبر تم عموم الاشتغال حتى لو قال من زارنى فاعطه درهما
يستحق ككل من زاره العطية ولو قال اعط من فى هذه الدار درهما استحق
الكل درهما وانما يتعمم عموم الانفراد في الشرط لان الحكم في الشرط يتعلق بكل واحد
من آحاد الجنس لان بالناس حاجة الى تعليق الحكم بكل واحد ولو قالوا ان فعل فلان فله
كذا وان فعل فلان فله كذا حتى احصوا الكل لطال الكلام ولو قعوا في الحرج وربما
لا يمكنهم ذلك فاقم كلمة من مقام ذلك فيتناول كل واحد منهم بانفراده * وكذلك في الاستفهام
اذا قيل ازيد في الدار ام عروام محمد ام اجد يطول الامر فاقم كلمة من مقام ذلك فتم عموم
الانفراد قوله (قال الله تعالى ومنهم من يستمعون اليك) نظير العموم وقوله عز اسمه * ومنهم
من ينظر اليك * نظير الخصوص وهو بظاهره يصلح نظيرا للخصوص لافراد صلته وهى
ينظر الان اهل التفسير قالوا المراد منه العموم ايضا كافي الاول لكن افرد صلته في الثانى
وجمع في الاول نظرا الى اللفظ والمعنى كافي قوله تعالى * بلى من اسلم وجهه لله وهو محسن فله
اجره عند ربى ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون * وقالوا معناهما ومنهم ناس يستمعون اليك
اذا قرأت القرآن وعلت الشرائع ولكن لا يعون ولا يعقلون ومنهم ناس ينظرون اليك ويعانون
ادلة الصدق واعلام النبوة ولكنهم لا يصدقون قوله (واصلها العموم) اى تستعمل
في العموم اكثر مما يستعمل في الخصوص لان موضوعها الاصلى العموم وقوله (من شئت
من عبيدى) اذا قال من شئت من عبيدى عتقه فاعتقه قال ابو حنيفة رحمه الله له ان
يعتقهم الا واحدا منهم فان اعتقهم واحدا بعد واحد عتقوا الا اخر وان اعتقهم جملة عتقوا
الا واحدا منهم والخيار فيه الى المولى وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ان يعتقهم جميعا *
وجه قولهما ان كلمة من عامة للذى يعقل وحرف من كما يكون للتبويض يكون للجملة قال
الله تعالى * يغفر لكم من ذنوبكم ما اتخذ الله من ولد * ويكون لتمييز الجنس اى للبيان يقال سيف
من حديد وخاتم من فضة وقال تعالى * فاجتنبوا الرجس من الاوثان * وهما المراد بحرف من
تمييز عبيده من غيرهم لانه لو قال من شئت ولم يقل من عبيدى كان كلاما مختلا فقال من
عبيدى ليميز مالىكه عن ممالك غيره في ايجاب العتق فيتناولهم جميعا كافي قوله من شاء
من عبيدى عتقه فهو حر وصار كما اذا خالع امرأته على ما فيها من الدراهم كان الخلع
واقعا على جميع ما فيها من الدراهم ولم يعمل من فى التبويض لما عملت فى التمييز
الدراهم والدنانير * وقد يكون المشية مضافة الى خاص والمراد اتعميم قال تعالى * فاذن لمن
شئت منهم * ترجى من تشاء منهم * والمراد الجميع والرجل تقول لغيره خذ من مالى

(ما شئت)

التبويض وكذلك قوله من شاء من عبيدى عتقه فهو حر

ماشئت * كل من طعمي ماشئت ويوجب اباحة الكل فهذا كذلك * وجه قول ابي حنيفة
 رحمه الله ان المتكلم جمع بين كلمة العموم والتبعض فوجب العمل بحقيقةهما اذا الكلام محمول
 على حقيقة ما يمكن لكن العموم هو الاصل لانه اضاف الفعل اليه فوجب القول بالعموم
 لا بقدر ما يقع به العمل بالتبعض وذلك ان نقص عن الكل واحدا يصير عاميا تناوله الاكثر
 ويثبت العمل بالتبعض لان التسعة من العشرة بعضها وقد ادخلت كلمة التبعض في العبد
 دون غيره فوجب ان تعمل في التبعض فيه لافي غيره * فصار حقيقة ذلك ما قاله
 ابو حنيفة رحمه الله وهو معنى قول الشيخ وهذا حقيقة التبعض * وانما حلت على التميز
 والبيان في قوله من شاء من عبيدي لانه لما اكسد العموم باضافة المشية الى عام
 صار ذلك دليلا على انه لم يرد بهذه الكلمة التبعض فحملت على التميز وهنا اضيفت الى خاص
 وهو مخاطب فلا يدل على تأكد العموم فلا يترك التبعض * وكذلك في قوله تعالى * فاجنبوا
 الرجس من الاوثان * قد قام دليل العموم وهو ان الرجس واجب الاجتناب عقلا فلا يمكن
 الحمل على التبعض * وقد اقترن بقوله تعالى * فاذن لمن شئت منهم * وقوله عز اسمه * ترجى من
 تشاء * منهم * دليل العموم ايضا وهو قوله تعالى واستغفر لهم الله * وقوله جل ذكره * ذلك ادنى
 ان تقر اعينهم * وكذلك ترك التبعض في قوله خذ من مالي ماشئت وكل من طعمي ماشئت
 بدلالة الحال لان من جاد بطعامه او ماله لم يظن به ان يضمن بالقمة او الدرهم وليس كذلك
 العتاق لانه قد يسمح بعضه ويضمن بعضه فلذلك وجب القول بالامرين كذا في جامعي شمس
 الاثم والمصنف قوله (يتناول البعض) اي كلمة من في هذه المسئلة يتناول البعض ايضا
 لدخول حرف التبعض في العبد كما في المتنازع الا ان البعض الداخل تحت الشرط نكرة لانه
 لا يعلم ما دخلت تحت الشرط وقد وصفت بصفة عامة وهي المشية لان في الصلة معنى الصفة
 لانها مع الوصول في حكم اسم * وصوف الاترى ان معنى قوله عليه السلام * من دخل دار
 ابي سفيان فهو آمن * الشخص الداخل دار ابي سفيان آمن فتم ضرورة عموم الصفة * وسقط
 بها اي بسبب هذه الصفة الخصوص اي التبعض فاما البعض في المتنازع فلم يوصف بصفة
 عامة اذا المشية فيه اسندت الى المخاطب فيبقى معنى الخصوص معتبرا فيه مع صفة العموم
 فيتناول بعضا عاما * ونظيره لو قيل من سرق من الناس فاقطعه بينهم وجوب القطع للسراق
 كلهم ولو قيل اقطع من السراق من شئت لم يوجب اللفظ استيعاب الجميع بالقطع * ولا يقال
 ان المفعولية صفة كالفاعلية ولهذا يوصف بها فيقال عمرو مضروب كما يقال زيد مضارب
 وشيء معلوم كما يقال رجل عالم وهذه الكلمة قد صارت موصوفة بالمفعولية اي بالمشية كما
 ان الاولى صارت موصوفة بالفاعلية فلتستعمل بعموم هذه الصفة ايضا * لانا نقول حقيقة
 الصفة معنى يقوم بالموصوف وذلك المعنى الذي نسميه وصفا انما تقوم بالفاعل لا بالمفعول اذا
 الضرب قائم بالضارب والعلم قائم بالمعلم لا بالمضروب والمعلوم وانما للمفعول تعلق بذلك المعنى
 باعتبار التأثر فلا يؤثر ذلك في العموم * قال شمس الاسلام الاوز جندى في جواب هذا

يتناول البعض الا انه
 موصوف بصفة عامة
 فسقط بها الخصوص

السؤال ان الوصف للتعريف والتعريف انما يحصل بالذكور ومعنى المفعولية ليست بذكر
ولو صار مذكورا انما يصير مذكورا بطريق الاقتضاء فلا يحصل به التعميم * على انما لا نسلم
انها وصفت بالمفعولية بل الموصوف بها العتق في قوله عتقه فلا يرد هذا السؤال قوله
(وهذه الكلمة) لما بين عموم هذه الكلمة شرع في بيان احتمال خصوصها فقال وهذه الكلمة
اي كلمة من تحتل الخصوص لانها وضعت مبهمة في ذوات من يعقل فيقع لايها ماعلى الفرد
والجمع كان النكرة تصلح لايها ماعلى ان تقع على كل شخص على سبيل البدل * ومعنى الابهام
فيها انها تذكر مرة للعموم واخرى للخصوص وليست للعموم في كل الاحوال كرجال ونساء
واللخصوص في كل الاحوال كزيد وعمر وفصارت مبهمة كذا ذكر في الشروح وهو ضعيف *
بل معنى الابهام فيها وفي امثالها انها تقع على كل نفس وشي لا على معين وانها لا تفهم بذواتها
وانما تفهم بصلاتها الداخلة عليها فيصير مع صلتها كلمة واحدة * وهي وضعت لذوات
من يعقل لا غير عليه اجزاء اهل الامة حتى لو قيل من في الدار فجوابه زيد او بكر او خالد
ولو قيل فرس او شاة كان مخطئا في الجواب * مثاله احتمال هذه الكلمة لخصوص *
الاول اسم لفرد سابق لا يشاركه غيره من جنسه وهو صريح في هذا المعنى وكلمة من تحتل
الخصوص كابينا وان كان اصلها العموم فلما اجتمع في كلامه حل المحتمل على الصريح
فسقط العموم عن هذه الكلمة لتعذر العمل به فلماذا لا يستحق النفل الواحد دخل سابقا
على الجماعة فاذا دخله اثنان سقط النفل لقوات الوحدة وكذا اذا دخل بعده واحد لقوات
السبق قوله (وقسم آخر) اي من اقسام العام بمعامه دون صيغة كلمة كل * وكانها مأخوذة
من الاكليل الذي هو محيط بجوانب الرأس فلذلك يوجب الاحاطة ولكن على سبيل الافراد
كانه ليس معه غيره فاذا قال رجلين لكما على الف درهم يجب عليه الالف لهما ولو قال لكل
واحد منكما على الف درهم يلزم عليه لكل واحد منهما الف * وهي من الاسماء اللازمة
الاضافة ولهذا لا يدخل الاعلى الاسماء اذا اضافة من خصائص الاسم فان اضيفت الى معرفة
توجب احاطة الاجزاء وان اضيفت الى نكرة توجب احاطة الافراد فيصح قول الرجل كل
التفاح حامض اي جميع اجزائه كذلك ولا يصح كل تفاح حامض خلاوة بعض منه * واذا
ضيفت معنى الشرط يترق بفعل بعد الاسم المضاف اليه كل صفة له ليصلح للشرطية اذا الاسم
لا يصلح لذلك لانه لا بد للشرط من ان يكون مترددا وذلك في الافعال دون الاسماء قوله
(وهذا معنى) اي الاساطعة على سبيل الافراد معنى ثبت بكلمة كل فيما اضيفت هذه الكلمة اليه *
يعني انعمونه يظهر في المضاف اليه فان اضيفت الى معرفة توجب العموم فيها باحاطة اجزائها
لا في غيرها وان اضيفت الى نكرة توجب العموم فيها باحاطة افرادها لا في غيرها فلو قال
كل عبد دخل الدار فهو حر ينبت العموم في المبيد دون الاماء ولو قال لعبد اعط كل رجل
من هؤلاء درهما يوجب العموم فيهم دون غيرهم وكذا لو قال كل امرأة تزوجها فهي طالق
يوجب العموم في المرأة لا في الزوج حتى لو تزوج امرأة مرتين لا تنطلق في المرة الثانية *

وهذه الكلمة تحتل
الخصوص لانها
وضعت مبهمة في
ذوات من يعقل مثاله
ما قال في السير الكبير
من دخل منك هذا
الحسن اولاه من
النفل كذا قد دخل
واحداه النفل وان
دخل اثنان معا
فصاعدا بطل النفل
لان الاول اسم لفرد
السابق فلان في هذه
الكلمة دل ذلك على
الخصوص فتعين به
احتمال الخصوص
وسقط العموم فلم يجب
النفل الا لواحد
متقدم ولم يوجد
وقسم آخر وهي كلمة
كل وهي للاحاطة
على سبيل الافراد قال
الله تعالى بكل نفس
ذائقة الموت ومعنى
الافراد ان يعتبر كل
مسمى منفردا ليس
معه غيره وهذا معنى
ثبت بهذه الكلمة لانه
فيما اضيفت اليه كانها
صلة حتى لم تستعمل
مفردة

وهي محتمل الخصوص ايضا وهي مثل كلمة من الا انها عند العموم تخالفها في ايجاب الافراد فاذا دخلت على التكرار
اوجبت العموم مثل قول الرجل ﴿ ٩ ﴾ كل امرأة تزوجها فهي طالق ولا تنحب الافعال الابصلة فاذا وصلت

ثم ثبت العموم بهذا اللفظ في المضاف اليه ولم يظهر اثر العموم في ذاته كما في قولك رجال ونساء
وقوم ورهط كان مشابها للحرف من حيث ان كل واحد دل على معنى في غيره ولذلك لم
تفتك هذه الكلمة عن الاضافة كما ان الحرف لا يفتك عن اسم او فعل يصحبه فهذا معنى قوله
كأنها صلة اي حرف حيث لم يستعمل مفردة اي بدون المضاف اليه او بدل فلا يقال كل جاؤا
وانما يقال كل القوم جاؤا او كل جاؤا قوله (وهي محتمل الخصوص) مثل كلمة من حتى
لوقيل كل من دخل منكم هذا الحصن او لافله كذا فدخله جماعة على الولاء كان النفل للاول
للاغير كما سيأتي بانه ولا تنحب الافعال اي لا تدخل عليها الابصلة لانها لازمة الاضافة وهي
من خصائص الاسماء فلا تدخل على الافعال فاذا وصلت اي دخلتها الصلة وهي كلمة ماء
اوجبت عموم الافعال لانها توجب عموم ما دخلت عليه * وكلمة ما هذه للجزاء ضمت الى كل
فصارت اداة لتكرار الفعل ونصب كل على الظرف والعامل فيه الجواب كذا في حين المعاني
وغيره * ورأيت في كتاب بيان حقائق حروف المعاني ان مامع الفعل الذي بعده بمنزلة الاسم
الذي يقع بعد كل وكل مضاف الى ذلك الاسم في التقدير فاذا قلت كلما تأتينا اكرمك معناه كل
ايتان يحصل منك لي اكرمك والمصدر في مثل هذا الموقع يراه وقت وقوع الفعل تقول
اقوم ههنا مادام زيد جالسا اي دوام زيد جالسا وتريد بالدوام وقت الدوام * فاذا ثبت
هذا قلنا اذا قال لامرأته كلما دخلت الدار فانت طالق معناه كل وقت تدخلين فيها فكل مضاف
الى وقت الدخول والوقت ظرف فكان كل ظرفا ايضا لان حكمه حكم ما اضيف اليه ايدا
والعامل فيه الفعل الذي هو الجزاء وهو اكرمك في المثال المذكور وما هو في معنى الفعل
مثل فانت طالق في المثال الآخر قوله (وقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها)
قال العلامة امام الاثمة مولانا حافظ الملة والدين اسكنه الله بحسب حجة جناته التبديل تغيير الصفة
كما يقال بدلت القميص قباء وقال تعالى * تبدل الارض غير الارض * اي تسوى عيطلتها بآكامها
فلا يلزم تعذيب غير المجرم والتعذيب اذا اعيدنا لا يكون غيره فكانت القبرية المذكورة في
الآية راجعة الى الصفة لا الى الدات * وعلى هذا مسائل اصحابنا اي على ان كلمة كل توجب
العموم في التكرار وكما توجبه في الافعال بنيت مسائل اصحابنا فاذا قال كل امرأة تزوجها
فهي طالق فهي اعيان دون الافعال فاذا تزوج امرأة مرتين لا يحث في المرة الثانية *
ولو قال كلما تزوجت امرأة فكذا تزوج امرأة مرتين يحث في كل مرة * وكذا الحكم في
قوله كل عبد اشترته فهو حر وكما اشتريت عبدا فعلى كذا فاشترى عبدا وباعه ثم اشتراه يحث
في المرة الثانية في اليقين الثانية * وفي جنس هذه المسائل كثرة قوله (وبينان ما قلنا
من الفرق الى آخره) ذكر في شرح البير الكبير الشمس الاثمة ولو قال كل من يدخل منكم
هذا الحصن او لافله رأس ندخل خمسة معا فلكل واحد منهم رأس لان كلمة كل تجمع
الاسماء على ان يتناول كل واحد منهم على الانفراد فعند ذكره يجعل كل واحد من الداخلين
كله لفظ تناوله خاصة وكأنه ليس به غيره فيكون لكونه واحدا منهم رأس * لا لدخولوا

وجهه وهي محتمل (كشف) الخصوص فسقط (٢) عنها الاحاطة وصارت (ثاني) للخصوص وقسم اخر كلمة الجميع

متواترين كان للاول النفل خاصة لان كل الداخل او لاهو فان من دخل بعده ليس باول حين
سبقه غيره بالدخول وفي الفصل الاول لم يسبق كل واحد منهم غيره بالدخول وعلى اعتبار
افراد كل واحد منهم كما هو وجب كلمة كل يكون كل واحد منهم اول داخل * وهذا
بخلاف قوله من دخل منكم اولافله كذا فان هناك اذا دخل الجماعة معا لم يكن لهم شيء لان
كلمة من توجب عموم الجنس ولا توجب افراد كل واحد من الداخلين كانه ليس معه غيره وعلى
اعتبار معنى العموم ليس فيهم اول فاما كلمة كل فتوجب تناول كل واحد على الانفراد
كانه ليس معه غيره ثم كلمة كل قد توجب العموم ايضا ولكن لو حملناها على معنى العموم لم
تبق لها فائدة لان ذلك ثابت بقوله من دخل ولا بد من ان تكون لها زيادة فائدة وليس ذلك
الاماننا وهوانها توجب الاحاطة في كل داخل لم يسبقه غيره على ان يتناول كل واحد
منهم على الانفراد * والخيال الخفاء يقال قد حياه وبحياله اي بازائه واصله الواو فعني
قوله وجب لكل رجل النفل كاملا على حياله وجب النفل لكل واحد بمقابله وقوله فاعتبر
واحد منهم على حياله اي باقراده لان من قد بازا اخر متفرد في نفسه غير تابع له فاستعير للانفراد
قوله (وهي عامة مثل) كلمة كل من حيث انها توجب الاحاطة كهي الا انها توجب الاحاطة على
وجه الاجتماع وتلك توجبها على وجه الانفراد * فصارت بهذا المعنى وهوانها توجب الاحاطة
على سبيل الاجتماع مخالفة للقسمين الاولين يعني كلمة من وكلمة كل وذلك لان كلمة كل توجب
الاحاطة على سبيل الافراد كما يتناول كلمة من توجب الاجتماع والعموم ولا توجب الاحاطة قصدا
وكلمة الجميع تخالفهما لانها توجب الاحاطة بصفة الاجتماع قصدا ولذلك اي ولكونها موجبة
للاحاطة مثل كلمة كل صارت مؤكدة لكلمة كل فيقال جاني القوم كلهم اجعون * وبيان ذلك
اي انها توجب الاجتماع ما اذا قال الامام جميع من دخل هذا الحصن اولافله رأس فدخله
عشرة معا فنفل الواحد بينهم بالسوية لان ما الحق بكلمة من ههنا يدل على الاجتماع دون
الافراد فيصير باعتبار جميع الداخلين كخص واحد في انهم اول فلهم رأس واحد وكلمة كل
تقتضي الاحاطة على سبيل الافراد فيجعل باعتبارها كان كل واحد من الداخلين تساوله
الايجاب خاصة كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله في شرح السير الكبير قوله (لان الجميع
يحمل ان يستعار بمعنى الكل) من حيث ان كل واحد منهما يوجب الاحاطة والعموم فيعمل
به عند تعذر العمل بالحقيقة وقد قام الدليل على ان الواحد يستحق النفل كالجميع لان هذا
التنفيذ للتنجيم واثبات الجلالة في قتال العدو وبديل قوله اولافلا استحقه الجماعة بالدخول
اولافلا الواحد الداخل اولافلا لان المرأة والجلادة فيه اقوى * الا ترى انه لو قال لرجل
بعينه لست اطعم في ان تدخل اولافلا ولكن ان دخلت ثانيا فلك كذا فدخل ولا يستحق النفل
استحسانا لانا نيقن انه صنع ما طلب الامام منه وزيادة في اظهار القوة والجلادة فان بما تقدم
من قول الامام لست اطعم في ان تدخل اولافلا يعني انه لم يكن مراده ان شرط عليه الدخول
ثانيا وانما مراده التعريض على اظهار الجدى في القتال وقد اتى به على اقوى الوجوه فكذلك

وهي عامة مثل كل
الا انها توجب الا
اجتماع دون الانفراد
فصارت بهذا المعنى
مخالفة للقسمين الاول
ولذلك صارت
مؤكدة لكلمة كل
وبان ذلك في قول
محمد في السير الكبير
جميع من دخل هذا
الحصن اولافله كذا
فدخل عشرة منهم
ان لهم نفلا واحدا
بينهم جميعا بالشركة
ويصير النفل واجبا
لاول جماعة يدخل
فان دخلوا افرادى كان
للاول لان الجميع يحتمل
ان يستعار بمعنى
الكل وقسم آخر

هنا (فان قيل) فهلا جعلت كلمة من معنى كلمة كل بطريق الاستعارة فيما اذا دخله جماعة فيكون لكل واحد منهم نقل كما في كلمة كل * او بمعنى كلمة الجميع فيكون لكل نقل واحد كما في كلمة الجميع (قلنا) لانه لا يمكن وذلك لان كلمة من لا تدل على الاحاطة ولا على الاجتماع والافتراد قصدوا ثبوت العموم فيها ضرورة ابهامها كعموم النكرة في موضع النفي واذا كان كذلك لا يكون له اشتراك مع كل واحد منهما في المعنى الخاص الموضوع لكل واحد منهما وهو الاحاطة بصفة الافتراد والاحاطة بصفة الاجتماع فلا يجوز الاستعارة (فان قيل) في هذه الاستعارة جمع بين الحقيقة والجازا لودخل فيه جمع استحقوا نقلوا واحدا عملا بحقيقته ولو دخل واحد يستحقه ايضا عملا بمجازه (قلنا) ليس المراد كليهما بل المراد احدهما لان الشرط وهو الدخول او لا لا يوجد الا في واحد او اكثر من واحد فان وجد في اكثر من واحد يعمل بحقيقته وان وجد في واحد يعمل بمجازه ويبين انه هو المراد من الاصل وانما يلزم الجمع بينهما ان لو تصور اجتماعهما بان دخل جماعة او لا واستحقوا النقل ودخل واحد او لا ايضا واستحق النقل وذلك غير ممكن فلا يكون فيه جمع بينهما كذا قيل * وقالوا ان يقول عدم جواز الجمع بالنظر الى الارادة لا بالنظر الى الوقوع وفي الارادة الجمع متصور بل متحقق فلا يجوز فان كلمة من يتناول كلمة ما عامة وهي تستعمل في ذوات ما لا يعقل وفي صفات من يعقل فاذا قيل ما في الدار يستقيم في الجواب فرس او شاة او ثوب ولا يستقيم في الجواب رجل وامرأة كذا ذكر ما من الاصوليين * ورأيت في نسخة من اصول الفقه ان اهل اللغة اتفقوا على ان كلمة من مختصة بالعلاء لكنهم اختلفوا في كلمة ما فمنهم من يقول انها زائدة على معنى من يصلح لليعقل ولما لا يعقل ومنهم من يقول انها تختص بما لا يعقل كاختصاص من بمن يعقل * وذكر صاحب المفتاح فيه ان ما لا سؤال من الجنس تقول ما عندك بمعنى اى اجناس الاشياء عندك وجوابه انسان او فرس او كتاب او طعام * او عن الوصف تقول ما زيد وما عمرو وجوابه الكريم او الفاضل * قال ولكون ما لسؤال عن الجنس والسؤال عن الوصف وقع بين فرعون وبين موسى ما وقع لان فرعون لما كان جاهلا بالله معتقدا ان لا موجود مستقلا بنفسه سوى الاجسام اعتقاد كل جاهل لانظير له ثم سمع موسى قال انا رسول رب العالمين سأل بما عن الجنس سؤال مثله فقال وما رب العالمين كانه قال اى اجناس الاجسام هو ولما كان موسى عليه السلام ما لا بالله اجاب عن الوصف تنبيها على النظر المؤدى الى العلم بحقيقته الممتنزة عن حقائق الممكنات فلما لم يتطابق السؤال والجواب عند فرعون الجاهل عجب من حوله من جماعة الجهلة فقال لهم الانستمعون ثم استهزا بموسى وجننه فقال ان رسولكم الذى ارسل اليكم لجنون وحين لم يرههم موسى يظنون لانهم عليه في الكرتين من فساد مسائلهم الحقاء واستماع جوابه الحكيم فليكن غلط في الثالثة فقال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعلمون قوله (وكذلك كلمة الذى) اى ومثل كلمة ما كلمة الذى في العموم * في مسائل اصحابنا * قال شمس الاثمة رحمه الله بعد ذكر من وما ونظيرها تين الكلمتين كلمة الذى فانها مبهمه مستعملة فيما يعقل وفيما لا يعقل وفيها معنى

كلمة ما وهي عامة
في ذوات ما لا
يعقل و صفات
من يعقل تقول ما في
الدار جوابه شاة او
فرس وتقول ما زيد
وجوابه ما قل او ما لم
وقال اصحابنا فيمن
قال لامته ان كان
ما في بطنك غلاما
فانت حرة فولدت
غلاما وجارية لم
تعتق لان الشرط
ان يكون جميع ما في
البطن غلاما قال الله
نعالى الله ما في السموات
وما في الارض
وكذلك كلمة الذى
في مسائل اصحابنا

وهذه في احتمال الخصوص مثل من كلمة وعلى هذا يخرج ﴿ ١٢ ﴾ قول الرجل لامرأته طلق نفسك من

الثلث ما ثبت ان
على قولهما تطلق
نفسها ثلاثا وعند
ابي حنيفة رحمه الله
واحدة او اثنتين لما
قلنا في الفصل الاول
ويجوز ان يستعار
كلمة ما بمعنى من وهذه
كلمات موضوعة غير
معلولة وقسم آخر
النكرة اذا اتصل
بها دليل العموم لان
النكرة تحتل ذلك
اذا اتصل بها دليله
مثل ما قلنا في كلمة كل
ودلائل عمومها
ضروب وبيان ذلك
ان النكرة في النفي
تعم في الاثبات تخص
لان النفي دليل العموم
وذلك ضروري
للمعنى في صيغة
الاسم وذلك انك اذا
قلت ما جاني رجل
فقد نفيت مجيء رجل
واحد نكرة ومن
ضرورة نفيه نفي
الجملة ليصح عدمه
بخلاف الاثبات لان
مجئ رجل واحد
لا يوجب مجئ غيره
ضرورة فهذا ضرب
من دلائل العموم

العموم على نحو ما في الكلمتين حتى اذا قال ان كان الذي في بطنك غلاما كان بمنزلة قوله ان كان
ما في بطنك غلاما وكذا حكم الالف واللام بمعنى الذي حتى لو قال لعبيده الضارب منك
زيدا حر او قال لنسوته الضاربة منكن زيدا طالق فالذي ضرب منهم يعتق وكذا التي
ضربت تطلق لان الالف واللام بمعنى الذي والتي معروف في كلام العرب كذا في كتاب
بيان حقائق حروف المعاني قوله (وهذه) اي كلمة ما في احتمال الخصوص مثل كلمة
من لانها وضعت مبهمه كهي فلا بهما تقع على الواحد وعلى اكثر منه * وعلى هذا اي
وعلى احتمال الخصوص عند ابي حنيفة وعلى احتمال العموم عندهما تخرج المسئلة المذكورة *
فعلى قولهما تجري هذه الكلمة على عمومها وتجمل كلمة من لتمييز هذا العدد من الاعداد
اي اوقعي من هذا العدد ما ثبت لان الاعداد التي فوقه ويصح هذا التمييز وان كان مانوقه
من الاعداد في الطلاق غير مشروع لانه تصرف في اللفظ فلا يعتمد على وجوده شرعا كما
في قوله انت طالق الفا التسعمائة وتسعة وتسعين يقع واجدة ويصح الاستثناء نظرا الى
اللفظ كذا هنا * وعلى قول ابي حنيفة رحمه الله يجعل حرف من للتبعض كما في قوله اعتق
من عبيدي من شئت وكلمة ما يحتمل الخصوص وقد عارضها حرف التبعض فتعمل على
الخصوص وهو التبعض ثم يعمل بالعموم فيه بقدر الامكان ليحصل العمل بحقيقة الكلمتين
كما في تلك المسئلة قوله (ويجوز ان يستعار كلمة ما بمعنى من) يعني ما بيننا من معنى الكلمتين
بيان الحقيقة فاما كلمة ما فقد تستعمل بمعنى كلمة من مجازا كقولهم سبحان ما سبح الى عبد محمده
وسبحان ما سخر كن لنا * وقوله تعالى والسماء وما بناها * اي ومن بناها في قول بعض المفسرين *
وعند بعضهم اوثرت كلمة ما على من لارادة معنى الوصفية فكأنه قيل والقادر العظيم الذي
بناها * وقد استعملت كلمة من بمعنى ما ايضا كما في قوله تعالى * فمنهم من يعيش على بطنه ومنهم
من يعيش على رجلين ومنهم من يعيش على اربع * وقوله عز اسمه * افن يخلق كن لا يخلق *
الا ان الشيخ خص لانه في بيان كلمة ما ولان الاول اكثر * وقد قيل اختيار لفظ من في هذه
المواضع لانه تعالى لما قال * خلق كل دابة * دخل فيه العقلاء وغيرهم فحسن تغليب العقلاء
على غيرهم وكذا الخلق فعل من يعقل فناسب كلمة من او معناه من يخلق ايسر كن لا يخلق
من اولى العلم فكيف بما لا علم له * او الكلام مبني على زعم الكفار فلذلك قيل من في هذه
المواضع دون ما قوله (وهذه كلمات موضوعة غير معلولة) العام معنى لاصيغة قسمان
قسم ثبت عمومهم بالوضع وقسم ثبت عمومهم بهارض يلحق به فقوله وهذه كلمات موضوعة
اشارة الى ان اللفظ المذكور كقوم ورهط ومن وما وكل وجيع من القسم الاول دون
الثاني * ثم شرع في بيان القسم الثاني فقال وقسم آخر اي من العام معنى لاصيغة النكرة اذا
اتصل بها دليل العموم لانها تحتل العموم كما قلنا في كلمة كل فانها اذا دخلت على النكرة اوجب
عمومها وان كانت النكرة في ذاتها خاصة اذهى اسم وضع لفرد من افراد الجملة وبيان ذلك اي بيان
عمومها عند اتصال دليل العموم بها انها في النفي ثم سواء دخل حرف النفي على نفسها كقولك

(لا رجل)

لا رجل في الدار او على الفعل الواقع عليها كقولك ما رأيت رجلا وفي الوجهين ثبت العموم فيها ضرور واقتضاء لالمعنى في نفس الصيغة اذ هي لا يتناول في النفي والاثبات الا واحدا وذلك لانه لما نفي رؤية رجل منكر فقد نفي رؤية جميع الرجال لانه نفي رؤية هذه الحقيقة وهي موجودة في جميع الافراد فكان من ضرورته انتفاء رؤية جميع الافراد لا يلزم الجمع بين النقيضين اذ لو كان رأى رجلا واحدا لا ينفى رؤية تلك الحقيقة ولهذا لو قال لعبد له لا تضرب اليوم احدا من الناس عد مخالفا عند العقلاء جمع بضرب واحد وكذا لو قال ما اكلت اليوم شيئا فن اراد تكذيبه قال بل اكلت شيئا ولو لم يعد الاول العموم لما صح هذا التكذيب لان الايجاب الجزئي لا يناقض السلب الجزئي * ويؤيد ما ذكرنا ان اليهود لما قالت ما نزل الله على بشر من شيء رد الله تعالى قوله بقره عز اسمه قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى * ولم يعد الكلام الاول العموم لما كان هذا رداله * ولان النصوص والاجماع تدل على كماله لان الله الا الله كلمة توحيد وانما صح ذلك ان لو كان نفي النكرة موجبا للعموم (فان قيل) قد يصح الاضراب عنه بآيات التثنية والجمع مثل ان يقول ما رأيت رجلا بل رأيت رجلين او رجلا كذا نقل عن سيويه ولو كان موجبا للعموم لما صح كالموقيل ما رأيت رجلا بل رأيت رجلا (قلنا) نحن لانسلم صحة ذلك * ولئن سلمنا فنقول بقرينة الاضراب يفهم المراد نفي صفة الوحدة لان نفي نفس الحقيقة كالموقال ما رأيت رجلا كوفيا يدل على انتفاء رؤية هذه الحقيقة الموصوفة لا مطلق الحقيقة كذا هذا * وذكر بعضهم ان النكرة تم في موضع الشرط كما تم في موضع النفي يقال من يأتي بمال اجازة لا يمتنع هذا بمال دون مال وذلك لانها اتمعت في النفي لانها ليست بمختصة بمعين في قولك رأيت رجلا والنفي لا اختصاص له لانه نقيض الاثبات فاذا انضم النفي الى التكرير اقتضى اجتماع العموم فكذا الشرط لا اختصاص له بل مقتضاء العموم فالنكرة الواقعة في موضعه تم ايضا ولما كانت المعرفة خلاف النكرة كان الفرق في عمومها للاجزاء وعدمه في حالتي الاثبات والنفي على عكس ما ذكرنا في النكرة فانه اذ قال والله لا اشترى هذا العبد اليوم فاشتراه الاجزاء منه لا يمتنع ولو قال والله لا اشترين هذا العبد اليوم فاشتراه الاجزاء منه يمتنع * ثم قيل النكرة في الاثبات انما تخص اذا كانت اسماء غير مصدر فان كانت مصدرا فهي محتمل العموم فانه تعالى قال لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا وصف الثبور بالكثرة وكذا لو قال انت طالق طلاقا ونوى الثلاث يصح فعلم ان المصدر المنكر محتمل العموم في الاثبات الا ترى انه لو قال رأيت رجلا كثيرا لا يصح لانه اسم قوله (وضرب آخر) اى من دلائل العموم لام التعريف * اصل ان اهل الاصول قد اختلفوا في اسم الجنس اذا دخلته لام التعريف لا العهد فقال بعضهم ان ذلك ينفي عن ان هذا الجنس مراد ولا يدل على الاستغراق بل هو يحتاج الى دليل واليه ذهب بعض مشايخنا المتأخرين وهو قول ابي على الفسوي من ائمة الامة * قال القاضي الامام ابو زيد اللام اذا دخلت على الفرد او الجمع يصير للجنس الان اسم الجنس يتناول الكل بطريق الحقيقة والادنى بطريق الحقيقة ايضا

وضرب آخر اذا
دخل لام التعريف
فيما لا يحتمل التعريف
بمعنى معنى العهد

لكن عند الاطلاق ينصرف الى الادنى وهو الواحد وهو مذهب المصنف ايضا قالوا هذا اللفظ يتناول بحقيقة الادنى كما يتناول الكل وكل فرد يصلح ان يكون كلا كما بينا ثلثا ساوى البعض الكل في الدخول ترجح البعض باليقين وانصرف مطلق اللفظ اليه واحتمل الكل بدليله * واستدلوا على ذلك بقوله والله لا اشرب الماء ولا اتزوج النساء ولا اشترى العبيد فان هذه الايمان تقع على الادنى ولا تنصرف الى الكل الابالية * كانوا ولا يقال ذلك باعتبار تعذر صرفها الى الكل لانه اذا قال لامرأته انت الطلاق تطلق واحدة وقدامكن صرفه الى الكل ولم ينصرف اليه بدون التيه ايضا فاعلم ان موجبه تناول الادنى على احتمال الاعلى * وذهب جمهور الاصوليين وعامة مشايخنا وعامة اهل اللغة الى ان موجبه العموم والاستغراق لان العلماء اجموا على اجراء قوله تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما * وقوله عن اسمه * الزانية والزاني * على العموم واستدلوا باستفراقهما من غير تكبير * وكذا استدلوا بالجموع المعرفة باللام وقد ذكرنا بعضها فيما تقدم استدلالا لاشياعا ولم ينكر عليهم احد * وكذا اريد من قوله تعالى * والنخل باسقات * والخيل والبغال والحمير * هو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مجرا * يالهي الناس * والعصر ان الانسان لني خسر * كل الجنس لا فرد مخصوص * ونص الزجاجة ان الانسان في قوله تعالى * ان الانسان لني خسر * بمنزلة قوله الناس * وكذا يقال الفرس اعدى من الحمار والاسد اقوى من الذئب ويراد به كل الجنس لا الفرد * وقد انعقد عليه اجماع اهل اللغة ايضا فان بعضهم سماها لام انجنيس وبعضهم سماها لام الاستغراق حتى قال اهل السنة باجماعهم ان اللام في قوله تعالى * الحمد لله * لا استغراق الجنس فقالوا معناه جميع المحامد لله تعالى فكان القول بانه يقع على الادنى ولا ينصرف الاعلى الابدليل مخالفا للاجتماع * ولان هذه اللام للتعريف لغة والتعريف يحصل بتمييز المسمى من اغياره وهو تارة يكون بتمييز الشخص من سائر الاشخاص المشاركة له في الدخول تحت النوع ولم يحصل هذا التعريف الا بعد سبق عهد بهذا الشخص ذكر او مشاهدة * وتارة يكون بتمييز النوع عن سائر الانواع المساوية له في دخوله تحت الجنس كما يقال ما كان من السباع غير مخوف فهذا الاسد مخوفا فان اسم الاسد واقع على كل نوعه لا على شخص من اشخاصه لانعدام سبق العهد وهذا النوع من التعريف ابلغ من التعريف للشخص بقاء الاشتراك لكل فرد من افراد النوع في التسمية في تعريف الشخص وانقطاع ذلك في النوع واختصاصه بالاسم من بين سائر الانواع * وهذا قال اهل الاصول باجماعهم او المبرزون منهم ان صرف اللفظ الممكن صرفه الى الجنس والمعهود الى الجنس اولى وهو اختيار ابن السراج من ائمة النحويين لان جمل حرف التعريف علامة لما كل تعريفه اولى من جعله علامة لما ضعف في بابه وهي في نفسه * نوضح ما ذكرناه لما وجب صرف اللام الى الجنس ليحصل التعريف ولن يحصل التعريف الا بالاستغراق وجب الصرف اليه لان مادونه لا يعرف به فانه اذا قيل جاني رجل حصل العلم السامع بكونه آدميا ذكرنا جاوز حد الصغر وكذا اذا قيل جاني

وذلك مثل قول الله تعالى والعصر ان الانسان اني خسر اي هذا الجنس وكذلك قول الله تعالى والسارق والسارقة والزانية والزاني

رجال عرف جنسهم ونوعهم واجتماعهم في الجنى وبقيت الذوات مجهولة فاذا دخلت فيه اللام لا يحصل تعريف الذات الا وان يصرف الى كل الجنس حتى يعلم ان كل واحد من الجنس مراد بهذا اللفظ فلما متى صرف الى مطلق الجنس فلم تنصر الذوات معلومة وما وراءها معلوم بدون اللام فكان الحمل عليه الغاء لقاعدة اللام وصار وجودها كعدمها وذلك بابطال وضع اللفظ فثبت بما ذكرنا ان العهد اذا انعدم لا بد من الصرف الى الجميع ليحصل التعريف * وقولهم الواحد كل الجنس مسلم ولكن عذر عدم من زواجه فعند وجوده هو البعض حقيقة في الحال ان يكون كلا للجنس الذي هو بعض منه وان كان عند خروجه من ان يكون بعض جاز ان يكون كلا * فلما الجواب عن مسائل الايمان فنقول انما عدلنا عن الكل بدلالة الحال لان انسانا انما يمنع نفسه باليمين عما يدعو اليه نفسه ويمكنه الافدام عليه وتزوج نساء العالم وشراء عبيد الدنيا وشرب مياهها جميعا غير يمكن فعرفنا ان البعض هو المراد فصرفنا اليمين الى الواحد لثبوت وصار كأنه قال لا اشرب قطرة من الماء ولا تزوج واحدة من النساء والدليل عليه ما ذكر محمد رحمه الله في الجامع لو قال ان كلمت بنى آدم فامرأته طالق ثلاثا فكلهم رجلا واحد احدث لان يمينه انما يقع على هذا ثم قال الا ترى انه لا يقدر ان يكلم بنى آدم كلهم فاذا كان الامر على هذا فانما يقع يمينه على من كلم منهم فهذا تصريح من محمداته انما يقع على الواحد لتعذر الحمل على الكل * وهذا هو الجواب في مسألة الطلاق ايضا لان ايقاع جميع جنس الطلاق لا يدخل في ملك احد فلا يمكنه ايقاع جميع هذا الجنس فصار قائلا انت طالق بعضا من الطلاق اى بعضها من هذا الجنس من الفعل المنماز عن الافعال الاخر وذلك البعض مجهول القدر والواحد متيقن فانصرف اليه كذا في طريقة الشيخ ابي المعين والميزان وغيرهما (فان قيل) لو كان الاسم الداخلة عليه اللام للاستفراق لصح نفيه باسم الجمع فيقال جاءنى الرجل الطوال كما يقال جاءنى الرجال الطوال (قلنا) يجوز ذلك ايضا فانه يقال اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض كذا ذكره صاحب انقواطع الا ان الاحسن ان نعت باللفظ الفرد مراعاة للصورة ومحافظة على التشاكل بين الصفة والموصوف * واعلم ان اسم الجنس المعروف باللام ان كان عاما عند الشيخ كما هو مذهب الجمهور ينبغي ان يكون متنا ولا لكل عند الاطلاق محتملا لدونه الى الادنى كما هو موجب سائر انقواطع العموم فانها يتناول الكل وتحمل على الادنى التعذر * وان لم يكن عاما كما هو مذهب البعض لا يصح منه عدم اللام بالتعريف من دلائل العموم ولا يصح ان يقال يجوز ان يكون عاما ولكن موجب العام عنده تناوله للادنى على احتمال الاعلى لان ذلك مذهب ارباب الخصوص وليس هو منهم * ويجوز ان تكون دلالة العام عنده على مطلق الجمع لاعلى الاستفراق ودلالة اسم الجنس على مطلق الجنس ايضا لاعلى الاستفراق الا ان العام عند عدم المانع يتناول الكل لعدم المزاحم مع كونه اشد مناسبة للعموم والجنس يقع على الادنى لوجود حقيقة معنى الجنس فيه مع رعاية الفردية حقيقة وحكما كما قرع سمك غير مرة * وفي الجملة

لم يتضح لي حقيقة معنى كلام الشيخ في هذه المسئلة ولا عرواذه وكان رحمه الله في اعلى طبقات
 اهل التحقيق متغفلا في مضايق مسالك التدقيق * فان نحن من العثور على مقصوده ومرامه
 والوقوف على حقايق نكته واسرار كلامه * فلذلك اخترنا قول الجمهور والله اعلم قوله
 (قول علمائنا) اى مثال ما ذكرنا ان النكرة تصير للجنس بدخول اللام قول علمائنا في قول الرجل
 المرأة التي اتزوج طالق وقد تزوج امرأة بعده انها تطلق * وفي الكلام حذف واختصار كما
 ترى * واحترز بقوله علمائنا عن قول الشافعي فان عنده لا تطلق على ما عرف * وبيانه ان اللام
 في قوله المرأة للجنس لا العهد فيقع على الادنى وهى الواحدة ثم هى مجهولة منكرة اذ اللام
 ليست لتعريفها ولا يصح اضافة الطلاق الى مجهولة الا انها قد تعين وتعرف بالوصف وقد
 وصف بالتزوج فتعين بهذا الوصف فكان ما يحصل به التعين الذى لا بد لوقوع الطلاق منه
 فى معنى الشرط لتوقف صيرورتها معلومة عليه وهو يصلح شرطا لما عرفت فى مسئلة اضافة
 الطلاق الى التزوج وهو وصف عام فيتمم الحكم به صارا كما اذ قال كل امرأة اتزوجها
 فهى طالق * بخلاف ما اذا قال هذه المرأة التي اتزوج طالق فتزوجها حيث لا تطلق لانه
 عرفها ببلغ جهات التعريف فلا يحصل بالوصف تعريف فلم يكن فى معنى الشرط بل يكون
 مجرد وصف فى ايقاعها للحال فبطل * ونظيره قوله العبد الذى اشترته فهو حر فاشترته
 يعتق ولو قال هذا العبد المسئلة بحالها لا يعتق * وكذا لو قال لنساء المرأة التي تدخل منكن
 الدار طالق فدخلت واحدة منهن تطلق ولا تطلق قبل الدخول ولو قال هذه المرأة التي
 تدخل هذه الدار طالق طلقت للحال دخلت او لم تدخل * واصل ذلك اى اصل ما ذكرنا
 ان النكرة بدخول اللام تصير للجنس * ومثاله اى مثال ان تذكر شيئا ثم تعاوده * اذا اقر
 بالف مقيدا بصك ثم اقر به كذلك اى مقيدا بذلك الصك بان ادارصكا على الشهود واقربا
 فيه عند كل فريق منهم كان الثانى هو الاول فلا يلزمه الاالف بالاتفاق * واذا كان كل واحد
 منهما اى من الاقرارين نكرة اى غير مقيد بصك بان اقر بالف مطلقا بحضرة شاهدين ثم اقر
 بالف مطلقا بحضرة شاهدين آخرين والمجلس واحد كان الثانى عين الاول ايضا بالاتفاق *
 وان كان المجلس مختلفا فكذلك عندهما وعند ابي حنيفة رحمه الله كان الثانى غير الاول حتى
 يلزمه الفان * وجد قولهما ان العرف جار فى تكرار الاقرار لنا كيد الحق بالزيادة فى الشهود
 فيكون الثانى تكرارا للاول بدلالة العرف فلا يلزم المال بالشك وصار كما اذا اقرنايا بالف عند
 القاضى او اقر بالف واشهد واحدا ثم بالف واشهد آخره وكرره فى مجلس واحد بخلاف قوله
 انت طالق انت طالق لانه ايقاع فلا يتصور فيه تكرار * وجه قول ابي حنيفة رحمه الله انه
 اقر بالف متكررا مرتين والنكرة اذا كررت كانت الثانية غير الاولى فصار هذا بمنزلة ما لو كتب
 لكل واحد صكا على حدة واشهد على كل صك شاهدين * وهذا بخلاف ما لو واشهد على
 كل اقرار شاهد واحد لان بالشاهد الواحد لا يصير المال مستحكما فقايدة اعادته استحكام المال
 باتمام المجعة وكذا لو اقر به ثانيا بين يدي القاضى لان قايدة الاعادة اسقاط مؤنة الاثبات

(بالينة)

ومثاله قول علمائنا
 رحمهم الله المرأة التي
 اتزوج طالق واصل
 ذلك ان لام المعرفة
 للعهد وهو ان ذكر
 شيئا ثم تعاوده فيكون
 ذلك معهودا قال الله
 كما ارسلنا الى فرعون
 رسولا فعصى
 فرعون الرسول اى
 هذا الذى ذكرنا
 فيكون الثانى هو
 الاول ومثاله قول
 علمائنا فبين اقربا بالف
 مقيدا بصك ثم اقر به
 كذلك ان الثانى هو
 الاول واذا كان
 كل واحد منهما
 نكرة كان الثانى
 غير الاول عند ابي
 حنيفة رحمه الله الا
 ان يتحد المجلس فيصير
 دلالة على معنى العهد
 عند ابي يوسف ومحمد
 يحمل الثانى على
 الاول وان اختلف
 المجلس لدلالة العادة
 على معنى العهد

بالينة على المدعى مع ان المدعى ادعى ذلك الالف فاعادته تحصل معرفا * وبخلاف ما اذا اراد
الصك على الشهود لان الاقرار هناك صار معرفا بالمال الثابت في الصك والمنكر او المعرف اذا
اعيد معرفا كان الثاني عين الاول * فاما اذا كان الاقراران في مجلس واحد في القياس على
قول ابي حنيفة يلزمه ما لان ولكنه استحسن فقال للمجلس تأثير في جمع الكلمات المتفرقة
وجعلها في حكم كلام واحد فباعباره يكون الثاني معرفا من وجه الا ترى ان الاقرار بالزنا
في مجلس واحد جعل في حكم اقرار واحد بخلاف ما اذا اختلف المجلس فكذلك ههنا *
وعلى هذا الخلاف لو اقر بالف في مجلس واشهد شاهدين ثم بالفين واشهد شاهدين في مجلس
آخر او بالفين ثم بالف عند ابي حنيفة رجه الله يلزمه المالا ن وعندهما يدخل الاقل في الاكثر
فعلية اكثر المسالين فقط كذا في المبسوط قوله (وذلك معنى قول ابن عباس رضي الله
عنهما) ان المنكر اذا كرر منكرا كان الثاني غير الاول * هو معنى قول ابن عباس رضي الله
فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا ان يغلب عسر يسرين * وكذا نقل عن ابن مسعود
رضي الله عنه وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحاستبشرا
وهو بضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين لن يغلب عسر يسرين * وعن ابن مسعود
رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال عند نزول هذه الآية والذي نفسي بيده
لو كان العسر في حجر لطلبه اليسر حتى يدخل عليه ولن يغلب عسر يسرين * وذلك لان
العسر اعيد معرفا باللام فكان الثاني عين الاول واليسر اعيد منكرا فكان الثاني غير الاول *
واصله ان المعرفة اذا اعيدت معرفة او نكرة او النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين
الاولى لان المعرفة مستغرقة للجنس والنكرة متاولة لبعض الجنس فيكون دخلا في الكل
لا محالة مقدم ما كان او مؤخرا والنكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لان كل واحدة
منهما متاولة لبعض فلا يلزم ان يكون الثانية عين الاولى * ولان الثانية لو انصرفت الى الاولى
لتعبت ضرب تعين بان لا يشار كها غير هافيه فلا يبقى نكرة والامر بخلافه * مثال الاول العسر
المذكور في الآية * ومثال الثاني قول الشاعر (شعر) صفحناعن بني ذهل وقلنا القوم اخوان *
عسى الايام ان يرجعن يوما كاذي كانوا * ومثال الثالث قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون
رسولا فعصى فرعون الرسول * ومثال الرجوع اليسر المذكور في الآية * وعلى هذا الاصل
يخرج قول الرجل لامرأته انت طالق نصف تطلقه وثلث تطلقه وسدس تطلقه فانه يقع عليها
ثلاث تطلقات لانه اضاف كل جزء الى تطلقه نكرة فكانت غير الاولى فصار كانه قال انت طالق
نصف تطلقه وثلث تطلقه اخرى وسدس تطلقه اخرى * ولو قال انت طالق نصف تطلقه
وثلثها وسدسها يقع عليها تطلقه واحدة لانها اعيدت معرفة فكانت عين الاولى فصار كانه قال
نصف تطلقه وثلث تلك التطلقه وسدس تلك التطلقه * وكذا لو قال جاءني اليوم نساء حسان او
رايت اليوم نساء حسان او عيدا حسانا ثم قال ان تزوجت نساء فكذا او قال ان اشتريت عبدا فكذا
فتزوج ثلثا من غيرهن او اشترى ثلثة من غيرهم بحث * ولو قال ان تزوجت النساء واشتريت

وذلك معنى قول ابن
عباس رضي الله عنه
في قول الله تعالى فان
مع العسر يسرا لن
يغلب عسر واحد
يسرين لان العسر
اعيد معرفة واليسر
اعيد نكرة ان صححت
هذه الحكاية عنه

العبد فتزوج غيره من واشترى غيره لا بحث كذا في كتاب بيان تحقيق حروف المعاني *
ثم في قوله تعالى فان مع العسر يسرا انما ادخلت الفاء في الاول جوابا لتعبير المشركين اياه
بالفقر دون الثاني لانه وعد عام لجميع المؤمنين على سبيل الاستيناف * قال صاحب الكشف يجوز
ان يكون الاول عدة بان العسر الذي اتم فيه مردود يسر لاحالة والثانية عدة بان العسر
متبوع يسر فهما يسرا على تقدير الاستيناف وانما كان العسر واحدا لانه لا يخلو اما ان يكون
تبريفه للعهد وهو العسر الذي كانوا فيه فهو هولان حكمه حكم زيد في قولك ان مع زيد
مالا ان مع زيد مالا واما ان يكون للجنس الذي يعلمه كل احد فهو وايضا واما اليسر فنكر متناول
لبعض الجنس فاذا كان الكلام الثاني مستأنفا غير مكرر فقد تناول بعضا غير البعض الاول *
ويجوز ان يراد باليسرين ما يسر لهم من الفتوح في ايام رسول الله صلى الله عليه وسلم
وما يسر لهم في ايام الخلفاء * وان يراد يسر الدنيا ويسر الآخرة * والتشكيك في يسرا
التشكيك كانه قيل ان مع العسر يسرا عظيما واي يسر * وعن العتيبي او القتيبي قال كنت يوما
معموما بالبادية فالتقي في روعي قول من قال * ارى الموت لمن اصبح معموما له ارواح *
فسمعت بالليل هاتقان السماء يقول (شعر) الاياها المرء الذي الهم به برح * وقد انشدت
ينسا لم تزل في فكره تسجع * اذا اشتدت بك العسري ففكر في الم نشرح * ففسر بين
يسرين اذا فكرتها ففرح قال فحفظت الايات وفرج الله غمي * وقال آخر (شعر) توقع
اذا ما عرتك الهموم * سرورا يشردها عنك قسرا * ترى الله يخلف ميعاده * وقد قال
ان مع العسر يسرا قوله (وفيه نظر) ذكر في بعض الشروح مضاء ان في الاصل
للمذكور وهو ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى والنكرة اذا اعيدت
نكرة كانت الثانية غير الاولى نظرا فانه قد ينعكس كافي قوله تعالى * واتزلنا اليك الكتاب بالحق
مصدقا لما بين يديه من الكتاب * الكتاب الثاني غير الاول وان ذكر امرين وقوله عن اسمه * الله الذي
خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة * الضعف الثاني عين
الاول وان ذكر امنكرين وكذا القوة الثانية عين الاولى وان ذكر امنكرتين * والظاهر انه ليس
براجع الى هذا الاصل فانه مذهب اهل البصرة والكوفة كذا ذكر في التيسير بل هو راجع
الى قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين يعني ونبت هذا القول منه يخرج عن هذا الاصل
ويكون الجملة الثانية مذكورة على وجه الاستيناف ولكن الصحيح عند الشيخ انها مذكورة
على وجه التكرير للجملة الاولى لتقرير معناها في النفوس ويمكنها في القلوب كما كرر قوله
تعالى * ويل يوءئذ لكذابين * اول لك فاولى ثم اول لك فاولى * وكما يكرر المقر في قولك جاءني
زيد زيد وعلى هذا التقدير لا يستقيم قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين فهذا هو معنى
النظر * ثم الاصل المذكور قد يترك عند تعذر العمل به كما يترك العمل بالحقيقة عند التعذر
وقد تحقق التعذر هنا فيما ذكر فان الكتاب الاول لما وصف بقوله مصدقا لما بين يديه وجعل
الكتاب الثاني يانا * لما لا يمكن صرفه الى الاول ولما لم يكن بعد قوة الشباب قوة اخرى

وفيه نظر عندنا بل
هذا تكرير لمثل قوله
تعالى اول لك فاولى
ثم اول لك فاولى

العلامة واستاذ الأئمة مولانا حافظ الملة والدين اسكنه الله بحبوحه جنانه وكان المجلس غاصا
 بالعلماء التجار برو الفضلاء الخذاق المهرة اذ جرى الكلام في هذه المسئلة فقال بعض الكبار نعميم
 النكرة الموصوفة مختص بالاستثناء من النفي وبكلمة أي دون ما عداهما وتمسك بنحو ما ذكرنا
 من المسائل والنظائر فلم يقابل برد مسموع ولم يجبه احد جوا باشافيا «ورأيت مكتوبا على حاشية
 تقويم مقروء على شيخنا هذا قدس الله روحه ان هذا الاصل يختلف حكمه باختلاف المحال
 فالككرة الموصوفة بصفة عامة في موضع الاباحة وفي موضع التحريض يتعمم فاما في موضع
 الجزاء والخبر فلا يتعمم كافي قوله تعالى «فمحرر رقبة مؤمنة» وكقولك جاءني رجل عالم * ثم
 النكرة الموصوفة انما يتعمم في الاستثناء من النفي وان كان ذلك موضع اثبات لانها كانت داخلة
 في صدر الكلام وانه اخرجهما بالاستثناء منه تقديرا والاستثناء ليس بمستقل بنفسه فيؤخذ حكمه
 من صدر الكلام وهو موضع نفي فيتعمم ما دخل من النكرات تحته ضرورة وقوعها في موضع
 النفي وصار في التقدير كانه قال لا اكلم رجلا كوفيا ولا رجلا بصريا ولا مكيا ولا مدينا حتى عد
 جميع الانواع ثم قال لا رجلا كوفيا فلما كان المستثنى وهو رجل كوفي عاما في صدر الكلام
 لكونه نكرة واقعة في موضع النفي بقي كذلك بعد الاستثناء لانه عين ما دخل في صدر الكلام
 والاستثناء ليس بمستقل بنفسه فيؤخذ حكمه من المستثنى منه فصار كانه بعد الاستثناء في موضع
 النفي ايضا فيتعمم * وهذا مؤيد بما ذكره محمد رحمه الله في الجامع لو قال لامرأتين له كلما حلفت
 بطلاق واحدة منكما فهي طالق قاله مرتين طلقت كل واحدة منهما واحدة وكان ينبغي ان
 يطلق احداهما غير عين وكان الخيار الى الزوج كما قال القاضي ابو حازم لان قوله فهي كناية
 عن الواحدة المذكورة سابقة فصار كانه صرح بالواحدة وعند التصريح بالواحدة تقع
 طلقة واحدة على احداهما غير عين فكذلك هذا الا ان الواحدة المذكورة في الشرط نكرة في
 موضع النفي لان تقدير الكلام لا احلف بطلاق واحدة منكما وان حلفت بذلك فكذا والنكرة
 في النفي تم والكناية وهي قوله فهي لا تستقل بنفسها ولا تفيد اذا انقطعت عن اول الكلام
 فلا بد من ان يؤخذ حكمها من اول الكلام لتصير مفيدة ولاعم المكنى بوقوعه في موضع النفي
 ولا بد من ان يؤخذ حكم الكناية من المكنى لعدم استقلالها صارت الكناية عامة ايضا فلما
 كرر فقد صار حالفها بطلقها فغث في الاول ومن حكم اليمين الاولى طلاق كل امرأة صارت
 محلوها بطلقها وقد صارتا كذلك فلذلك طلقتا بخلاف التصريح بقوله فواحدة منكما طالق لان
 الواحدة مستقلة بنفسها وقد وقعت في موضع الاثبات لان موضع الجزاء موضع اثبات فخص
 فصار حالفها بطلاق واحدة منهما لا غير فلا تطلق الا واحدة غير عين * يوضح جميع ما ذكرنا
 انه لو قال زينب طالق ثلاثا وعمرة تطلق وعمره ثلاثا ولو قال زينب طالق ثلاثا وعمره طالق لم
 تطلق عمره الا واحدة لان قوله وعمره طالق مفهوم المعنى مستند بنفسه فلا يحتاج الى تعرف
 حكمه بما سبق بخلاف قوله وعمره لانه غير مفيد بنفسه فلا بد من ان يؤخذ حكمه بما سبق *
 واما عدم كلمة اي بانتبار الصفة فسيبينه ان شاء الله تعالى * فصار الحاصل ان هذا الاصل

مسلم في بعض المواضع دون البعض لما ذكرنا من المعاني قوله (والله لا اقر بكم) اذا قال
 لامرأتين له والله لا اقر بكم الا يوما اقر بكم فيه لم يكن مولى بهذا الكلام اذ الله وصف يوم
 الاستثناء بصفة عامة فوجب العموم فيمكنه ابدأ ان يقر بهما في كل يوم يأتي فلا يلزمه شيء
 فعدمت علامة الالباء فان قر بهما في يومين متفرقين حثب * فان قال والله لا اقر بكم الا يوما
 لم يصبر مولى الجواز ان يقر بهما جميعا من غير حثب يلزمه فاذا قر بهما في يوم صار مولى منهما بعد
 غروب الشمس من ذلك اليوم لذهاب الاستثناء لان المستثنى يوم واحد قوله (ومن هذا
 الضرب) اي من القسم الآخر وهو النكرة التي عت بالوصف العام كلمة اي * او من جنس
 النكرة التي تم بدليل العموم كلمة اي فعلى هذا الوجه يكون هذا اشارة الى قوله وقسم آخر
 النكرة * واعلم ان آيا معناه ان يكون بدلولة بعضا من الكل غير معين ولذلك لزم ان يكون
 مضافا ابدأ وان لا يجوز اضافته الى الواحد المعرف فلا يقال اي الرجل الا اذا كان في معنى
 الجمع كقوله اي التمر اكلت افضل وانما يجوز اضافته الى الواحد المنكر على تأويل الجمع
 ايضا فان قولك اي رجل معناه اي الرجال واذا لم يكن هذا التأويل لم يجز اضافته الى اليه ايضا كذا
 في حاشية المفصل لمصنفه وذ كر في الصحاح اي اسم معرب يستفهم به ويجازى فين يعقل وفيين لا
 يعقل وهو معرفة للاضافة * واذا كانت دلالة على جزء من الكل كان في اصل الوضع للخصوص
 ولذلك اذا قيل اي الرجال عندك واي رجل عندك لم يستقم الجواب الا بذكر واحد بان يقول زيد
 او عمرو وكذا رأيت في بعض نسخ اصول الفقه * ويدل على انه للخصوص قوله تعالى اخبار عن
 سليمان * ايكم يأتي بعرشها * فان المراد الفرد من مخاطبين بدليل انه قال يأتي بعرشها ولم يقل يأتي بعرشها
 وكذا يقال اي الرجال اناك بصيغة الفرد لا بصيغة الجمع في الاستفهام والشرط جميعا وهذا اذا
 كان ما اضيف اليه معرفة فان اضيف الى نكرة فالفعل المسند اليه والجزاء على وفق المضاف
 اليه تقول اي رجل قام واي رجلين قاما واي رجال قاموا وتقول اي عبد من عبيدي دخل الدار
 فهو حر واي عبيدين من عبيدي دخل الدار فهما حران واي عبيد من عبيدي دخلوا الدار فهم
 احرار ولا يجوز اي عبيدين من عبيدي واي عبيد من عبيدي دخل الدار فهو حر وذلك لان كلمة
 اي وضعت للاستفهام في الاصل فاذا كان ما اضيف اليه معرفة كان الاستفهام عن واحد
 من الجملة لان الاستفهام لا يتعدى عن المضاف والمضاف اليه والمانع من انصرافه الى المضاف
 اليه موجود لان المتكلم اقر بكون المضاف اليه معلوما له فينصرف الاستفهام الى المضاف
 لا محالة وهو اي ودلالته على واحد من الجملة التي اضيف اليها فيكون الفعل المسند الى ضميره
 على صيغة الفرد وهذا هو الذي منع من اضافته الى المفرد في المعرفة لانه انما يصح الاستفهام
 اذا كان هناك جملة لها واحد وهي المثني والجمع * واذا كان ما اضيف اليه اي نكرة
 فلا استفهام ينصرف الى المضاف اليه كله لانه لا مانع ههنا من الانصراف الى الكل فينصرف
 اليه لكونه جواب الاستفهام وهذا لان اياهنا يقع في الحقيقة صفة للمضاف اليه فينصرف
 الاستفهام الى كله بخلاف ما اذا كان المضاف اليه معرفة فان ايا يكون في معنى الصفة ضرورة

والله لا اقر بكم الا
 يوما اقر بكم فيه ان
 المستثنى في هذا كله
 يكون عاما للعموم
 وصفه والنكرة
 تحتل ذلك ومن هذا
 الضرب كلمة اي
 وهي نكرة يراد بها
 جزء مما تضاف اليه
 على هذا اجاع اهل
 اللغة قال الله تعالى
 ايكم يأتي بعرشها
 ولم يقل يأتي بعرشها
 اي الرجل اناك

ان ايا نكرة والمضاف اليه معرفة واذا كان كذلك لابد من ان يكون الضمير المستند اليه الفعل
موافقا للمضاف اليه فلماذا يقال اي رجل قام واي رجلين قاما واي رجال قاموا * وما ذكرنا
هو الذي جوت ز اضافته الى النكرة المفردة لان المستفهم عنه كما يكون غير مفرد يكون ايضا
مفردا اليه اشير في التخمير وغيره * ثم كلمة اي ان بقيت نكرة بعد الاضافة كما يشير اليه هذا
التقرير كان قول الشيخ وهي نكرة مجرى على اطلاقه وحقيقته وان صارت معرفة بالاضافة كما
هو مذهب عامة اهل النحو وكما هو المذكور في الصحاح ولهذا يصلح مبتدأ ولا بد فيه من
ان يكون معرفة كان قوله وهي نكرة محمولة على المعنى لانها وان تعرفت صورة بقيت الجمالة
فيها معنى لانها تصلح تناول كل واحد من احادها ضيف اليه على البدل ولهذا صح الاستفهام
بها بعد الاضافة الى المعرفة فكانت نكرة معنى * يوضحه ما ذكر القاضى الامام في التوقيف
واما كلمة اي فبجزملة النكرة عندنا لانها تصحب النكرة لفظا ومعنى لاستحضارها تقول اي رجل
فعل كذا واي دار تريد ها والنكرة معنى قوله تعالى * ايكم يا بنيي بعشرتها وهي نكرة بمعنى اي
رجل منكم لان المراد بها واحد منهم * وكذا قوله يراد بها جزء ما تضاف اليه مجرى على ظاهره
ان كان المضاف اليه معرفة فاما المضاف اليه اذا كان نكرة فلا بد له من تأويل لان المراد به كل
ما اضيف اليه على ما بينا ان الاستفهام عن الكل لا عن الجزء * وتأويله ان المضاف اليه اذا كان نكرة
لا بد من ان يكون جزءا من جملة فكان اي مع ما اضيف اليه جزءا من تلك الجملة وبيانه ان المتكلم في
قوله اي رجال قاموا قدر في نفسه اعدادا ما ينطلق عليه اسم رجال واشتبه عليه واحد من تلك
الاعداد موصوف بالقيام فاستفهم عن ذلك ولو لم يكن هذا التقدير لما صح الاستفهام فكان
تقديره اي رجال من الرجال قاموا فصار في التحقيق مضافا الى الرجال بواسطة رجال فكان
المراد به جزءا من تلك الجملة الا ان ذلك الجزء جمع لا فرد قوله (اي عبيدي ضربك) الى
آخره * كلمة اي اذا وقعت في موضع الشرط لابد من ان يتعقب مادخل عليه فعل كافي كل
لانها لزوم اضافة لا تدخل الاعلى الاسم وهو لا يصلح شرطا فلا بد من ان يليه فعل يكون هو
شرطا في الحقيقة ثم ان كان ذلك الفعل مستندا الى خاص لا يصلح وصفا لا يعرف ان المراد به
الخصوص فلا يتناول الا واحدا * وان كان مستندا الى ضمير راجع الى اي حتى يصلح وصفا له
يعم بموم تلك الصفة في قوله اي عبيدي ضربك فهو حرا الفعل مستندا الى الضمير الراجع الى
اي فيصير وصفا له فيعم بمومه كما يعم في قوله الارجلا كوفيا وقوله من شاء من عبيدي فان
ضربوه جميعا معا او واحدا بعد واحد دعوتوا * واذا قال اي عبيدي ضربته فهو حرا فقد
استند الضرب الى خاص وهو مخاطب فلا يصلح ان يكون وصفا لا يفتق على الخصوص كما
كان لعدم ما يوجب تعجبه فاذا ضربهم على الترتيب عتق الاول لانه لا مزاحمة وان ضربهم
جملة عتق واحد منهم والخيار الى المولى لا الى الضارب لان زول العتق من جهته فكان
التعين اليه * ولا يقال قد صار اي موصوفا بالمضروبة لان الضمير المنصوب يرجع اليه
فيصير عاما بهذا الوصف كما هم المستثنى في قوله والله لا اقر بكم الا يوما قريبا كما فيه وان كان

وقال محمد رحمه الله
اي عبيدي ضربك
فهو حرا فضره
فانهم يعتقدون ولم
يقبل ضربوك فتثبت
انها كلمة فرد لكنها متى
وصفت بصفة عامة
عمت بعمومها كسائر
النكرات في وضع
الاثبات واذا قال اي
عبيدي ضربك فقد
وصفها بالضرب
وصارت عامة واذا
قال اي عبيدي
ضربته فقد انقطع
الوصف عنها فلم
يعتق الا واحد

مفعول فيه بموم وصفه وهو القربان * لانا نقول القربان وصف متصل باليوم حقيقة لان
 الفعل المحدث يتعلق بالزمان فيحوز ان يصير اليوم عامية فاما الضرب فقد اتصل بالضارب
 وقام به فيستحيل اتصاله بالمضروب في الحقيقة لان الوصف الواحد يستحيل ان يقوم
 بشخصين والمتصل بالمضروب اثر الضرب لا الضرب فلهذا لم يمه به * ولان المفعولية فضلة
 في الكلام يثبت ضرورة تعدى الفعل فلا يظهر اثره في التعميم لان ما ثبت بالضرورة يتقدر
 بقدرها بخلاف اليوم المستثنى في قوله الا يوم ما قربكم فلهذا صرح بذكره وجعله موصوفا
 بصفة عامة قصدا لما ذكرنا ان الفعل المحدث مع الزمان متلازمان كذا في فوائد الشيخ الامام
 مولانا جيد الملة والدين رحمه الله قوله (وعلى ذلك) اى على ان النكرة تم بالوصف
 العام وان كانت في اصل الوضع للخصوص * او على ان كلمة اى تم بصفة عامة وان كانت
 موضوعة لفرد يثبت مسائل اصحابنا * فاذا قال اى نسائي كتمها فهى طالق فكلمهن طلقت
 واحدة ولو قال اى نسائي كلكم فهى طالق فكلمته جميعا لقلن جميعا لما قلنا * وكذا لو قال
 اعتق اى عبيدى شئت فاعتقهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم والامر في بيانه الى المولى ولو قال
 ايكم شاء المتق فهو حر فشاؤا جميعا اعتقوا * وكذا قوله اى نسائي شئت فطلقها فهى طالق
 واى نسائي شامت فطلقها على هذا ايضا قوله (وكذلك) اى كما قالوا بموم اى فى قوله
 اى عبيدى ضربك قالوا ايضا بمومه فى هذه المسئلة * اذا قال لعبيدكم ايكم حل هذه الخشبة
 فهو حر فان حلها واحد بعد واحد اعتقوا جميعا بكل حال * فان حلوها جملة فان كان يطبق
 حلها واحد لم يعتقوا وان كان لا يطبق حلها واحد اعتقوا وان كانوا عشرة بعد ان يكون
 الخشبة بحيث لا يستقل بحملها الاثنان فصاعدا لما ذكرنا ان كلمة اى نكرة تدل على جزما
 تضاف اليه وقد وصفت بصفة عامة وهو الجمل ثم الان العموم ههنا على وجهين الاشتراك
 والانفراد فيعين احدهما بدلالة الحال * فان كانت الخشبة يطبق حلها واحد كان المراد به
 العموم على وجه الانفراد لان المقصود حينئذ معرفة جلداتهم وقوتهم وذلك يحصل
 بحمل كل واحد لا بحمل الجميع جملة * وان كان لا يطبق حلها واحد كان الفرض صيرورة
 الخشبة بحمولة الى موضع ريده وذلك يحصل بالجمل على طريق الاستعانة كما يحصل بالجمل
 على سبيل الانفراد فيعلق العتق بمطلق الجمل * ثم الكلام العام اما ان يتناول الادنى او الكل
 فاما بين ذلك فلا ظالم يطوق حلها واحد وجب التجاوز عن الواحد فاذا تجاوزنا لم يجز
 التعليق بشئ دون الكل فلذلك قلنا اذا حلوها جملة اعتقوا وان كان يطبق حلها اثنان *
 واعلم ان من لم يسلم اطراد الاصل المذكور في جميع المواضع قال ليس بهم اى فى هذه
 المواضع بمجرد الوصف فان الرقة فى قوله تعالى * فحبر رقة مؤمنة * وصفت بوصف عام
 ولم تم * وكذا لو كان له عبيد سود وبيض فقال اى عبيدى ضربك فهو حر يتناولهم جميعا
 ولو قال اى عبد اسود من عبيدى ضربك فهو حر يتناول السود منهم دون البيض * ولو قال اى
 عبد اسود طويل ضربك يتناول الطوال من السود دون غيرهم وكذا لو قال اى عبيدى ضربك

وعلى ذلك مسائل
 اصحابنا وكذلك اذا
 قال ايكم حل هذه
 الخشبة فهو حر وهى
 لا يحملها واحد فحملوا
 عتقوا وان كان
 يحملها واحد فحملوا
 كلهم فرادى عتقوا
 واذا اجتمعوا على
 ذلك لم يعتقوا لان
 المراد به فيما يخف
 حله انفراد كل واحد
 منهم فى العادة لاظهار
 الجلالة

وشتمك لم يعتق الا من جمع بين الشتم والضرب * وكذا لو قال مستفهما اي عبيدي ضربك
لا يستقيم الجواب باكثر من واحد كما اثبتنا اليه من قبل نعرفنا ان العموم فيه ليس باعتبار
نفس الصفة ولكنه انعام لوقوعه في موضع الشرط وذلك من اسباب التعميم في الاسماء
المبهمه لان هذه الاسماء لا يهاهما تحتاج الى صلة فاذا وقعت في موضع الشرط صار الفعل
الذي جعل صلة لها هو الشرط حقيقة فيم هذا الفعل لصيرورته شرطاً ولما عم هذا الفعل
وهو مسند الى مبهم لا يعرف الا به عم ما اسند اليه ضرورة حتى لو كانت الصلة مسندة الى
غيره فأنما به لا يوجب ذلك عمومه كما في قوله اي عبيدي ضربته * فصار حاصل الكلام ان عند
هذا القائل النكرة تم بالوصف العام في الاستثناء من النفي وفيما اذا وقع الوصف العام شرطاً واما
فيما وراء ذلك تم النكرة بالوصف لما ذكر من الشواهد والنظائر لكن في عامة نسخ اصول
الفقه لا يصحانواعامة شروح الجامع ذكر هذا الاصل مطلقاً من غير فصل فوجب الأخذ به
احترازاً عن مخالفة العامة قوله (فاما النكرة المفردة) لما غرضت من بيان ماهو عام
بنفسه و ماهو عام بغيره وهو النكرة التي لحقها بعض دلائل العموم شرع في بيان النكرة
المفردة فانها من الفاظ العموم عند البعض فقال * فاما النكرة المفرد اي المفردة صيغة ومعنى
فيكون احترازاً عن رجال ونساء وقوم ورهط منكرات * او المطلقة المجردة عن دلائل العموم
فانها تخص في موضع الاثبات ولانم انما تعرض للجائين تأكيده لانه في بيان الخلاف * الا
انها مطلقة * نفي العموم عنها واثبت الاطلاق * والفرق بين المطلق والعام ان المطلق دلالة
على حقيقة الشيء وماهية من غير تعرض لقيد زائد والعام هو الدال على تلك الحقيقة مع
التعرض لكثرة الغير المتعينة كالناس فالنكرة مطلقة لاعامة لان دلالتها على نفس الحقيقة دون
التكثر * وبعضهم فرقوا بين المطلق والنكرة فقالوا الماهية في ذاتها الواحدة ولا الواحدة
ولا كثيرة ولا لا كثيرة فاللفظ الدال عليها من غير تعرض لقيد ماهو المطلق * ومع التعرض لكثرة
متعينة الفاظ الاعداد * ولكثرة غير متعينة هو العام * ولو حدة معينة المعرفة * ولو حدة
غير معينة النكرة * والصواب انه لا فرق بينهما في اصطلاح اهل الاصول كما اشار الشيخ اليه
اذ ثبت جميع العلماء المطلق بالنكرة في كتبهم يشعر بعدم الفرق * وقال الشافعي رحمه الله
هي اي النكرة في موضع الاثبات يوجب العموم * ورأيت في بعض كتبهم ان النكرة في
موضع الاثبات اذا كان خبراً لا يقتضي العموم كقولك جاءني رجل وان كان امرأه لا كثرون
على انها للعموم كقوله اعتق رقبة * وذكر في القواطع وغيره انها تم على سبيل البدل لان
قوله رجل يتناول كل رجل على سبيل البدل من صاحبه وليس بعام على سبيل الجمع * وبعبارة
بعضهم يم من حيث الصلاحية لكل فرد * فمن قال بالعموم تمسك بقوله تعالى * انما قولنا لشيء
انما اردناه * الآية فان قوله لشيء على العموم وان كان في موضع الاثبات لان الله تعالى لم يرد
شيئاً دون شيء لان قدرته شاملة لجميع الاشياء محيط بها كلها * وبان قوله تعالى * قهرير رقبة *
عام يتناول كل رقبة والدليل عليه انه يخرج من العهدة باعتاق ايها كان ولو لا انها للعموم

فاما النكرة المفردة
في موضع اثبات فانها
تخص عندنا ولا تتم
الا انها مطلقة وقال
الشافعي رحمه الله
هي توجب العموم
ايضا حتى قال في قول
الله تعالى قهرير
رقبة انها عامة تتناول
الصغيرة والكبيرة
والبيضاء والسوداء
والكافرة والمؤمنة
والصحيحة والزمنة
وقد خص منها
الزمنة بالاجماع
فصح تخصيص
الكافرة منها بالقياس
بكفارة القتل فلنا
نحن هذه مطلقة
لاعامة لانها فرد
فيتناول واحداً على
احتمال وصف دون
وصف والمطلق
يحمل التقييد وذلك
مانع من العمل بالمطلق
فصار لسمنا

لما كان كذلك كذا في المصنوع * الا ترى انه قبل التخصيص حتى خصت العبيد والمجنونة
والمدبرة من الجملة بالاجماع والتخصيص لا يرد الاعلى العام والاترى انه يحسن الاستثناء بالابان
يقول اعتق رقبة الا ان يكون كافرا او معيبة ويقول اعط هذا الدرهم فقيرا الا ان يكون كافرا
والاستثناء اخراج بعض ما تناوله اللفظ ولو لانه عام لم يتصور فيه الاستثناء * واذا كان كذلك
يجوز تخصيص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل اذ العام المخصوص منه يخص بالقياس
بالاتفاق * وقلنا نحن هذه مطابقة اى الرقبة المذكورة في النص مطلقة * او النكرة المفردة
عن دلائل العموم مطلقة لاحامة * لان فرداى موضوعا لفرد من افراد الجملة صيغة ومعنى
ابا صيغة فلانها ثنى وتجمع واما معنى فلان دلالتها على فرد لا على جمع فيقال رقبة من رقاب
وعبد من عبيد ويراد به الواحد وقال تعالى * انا ارسلنا اليكم رسولا شاهدا عليكم كما ارسلنا
الى فرعون رسولا * والمراد بذلك الواحد الا ترى انه لو قال الله على ان اعتق رقبة لا يجب عليه
الا اعتاق رقبة واحدة وكذلك يخرج من عهدة الامر في قوله تعالى * فحري رقبة * باعتاق رقبة
واحدة ولو كان هذا اللفظ عاما لم يخرج عن عهدة النذر والامر بالا باعتاق ثلاث رقاب فصاعدا *
وبدل عليه ما ذكرنا ان النكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لغة ولو كان اطلاق
اسم النكرة بوجوب العموم لم يكن الثانية غير الاولى فان العام اذا اعيد بصيغته فالثاني لا يتناول
الامان تناوله الاول بمنزلة اسم الجنس كذا في التقويم واصول الفقه لشمس الائمة * واذا ثبت
انها اسم لفرد تتناول واحدا ولكن على احتمال وصف دون وصف اذ المطلق لا يتعرض
لصفات اصلا يعنى يحتمل ان يكون ذلك الواحد صغيرا او كبيرا او كافرا او مؤمنا او اسود او
ابيض او سديا او هنديا الى غير هامن الصفات لعدم كونه متعينا وبمثله لا يثبت العموم اذ لا بد له من
انتظام جمع لفظا او معنى ولم يوجد فيكون مطلقة لاحامة والمطلق لا يحتمل التخصيص لانه من
خصائص العام * وقوله والمطلق يحتمل التقييد تنبيه للتخصيم على الغلط ومنزل القدم واطار الى
الجواب عند عدوله عن العموم الى الاطلاق وتمسكه به يعنى ما ذكرت من احتمال التخصيص في
النكرة المطلقة ليس ثابتا وانما يحتمل التقييد فان تمسكت باطلاقها قلت لما كانت محتملة
للتقييد فتقيدها بالقياس على كفارة القتل لان الكفارات جنس واحد فذلك فاسد ايضا لان
التقييد مانع عن العمل بالاطلاق فانه لو اعتق رقبة كافرة في كفارة القتل لا يجوز عن الكفارة
فكان له خيرا والتمسح بالقياس لا يجوز فلا يجوز التقييد به ايضا قوله (وقد جعل
وجوب التحرير) جواب عن سؤاله قدره هو ان يقال الامر لا يوجب التكرار وان كان
متعلقا بشرط او متقيدا بوصف على مامر وقد تكرر وجوب التحرير بتكرار الخنث والظهار
ونحوهما فعدنا ان لفظ رقبة عام والام يستقيم بايجاب التحرير ثانيا فقال قد جعل وجوب التحرير
جزاء لامر اى لسان وهو الخنث والظهار ونحوهما بدليل دخول جرف الفاء فيه فصارت ذلك
الامر سببا لوجوب التحرير فيكرر وجوب التحرير مطلقا اى غير مقيد بوصف الايمان
تكرر ذلك الامر الذى صار سببا له كتكرر وجوب الصلوة بتكرار الوقت وليس تكرر الحكم

وقد جعل وجوب
التحرير جزاء الامر
فصار ذلك سببا له
فيكرر مطلقا بتكرر

بتكرار السبب من باب العموم في شيء قوله (وصار) أي المذكور وهو الرقبة مقيدا بالملك
جواب سؤال آخر * وتقريره من وجهين * أحدهما أن يقال أن تقييد المطلق نسخ عندكم
وقد قيدت الرقبة بالملك بالرأى من غير نص بوجه حتى لم يحجز اعتناق رقبة غير مملوكة وصار
كأنه قيل فحرير رقبة مملوكة ولم يلزم منه النسخ فتقيدها بوصف الإيمان أيضا بالقياس والخبر
وهو قوله عليه السلام اعتقها فأنها مؤمنة * فقال اشتراط الملك في الرقبة ثبت لضرورة التحرير
النصوص عليه واقتضائه فإن التحرير لا يصح إلا في الملك وما ثبت باقتضاء النص فهو بمنزلة
الثابت بعين النص * والثاني أن يقال قد خص غير المملوكة من هذا النص كما خصت الزمنة
حتى لم يحجز اعتناق غير المملوكة كما لم يحجز اعتناق الزمنة والتخصيص يدل على العموم فقال
اشتراط الملك ثبت باقتضاء النص لأن التحرير الواجب لا يتأدى إلا بالملك كما لا يتأدى الصلوة
إلا بالطهارة قال عليه السلام لا تعتق فيما لا يملكه ابن آدم * لا بطريق التخصيص فلا يلزم منه العموم
قوله (ولم يتناول الزمنة) جواب عن قوله خصت الزمنة بالاجماع فتخص الكافرة أيضا
فقال التخصيص إنما يكون فيما يتناول اللفظ أي ظاهره لولا التخصيص وهذا النص لا يتناول
الزمنة فلا يكون عدم جواز اعتناقها من باب التخصيص بل لأنها ليست برقبة وذلك لأن الرقبة
اسم للنية مطلقا والاطلاق يقتضي الكمال والزمنة قائمة من وجه مستهلكة من وجه فلا يكون
قائمة على الإطلاق ولا يتناولها مطلق اسم الرقبة * وكذلك التحرير المطلق أي الكامل *
لا يخلص أي لا يتحقق فيما هو هالك من وجه فلا يتناول الزمن ولهذا شرط كمال الرق حتى
لم يحجز اعتناق المدبر وأم الولد لأن التحرير منصوص عليه مطلقا وذلك اعتناق كامل ابتداء
واعتناق المدبر وأم الولد تعجيل لما صار مستحقا لهما مؤجلا فلا يكون اعتناقا مبتدأ مطلقا
كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله * فاما الجواب عن تمسكهم بالاية فهو أن العموم ثبت في قوله
لشيء من طريق المعنى لا من طريق اللفظ وذلك لأن الأشياء متساوية في قدرته جل جلاله
فاذا أخبر عن نفوذ قدرته في بعضها فقد دل بالعنى على نفوذ قدرته في سائرها * وما ذكرنا
من العموم على سبيل البدل أن عنوانه أن كل واحد من الجملة يكون في الصلاحية بدلا عن
صاحبه والداخل تحت اللفظ واحد منها فهو مذهبنا وإن عنوانه أن اللفظ يتناول على سبيل
الاجتماع والشمول فهو فاسد لما بينا أن الصيغة وضعت لفرد فلا يتناول العدد البقرينة كذا
في الميزان * واما تمسكهم بالاستثناء فضعيف أيضا لأننا نسلم أن هذا الاستثناء إن صح استثناء
حقيقي لأنه لا بد في الاستثناء الحقيقي من أن يكون صدر الكلام متناولا للمستثنى وغيره حقيقة
وليس كذلك هنا لأن صدر الكلام لم يتناول إلا الواحد فلا يمكن إخراج منه فيكون بمعنى
لكن وذلك لا يدل على العموم * أو يكون هذا استثناء من الأحوال أي اعتناق رقبة واحدة
على أي حال كانت إلا في حالة الكفر وح ثبتت الأحوال في صدر الكلام بدلالة الاستثناء
بضرورة صحته فاما أن عدم الاستثناء بلا ضرورة في إثباتها مع أنها غير مذكورة فلا يثبت
العموم قوله (وصار ما ينهي إليه الخصوص) أي التخصيص نوعين بإلiale لا بالف كما وقع

فإن ذلك يحتمل
الخصوص إلى
الثلاثة والطائفة
يحتمل الخصوص
إلى الواحد بخلاف
الرقبة والقوم
وصار مقيدا بالملك
لاقتضاء التحرير بالملك
لا على جهة الخصوص
ولم يتناول الزمنة لأن
الرقبة اسم للنية مطلقا
فوقعت على الكامل
منه الذي هو موجود
مطلق فلم يتناول ما هو
هالك من وجه
وكذلك التحرير
المطلق لا يخلص فيما
هو هالك من وجه فلم
يدخل الزمن فاما أن
يكون مخصوصا فلا

في بعض النسخ * وهما مستلزمان احدهما بيان ما ينتهي اليه جواز التخصيص والثانية بيان اقل ما ينطلق عليه اللفظ العام * اما الاولى فنقول قد اختلف الاصوليون في العاية التي يقع انتهاء التخصيص في الفاظ العموم اليها فذهب الجمهور منهم الى ان التخصيص يجوز في جميع الالفاظ الى الواحد وذهب بعضهم الى انه يجوز الى الثلاثة في جميع الالفاظ ولا يجوز الى مادونها الا بما يجوز به النسخ وهو اختيار ابى بكر الفقا الشاشي * ومنهم من فصل فجاز في لفظة من وما ونحوهما واسماء الاجناس المعرفة الى الواحد ولم يجز في المجموع المعرفة الا الى الثلاثة وبخار الشيخ انه يجوز الى الواحد في الجمع الا في الجمع المنكر صيغة ومعنى كرجال ونساء او معنى بلا صيغة كرهط وقوم فانه لا يجوز التخصيص فيهما الا الى الثلاثة * وتمسك الجمهور بان التخصيص لو امتنع الى الواحد لا امتنع التخصيص اصلا لانه لو امتنع لكان لصيرورته مجازا اذ لا مانع فيه وهذا المعنى موجود في جميع صور التخصيص * وما ذكرنا مبنى على اشتراط الاستغراق في العموم وانه شرط فيه عندهم فالتخصيص يجعله مجازا فيما دونه لان اطلاق اسم الكل على البعض من اقسام المجاز * وتعلق الفريق الثاني بان لفظ العموم دلالة على الجمع واقل الجمع ثلاثة على ما بين فلا يجوز تخصيصه الى مادونها لانه يخرج به عن كونه دالا على الجمع فينزل منزلة النسخ فلا يجوز الا بما يجوز به النسخ الا ترى ان لفظ الشركين لا يصلح للواحد بحال فلا يجوز رده الى ما لا يصلح له واخرجه عن موضوعه * واعتمد من فصل على ان التخصيص الى الواحد في لفظة من لا يخرج اللفظ عن موضوعه فقد بينا انها محتمل للخصوص فانها تناول الواحد والجماعة في قولك من دخل دارى كرمته فيجوز التخصيص فيها وامثالها الى الواحد بخلاف الفاظ المجموع لان استتمها في الآحاد اخراج لها عن موضوعاتها فلا يجوز الا ترى ان لفظ الجمع بعد التخصيص يسمى عاما مخصوصا واذا خصص الى اثنين او واحد لم يجز تسميته بذلك على سبيل الحقيقة * ولنا ما ذكرنا ان لفظ العموم دلالة على الجمع والتخصيص لا يخرج العام عن حقيقة لبقائه معنى الجمع فيه بعد بل هو تين ان اللفظ مصروف الى بعض وجود الحقيقة الا ترى ان التمسك به بعد التخصيص جاز لبقاء دلالة اللفظ بالوضع على افراد مجتمعة كما كان قبله الا ان دلالة قبل التخصيص كانت على اكثر مما دل عليه بعده فاذا آل امر التخصيص الى اخراج الكلام عن موضوعه وحقيقته لا يجوز القول به لانه يصير نسخا وهما متغايران الا ترى ان النسخ لا يجوز الا بما خيا بالاتفاق والتخصيص يجوز متصلا او تراخيا عند العامة ولا يجوز الامتصلا عندنا واذا كان نسخا لا يجوز الا بما يجوز به النسخ كما لا يجوز الى مادون الواحد في جميع الفاظ العموم الا بما يجوز به النسخ بالاتفاق * وهذا بخلاف اسم الجنس المعروف باللام حيث يجوز تخصيصه الى الواحد لان دلالة في اصل الوضع على الفرد والعموم فيه ضمنى فبالتخصيص الى الواحد لا يخرج عن حقيقة وكذا المجموع المعرفة صارت في حكم اسماء الاجناس فيجوز تخصيصها الى الواحد ايضا قوله (وصار ما ينتهي) يعني لما بينا ان الفاظ العموم على قسمين بعضها ينطلق على الثلاثة فصاعدا على مادونها بطريق

نوعان الواحد فيما هو فرد بصيغته او ملحق بالفرد واما الفرد فمثل الرجل والمرأة والانسان والطعام والشراب وما شبه ذلك ان الخصوص يصح الى ان يبقى الواحد واما الفرد بمعناه فمثل قوله لا يتزوج النساء ولا يشتري العبدان يصح الخصوص حتى يبقى الواحد واما ما كان جمعا صيغة ومعنى مثل قوله ان اشتريت عبدا وان تزوجت نساء وان اشتريت ثيابا

الحقيقة وبعضها ينطلق على الواحد فصاعدا صار غاية التخصيص نوعين ضرورة الواحد والثلاثة قوله (فان ذلك) اى قوله عبدا وامثاله يحتل الخصوص الى الثلاثة وطريقه ان دليل العقل يبين ان الكل ليس بمراد وان مادون الكل الى الثلاثة لا يمكن ترجيح بعضه على البعض لاستحالة الترجيح بلا مرجح فذهبت الثلاثة مرادا لليقن بها فكان هذا الدليل مخصصا لما وراء الثلاثة الى الكل قوله (وهذا لان ادى الجمع ثلاثة) ولما كانت المسئلة الاولى مبنية على الثانية وهى معرفة اقل الجمع لان عدم جواز التخصيص الى ما وراء الثلاثة في جميع الالفاظ عند البعض وفي الجمع المنكر عندنا بناء على ان اقل الجمع ثلاثة شرع في بيانها فقال وهذا اى انتهاء التخصيص الى الثلاثة فيما ذكر من النظائر من قوله عبدا ونساء وثيابا وامثالها باعتبار ان اقل الجمع ثلاثة وهو مذهب عبد الله بن عباس وعثمان واكثر الصحابة وعامة الفقهاء والمتكلمين واهل اللغة * وذهب بعض اصحاب الشافعى وعامة الاشعرية الى ان اقل الجمع اثنان وهو مذهب عروزيين ثابت رضى الله عنهما كذا ذكر الغزالي واليه ذهب نقطويه من النحويين * ثم الفريق الاول اختلفوا في انه هل يجوز استعمال صيغ الجمع في الاثنين مجازا فتم من منع عن ذلك واكثرهم على انه يجوز * وقاعدة الاختلاف تظهر في جواز التخصيص الى اثنين وعدمه وفيما اذا قل الله على ان اتصدق بدراهم او قال لفلان على دراهم او نذر ان تصدق بشئ * على فقراء او مساكين يقع على الاقل بالاتفاق وهو الثلاثة عند العامة والاثنان عند غيرهم * تمسك من قال بان صيغ الجمع حقيقة في الاثنين كما في الثلاثة بالسمع والعقل واستعمال ارباب اللسان والحكم * اما السمع فقوله تعالى * وداود وسليمان * الى قوله وكنالحكمهم شاهدين اريد بضمير الجمع داود وسليمان * وقوله تعالى * اذ تسوروا المحراب اذ دخلوا على داود ففرقهم فتم قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض * فاستعمل في الاثنين ضمير الجمع * وقوله عز اسمه فقد صفت قلوبكما والمراد قلبا كما * وقوله جل جلاله انا معكم مستمعون * والمراد موسى وهارون * وقوله جل ذكره اخبارا عن يعقوب * عسى الله ان ياتينى بهم جميعا والمراد يوسف وبنيامين * وقوله * فان كان له اخوة فلا ملة السدس * والاخوان يحببنا الى السدس كالثلاثة * وقوله عليه السلام * الاثنان فافوقهما حاجة * وهو افصح العرب ولو نقل هذا عن واحد من الاعراب لكان حجة من صاحب الشرع اولى * واما الملقول فهو ان اسم الجماعة حقيقة فيما فيه معنى الاجتماع وذلك موجود في الاثنين كما هو وجود في الثلاثة فيصح ان يتناول اسم الجمع حقيقة وان كان معنى الجمع في الثلاثة اكثر الا ترى ان الثلاثة جمع صحيح وان كان معنى الاجتماع فيا وراء الثلاثة اكثر ونظيره الجسم لما كان عبارة عن اجتماع اجزاء وتركبها كان اقل الجسم جوهرين لوجود معنى الاجتماع والتركب فيها وان كان الاجتماع فيا وراء ذلك اكثر * واما استعمال ارباب اللسان فانهم يستعملون صيغة الجمع في الاثنين كاستعمالهم اياها في الثلاثة فان الاثنين يقولان نحن فعلنا كذا ونحن نفعل كذا فوجب ان يكون حقيقة في الموضعين * واما الحكم فهو ان للثنى حكم

وهذا لان ادى الجمع ثلاثة نص بمجدرجه الله في السير الكبير وعلى هذا عامة مسائل اصحابنا رحمهم الله وقال بعض اصحاب الشافعى ان ادى الجمع اثنان لما روى عن النبي عليه السلام انه قال الاثنان فما فوقهما حاجة ولان اسم الاخوة ينطلق على الاثنين في قوله تعالى فان كان له اخوة فلا ملة السدس وصار ما يقتضى اليه الخصوص

وفي المواريث والوصايا بصرف ﴿ ٢٩ ﴾ الجمع الى المثنى ويستعمل المثنى استعمال الجمع في اللغة يقال نحن

فعلنا في الاثنين وقال
الله تعالى فقد صغت
قلوبكما ولا خلاف
ان الامام يتقدم اذا
كان خلفه اثنان وفي
المثنى اجتماع كافي
الثلاثة ولسا قول
النبي عليه السلام
الواحد شيطان
والاثنان شيطانان
والثلاثة ركب ولنا
ايضادليل من قبل
الاجماع ودليل من
قبل المعقول فان اهل
اللغة يجمعون على ان
الكلام ثلاثة اقسام
احاد ومثنى وجمع
وعلى ذلك بنيت
احكام اللفظة فللمثنى
صيغة خاصة
لا يختلف والواحدان
بنية مختلفة
وكذلك الجمع ايضا
يختلف ابنيته وليس
للمثنى الامثال واحد
وله علامات على
الخصوص وانجم
الفقهاء ان الامام
لا يتقدم على الواحد
فتبت انه قسم منفرد

الجماعة في المواريث والوصايا حتى كان للاتنين من الميراث ما للثلاث فصاعدا ولو اوصى
لاقرباء فلان يتناول المثنى فصاعدا وكذا الامام يتقدم على اثنين كما يتقدم على الثلاثة فتبت بما
ذكرنا ان المثنى ملحق بالثلاثة في صحة اطلاق صيغة الجمع عليه * ومن منع استعمال ابنيته الجمع
في الاثنين مجازا قال لو صح اطلاق اسم الرجال على الرجلين لصح نعت احدهما بما نعت به
الاخر فيقال جاءني رجلان عاقلون ورجال عاقلان لانهما كشيء واحد * وتمسك الجمهور بما
هو المذكور في الكتاب وبما سذكروه وقوله في الكتاب ويستعمل المثنى استعمال الجمع بضم
الياء من مقلوب الكلام مثل قولهم عرضت الناقة على الخوض اى يستعمل الجمع استعمال
المثنى اى في محل يجب ان يستعمل فيه التثنية او هو بفتح الياء وكسر الميم اى يستعمل الاثنان
ما يستعمله الجمع فيقولان نحن فعلنا كما يقوله الجمع او معناه يستعمل التثنية على هيئة الجمع
فيقال نحن فعلنا في اثنين كما يقال كذلك في الجمع قوله (وفي المواريث) اى جبا واستحقاقا
بصرف الجمع الى المثنى * اما جبا فقوله تعالى فان كان له اخوة * كاذكرنا * واما استحقاقا
فقوله عز اسمه فان كن نساء فوق اثنتين * صرف لفظ النساء الى اثنتين مع تأكده بقوله فوق
اثنتين قوله (عليه السلام * والثلاثة ركب * اى جماعة فصل بين التثنية والجمع والحقها
بالواحد دون الجمع فعلم ان التثنية ليست بجمع حقيقة * ولا يقال الاتحاد في الحكم لايوجب
الاتحاد في الحقيقة حتى كان المثنى غير الواحد حقيقة وان اتحد احكاما فكذا التفرقة في الحكم لا يدل
على الافتراق في الحقيقة * ولا نقول الافتراق بين الشئيين يوجب المغايرة بينهما فيما ثبت فيه الافتراق
للمحالة وهما ثبتت الافتراق بينهما في حكم الجمع لان معنى الركبا لجماعة لفة ثبتت المغايرة بينهما
في هذا المعنى ضرورة فصار المعنى كانه قيل الواحد ليس بركب والاثنان ليستا بركب اى يجمع
والثلاثة ركب اى جمع وعلى ذلك اى على الاقسام المذكورة بنيت احكام اللفظة اسما وصفة ومظهرا
ومضمر افقا لوارجل رجلان رجال وقالوا عالم عالمان علماء وقالوا هو فضل كذاهما فعلا كذاهم
فعلوا كذا ولما قسموه ثلاثة اقسام وسموا كل قسم باسم على حدة دل ذلك على تغايرها لان تبدل
الاسم يدل على تبدل المسمى على ما هو الاصل الا ترى انهم لما وضعوا الماوراء الثلاثة اسما على حدة
كان الكل في الدخول تحت صيغة الجمع على السواء قوله (وله علامات على الخصوص) مثل
الالف والنون المكسورة في حالة الرفع والياء الساكنة المفتوح ما قبلها والنون المكسورة في
حالتى الجر والنصب قال شمس الائمة رجه الله ثم للواحد ابنيته مختلفة وكذلك للجمع وليس ذلك
للتثنية اعمالها علامة مخصوصة فعرفسا ان المثنى غير الجماعة * قال صاحب القواعد
والدليل على ان لفظ الجمع لا يتناول الاثنين انه لا ينعى بالاثنين وينعت بالثلاثة فانه يقال رايت
رجالا ثلاثة ولا يقال رجلا اثنين ويقال ايضا جماعة رجال ولا يقال جماعة رجلين فاذا كان
لا ينعى بالاثنين بحال عرفنا ان اسم الجمع لا يتناولهما بحال وكذا لا يضاف العدد الى التثنية
فلا يقال انا رجلين ويضاف الى الجمع فيقال ثلاثة رجال واربعة رجال فلو كان حكم الاثنين
حكم الجمع لجازت اضافة العدد الى التثنية كما جازت الى الجمع كذا ذكر في كتاب بيان حقائق

حروف المعاني * ولان الثلاثة فصاعدا يتبادر الى الفهم عند سماع صيغة الجمع من غير قرينة دون الاثنين والسبق الى الفهم عند الاطلاق دليل الحقيقة * ولانه يصح نفي اسم الجمع عن الاثنين دون الثلاثة فصاعدا فيقال ما في الدار رجال بل رجلان وما رأيت جمعا بل رأيت اثنين ولا يقال ما في الدار رجال بل ثلاثة وصحة النفي وعدم صحته من امارات الجواز والحقيقة واجمع الفقهاء على ان الامام لا يتقدم على الواحد والامام من الجماعة في غير الجمعة بالاتفاق والتقدم من سنة الجماعة بالاتفاق فاجماعهم على ترك التقدم دليل على انه ليس بجمع وانه قسم منفرد قوله (واما المعقول فان الواحد اذا اضيف) اى ضم اليه الواحد * تعارض الفردان اى امتنع كل واحد منهما من صيرورته تعالى آخر فثبت الاتحاد لوجود الانضمام ولم يثبت الجمع ايضا لبقاء معنى الفردية من وجه باعتبار عدم استتباع كل واحد منهما صاحبه * واما الثلاثة فاما يعارض اى يقابل كل فردا ثانيا فيستبعانه ويصير الكل كشيء واحد فليبقى معنى الاتحاد بوجه وكل معنى الجمع فطلق عليه الصيغة الموضوعة للجمع حقيقة * وبهذا خرج الجواب عما قالوا في المتن معنى الجمع كافي الثلاثة فيصح اطلاق صيغة الجمع عليه لان اطلاق الصيغة على الثلاثة ليس لنفس الاجتماع بل لاجتماع مخصوص وهو ان لا يتحقق فيه معنى تعارض الافراد على التساوى وذلك في الثلاثة دون الاثنين والصفة على ماورد لاهل ما يدل عليه القياس الا ترى ان الواحد يوجب فيه معنى الجمع وهو ضم بعض الاشياء الى بعض لانه مركب من اجزاء متعددة ومع ذلك لا يطلق عليه اسم الجمع قوله (في ابلاء الاعذار) اى اظهارها كما بهال القاضي الخصم لدفع الجدة بمقدرة ثلاثة ايام * وكذا اهمال المرتد للتأمل * وكدة المسح في حق المسافر * ومدة اقل الحيض مقدرة بثلاثة ايام * وكدة التجبير مقدرة بثلاث سنين * وكما في قصة موسى مع صاحبه * وقصة صالح ولو كان الاثنين جمعا لم يكن لتجاوز عنه معنى بدون دليل يخصص الثلاثة لان ماوراء اقل الجمع يساوى بعضه بعضا * ولما فرغ من اقامة الدليل على مدعاه شرع في الجواب عن كلمات الخصوم فقال فاما الحديث يعنى قوله عليه السلام الاثنان فافوقهما جماعة فمحمول على الموارث يعنى الاثنين حكم الجمع في استحقاق الميراث حتى كان للبنتين الثلثان كالثلاث * او على سنة تقدم الامام يعنى يحمل على ان المراد منه ان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلاثة بخلاف الواحد فانه يقيه من يمينه وبخلاف ما نقل عن ابن مسعود رضى الله عنه انه لا يتقدم على الاثنين بل يقيم واحدا عن يمينه وواحدا عن يساره وانما يتقدم على الثلاثة فصاعدا * او يحمل على ان الاثنين حكم الجماعة في احراز فضيلة الجماعة وانعقادها اذ النبي صلى الله عليه وسلم مبعوث لتعليم الاحكام لالبيان لغات على ان هذا الخبر لا يصح من جهة النقل كذا ذكره ابو بكر الجصاص وغيره * وقوله وفي الموارث ثبت الاختصاص جواب سؤال وهو ان يقال لم يختص الموارث من سائر الاحكام بان يكون للاثنين فيها حكم الجمع فقال انما ثبت الاختصاص فيها بكذا * او هو جواب عن كلامهم ان صيغة الجمع صرفت الى المتن في الموارث والوصايا

واما المعقول فان الواحد اذا اضيف اليه الواحد تعارض الفردان فلم يثبت الاتحاد ولا الجمع واما الثلاثة فانما يعارض كل فرد انسان فسقط معنى الاتحاد اصلا وقد جعل الثلاثة في الشرع حدا في ابلاء الاعذار فاما الحديث فمحمول على الموارث والوصايا او على سنة تقدم الامام في الجماعة انه يتقدم على المتن كما يتقدم على الثلاثة وفي الموارث ثبت الاختصاص بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك

والجلب يثنى على
الارث ايضا والوصية
يثنى عليه ايضا
والثاني قلنا ان الخبر
محمول على ابتداء
الاسلام حيث نهى
الواحد عن المسافرة
واطلق الجماعة على
ماروينا فاذا ظهر قوة
المسلمين قال الاثنان
فا فوقهما جماعة

والجلب فقال ثبت ذلك في المواريث بقوله تعالى * فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك * اي ان
كانت الاختان لآب وام اولاب اثنتين فثبت للاختين ثلثي المال تصرح هذا النص وقد ثبت
بدلالة قوله تعالى * فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا مما ترك ان ليس لما فوق الاختين اكثر
من الثلثين فمر فنان للثنتين حكم الجمع في الاخوات * ولما كان للاختين الثلثان مع ان قرابتهما
متوسطة اذهى قرابة مجاورة فلان يكون للبنين الثلثان مع ان قرابتهما قريبة اذهى قرابة
حروبة كان اولى فثبت ان للبنين حكم الثلاث بهذا النص ايضا وليس في المواريث صورة
اخرى الحق فيه الايتان بالجمع في الاستحقاق سوى البنات والاخوات فكان هذا النص موجبا
لالحاق الاثنتين بالثلاث فلماذا خجل الحديث عليه * او كان هذا النص هو الموجب
لاستحقاق الاثنتين الثلثين لا النص الوارد بصيغة الجمع وهو قوله تعالى * فان كن نساء فوق
اثنتين * والحاصل ان التزاع لم يقع فيما يفيد فائدة الجمع بل فيما يتأوله لفظ الرجال والمسلمين فان
احدهما عن الآخر قوله (والجلب يثنى على الارث ايضا) يعني لما كان المثنى حكم الجمع في استحقاق
الميراث كان له حكم الجمع ايضا في الجلب لانه مبني على الارث فان الجلب يكون وارثا بالفعل او بالقوة
حتى لا يجلب المحرم عندما مائة الصحابة وهو مذهبنا * او معناه ان الجلب لا يتحقق حين لا ارث
فكان الجلب مبني على الارث فثبت للثنتين فيه حكم الجمع ايضا فاذا تعلق بمحذوف في الوجهين
كما ترى على اننا نقول ثبت الجلب بالاخوين باتفاق الصحابة لا بالنص على مارويان ابن عباس قال
لعثمان رضي الله عنهم حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى * فان كان له
اخوة فلامه السدس * والاخوان ليسا باخوة في لسان قومك قال نعم ولكن لا يستجيز
ان اخالفهم فيما رأوا وفي رواية لا يستطيع ان انقض امر اكان قبلي وتوارثه الناس فلو لا ان
مقتضى اللسان ان الاخوين ليسا باخوة حقيقة لما احتج به ابن عباس على عثمان ولا نكر عليه
عثمان ولما عدل الى التأويل فلما لم ينكر عليه وعدل الى التأويل وقد كانا من فحشاء العرب
دل على ان الاخوين ليسا اخوة حقيقة وان هذا الحكم وهو الجلب بالاثنتين ثبت بالاجماع
لأن النص الاتري ان الجلب يثبت بالاخوات المفردات بهذا الطريق فان اسم الاخوة لا يؤول
الاخوات المفردات بحال قوله (والثاني) اي التأويل الثاني لذلك الخبر انه محمول على
اباحة السفر للاثنتين لان السفر للواحد والاثنتين كان منهيما في ابتداء الاسلام مطلقا للجماعة على
ماروينا من قوله عليه السلام * الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب * اذ فيه نهى
بطريق المبالغة عن اختيار حالة تستحق اسم الشيطان بناء على ان في اول الاسلام كانت الغلبة
للكفار فاذا كانوا جماعة سلوا غالبا لقوتهم فاذا ظهر قوة المسلمين قال الاثنان فا فوقهما جماعة
يعني في جواز السفر * وفي لفظ الشيخ نوع اشتباه فانه قال والثاني ولو قال والثالث مكان
قوله والثاني لكان احسن لانه اول الحديث اولا وتأويلين وهذا ثابتهما الا انه جعل التأويلين
الاولين بمنزلة تأويل واحد ثم بنى الكلام عليه فقال والثاني * وقوله قلنا وقع زائدا لان المعنى
يتم بدونه * وقوله محمول على ابتداء الاسلام لا يصح بدون اضممار ايضا ومعناه محمول على نسخ

ما ثبت في ابتداء الاسلام وهو حرمة السفر للاثنين ولم يكن هذا الكلام اعنى قوله والثاني الى آخره مذكورا في النسخ العتيقة قوله (واما الجماعة) جواب عن قولهم ان الامام يتقدم على اثنين فقال انما يتقدم عليهما لان الامام في غير الجمعة محسوب من الجماعة لان الامام ليس بشرط لصحة اداء سائر الصلوات سوى الجمعة فيمكن ان يجعل الامام من جملة الجماعة واذا كان معه اثنان كملت الجماعة فيثبت حكمها وهو تقدم الامام واصطفاف من خلفه بخلاف الجمعة لان الامام شرط لصحة اداؤها كالجماعة فلا يمكن ان يجعل من جملة الجماعة فهذا يشترط ثلاثة سوى الامام قوله (واما قوله تعالى فقد صغت قلوبكما) فانما اطلق اسم الجمع على اربعة قلوب من حيث المعنى وان كان في الصورة قلبان وذلك لان اكثر الاعضاء المنتقع بها في الانسان زوج فالخلق ما كان فردا منه لعظم منفعة بالزوج كما خلق الزوج بالفرد في قولهم مشى برجله وسمع باذنه وابصر بعينه الا ترى ان من قطع لسان انسان او فرجه يلزمه كمال الدية لشرفه وعظم منفعته كالقطع اليدين فصار كل قلب من حيث المعنى قلبي وان كان في الصورة واحدا فهذا اجازا لطلاق اسم الجمع عليهما ولان القلب قد يطلق على الميل الموجود فيه فيقال للمنافق ذو قلبي ويقال للذي لا يميل الا الى الشيء الواحد له قلب واحد ولما خافت حفصة وعائشة امر الرسول صلى الله عليه وسلم في شأن مارية وقع في قلبهما دواع مختلفة وافكار متباينة فيصح ان يقال المراد من القلوب هي الدواعي واذا صح ذلك وجب حمل اللفظ عليهما لان القلب لا يوصف بالصغوات بما يوصف الميل به كذا في المحصول * وقد جاء في اللغة خلاف ذلك اى خلاف ما ذكرنا من اطلاق الجمع على التثنية في مثل هذه الصورة قال الشاعر
ظهراهما مثل ظهور الترسين * وذكر في التيسير وقلوبكما على الجمع مع اضافتها الى اثنين هو الاستعمال الغالب في اللغة فيما كان في الانسان من الاعضاء فردا غير مثني * وفيه وجهان آخران الافراد والتثنية قال الشاعر * كانه وجه تركيبين قد غضبا * مستهدف لطعان غير ترتيب * وقال آخر في التثنية والجمع * ظهراهما مثل ظهور الترسين قوله (وقولهم نحن فلما لا يصح الامن واحد يحكى عن نفسه وعن غيره) يعني لا يصح التكلم بهذه الصيغة على سبيل الحقيقة الا عن واحد يخبر عن نفسه وعن غيره ولا يمكن صدورهما من اثنين لان المبتدى بالكلام الواحد لا يكون اثنين بخلاف الخطاب فان بالكلام الواحد يجوز ان يخاطب اثنان فصاعدا على الحقيقة واذا كان كذلك كان ذلك الغير تبعا له في الدخول تحت هذه الصيغة فلم يفردهما صيغة لتلايكون التبع مزاجا للاصل فاختر لهما صيغة الجمع مجازا * ولأنهم وضعوا هذه العلامات المميزة لدفع الاشتباه عن السامع وذلك في الخطاب والغيبة لا في الحكاية لان التكلم وذلك الغير الذي يخبر عنه في قوله فعلنا مشاهد للسامع فلا يحتاج الى علامة تميز الا ترى انه لم يوضع فيها علامة مميزة يبين المذكر والمؤنث اعتمادا على المشاهدة بخلاف الخطاب والغيبة * وذكر في شرح اصول الفقه لابن الحاجب انه لا خلاف في لفظ (ج م ع) اعنى الجمع لغة وهو ضم شيء الى شيء فان ذلك متحقق في الاثنين من غير خلاف

واما الجماعة فانها تكمل بالامام حتى شرطنا في الجمعة ثلاثة سوى الامام واما قوله فقد صغت قلوبكما فلان عامته اعضاء الانسان زوج فالخلق الفرد بالزوج لعظم منفعته كانه زوج وقد جاء في اللغة خلاف ذلك وقوله نحن فلما لا يصلح الا من واحد يحكى عن نفسه وعن غيره كانه تابع فلم يستقم ان يفرده الصيغة فاختر لهما الجمع مجازا كما جاز لو احدثنا يقول فعلنا كذا والله اعلم

ولاقى الضمير الذى يعنى به المتكلم نفسه وغيره متصلا ومتصلا نحو نحن فعلنا لاتفاق
السان على كونه موضوعا للتعبير المرء من نفسه وعن غيره سواء كان واحدا او جمعا ولا فى
نحو قوله تعالى فقد صنت قلوبكماء فان ما يتعدد من شخصين فالتعبير عنه فى اللغة النصيحة عند
اضافته اليهما او الى ضميرهما بصيغة الجمع حذارا من استئثار الجمع بين يديين وانما الخلاف
فى نحو رجال وسلمين وضمائر النسبة والخطاب التى يترتب فى وضع اللسان مسبوقة بها بصيغ
الثنائية * ولا يلزم على هذا قلوبكماء فانه مسبوق بصيغة الثنائية لانا لانسلم مسبوقة بها اذ
لا يقال قلوبا كما تبين بهذا ان من استدل على كونه حقيقة فى الاثنين بالصور المتفق عليها قد
حاذم مسلكه عن محل النزاع لانها انما ثبتت بعلم مخصوصة ولكل باب وقياس والمنة لا يثبت
قياسا * واما الجواب عن قوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين فنقول قد قيل المراد الحاكمان
وهما داود وسليمان والحاكمان اذ المصدر يضاف الى الفاعل والمفعول واذا اعتبر الجميع
كانوا اربعة وقبل اضيف الحكم الى المحكوم لهم وكانوا جماعة * وعن قول عز اسمه اذ تسورا
الحراب الى آخره ان الخصم الذى اسند الفعل الى ضميره اسم لواحدوا الجمع كالضيف يقال هذا
خصمى وهؤلاء خصمى كما يقال هذا ضيقى وهؤلاء ضيقى وقد كان المتخاصمون جماعة ومعنى
قوله خصمان فريقان خصمان او فينا خصمان والدليل عليه قراءة من قرأ بنى بعضهم على بعض
ولا يقال قوله ان هذا اخى يابى ما ذكرت فانه يدل على اثنين لان ذلك قول البعض المراد
بقوله بعضنا على بعض والحاكم كان بين مليكين لكن صحبهما آخرون فى صورة الخصم فسموا به
وعن قوله تعالى انا معكم مستمعون ان المراد موسى وهارون وفرعون * وعن قوله تعالى
عسى الله ان يأتىنى بهم جميعا ان المراد يوسف وبنيامين والاخ الكبير الذى قال فلن ابرح
الارض حتى يأذن لى ابنى * على انا لانكر اطلاق اسم الجمع على الاثنين مجازا فحمل هذه
الاطلاقات على الجواز لما ذكرنا من الدلائل * واما الجواب عن كلام الفريق الثالث فهو انهم
يراهون صورة اللفظ حتى لم ينتهوا الى التثنية بالجمع وان كان بمعناه ولا الجمع بالتثنية بحافظة على
التشاكل بين الصفة والموصوف مع كونها كشيء واحد * وقد التزم بعضهم النعت مع
الاختلاف مجازا قوله (واما المشترك فحكمه الوقف) اى وقف النفس على اعتقاد ان
الثابت به حق * او المراد من الوقف التوقف اى حكمه التوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم
سوى ان المراد به حق حتى يقوم دليل الترجيح لان الشركة تنهى عن المساواة ولهذا الوقف
هو شريكى فى هذا المال كان اقراره بالنصف وقد ذكرنا ان لا عموم للمشارك فكانت الثابت
به احد مفهوماته عينا عند المتكلم غير عين عند السامع فلا يتعين المراد له الا بدليل زائد
لاستحالة الترجيح بلا مرجح فيجب التوقف ولكن لا يقعد عن الطلب كما لا يقعد فى التشابه بل
يجب عليه التأمل لان ادراك المراد وترجح البعض فيه محتمل فيجب طلبه وهو معنى قوله
بشرط التأمل بخلاف الجملة لانه لا يدرك بالتأمل فيجب عليه التوقف الى ان يأتى به البيان *
قال شمس الأئمة رحمه الله وبشرط ان لا يترك الطلب وله طريقان التأمل فى الصيغة ليتبين به

واما المشترك فحكمه
الوقف بشرط التأمل
ليترجح بعض وجوهه
للعمل به واما المأول
فحكمه العمل به على
احتمال السهو والغلط
والله اعلم بالصواب

المراد أو طلب دليل آخر يعرف به المراد لأن بالوقوف على المراد يزول معنى الاختلال على التساوي فيجب الاشتغال به ليزول الخفاء والله أعلم بالصواب

(باب معرفة أحكام القسم الذي يليه)

قوله (وحكم الظاهر وجوب العمل بالذي ظهر منه) لا خلاف في أنه موجب للعمل وإنما الخلاف في أنه يوجب الحكم على سبيل القطع أو الظن. فعند المرافقين والقاضي أبي زيد ومتابعيه حكمه التزام موجب قطعاً ما كان أو خاصاً وعند الشيخ أبي منصور ومن تابعه من مشايخ ما وراء النهر وعامة الأصوليين حكمه وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهراً لا قطعاً ووجوب اعتقاد أن ما أراد الله تعالى منه حق وكذا حكم النص وقدينا من قبله وقوله على احتمال تأويل هو في حيز الجواز متصل بالقسمين أي يجعل ذلك التأويل الظاهر أو النص مجازاً فأنك إذا أولت قوله مجازاً زيد مثلاً فإن المراد خبره أو كتابه جاز مجازاً بخلاف المشترك فأنك إذا أولته وصرفته إلى بعض معانيه كان حقيقة قوله (لما ذكرنا من تفاوت معاني هذه الألقاب لغة) يعني أننا سمى كل قسم من هذه الأقسام باسم روعي فيه معنى اللغة فسمى القسم الأول ظاهراً لظهور معناه والقسم الثاني نصاً لازدياد وضوحه على الأول كما بيني عنه معناه القوي وكذا المفسر والحكم بصير الأدبي متروكاً بالأعلى اللام للعاقبة أي فائدة التفاوت وعاقبته ترك الأدبي بالأعلى وترجح الأقوى على الأضعف * وهذا أي صيرورة الأدبي متروكاً بالأعلى السنن والأحاديث مترادفتان ههنا وإن كانت السنة أعم من الحديث * وقد ذكرنا بعض نظائر التعارض فيما تقدم * ومن نظائره تعارض الظاهر والحكم في قوله تعالى « وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبداً » وقوله عز ذكره « فانكحوا ما طاب لكم من النساء » فإن الأول يحكم في حرمة نكاح أزواج النبي صلى الله عليه وسلم ورضى منهن للتأيد والثاني ظاهر في إباحة جميع النساء فيتناول بمومه أزواج النبي عليه السلام فيرجع الحكم على الظاهر ومنها تعارضهما أيضاً في قول عليه السلام « إلا أن لحوم الجمر الأهلية حرام إلى يوم القيامة » وكذا في النافع وقوله صلى الله عليه وسلم « لقال بن أبي هريرة » كل من سمين ماله فإن الأول يحكم في التحريم والثاني ظاهر في التحليل فيرجع الحكم أيضاً وقيل نظير تعارض المفسر والحكم قوله تعالى « واشهدوا ذوي عدل منكم » وقوله تعالى « ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً » فإن الأول مفسر في قبول شهادة العدول لأن الشهادات إنما يكون للقبول عند الأداء وهو لا يحتمل معنى آخر والثاني يحكم لأن التأيد التحق به الأول بمومه يوجب قبول شهادة المحدود في القذف إذا تاب والثاني يوجب رده فيرجع على المفسر ولقائل أن يقول لا نسلم كون الأول مفسراً لأن ما لا يحتمل شيئاً سوى مدلوله إلا النسخ وقوله تعالى « واشهدوا ذوي عدل » يحتمل الإيجاب والتدب ويتناول بالطلاقه الأعمى والبدوي ليس بمرادين بالإجماع فكيف يسمى مفسراً مع هذه الاحتمالات وكذا لا يلزم من صحة الشهادتين والقبول أن

(باب معرفة أحكام)

(القسم الذي يليه)

وهو الظاهر والنص والمفسر والحكم وحكم الظاهر وجوب العمل بالذي ظهر منه وكذلك حكم النص وجوب العمل بما وضع واستبان به على احتمال تأويل هو في حيز الجواز وحكم المفسر وجوب العمل على احتمال النسخ وحكم الحكم وجوب العمل به من غير احتمال لما ذكرنا من تفاوت معاني هذه الألقاب لغة وإنما يظهر تفاوت هذه المعاني عند التعارض بصير الأدبي متروكاً بالأعلى وهذا يكثر أمثله في تعارض السنن والأحاديث

(اشهاد)

ومثاله من مسائل اصحابنا باب ذكره في كتاب الاقرار في الجسامع رجل قال لا خرى عليك الف درهم فقال الاخر الحق اليقين الصدق كان كل ذلك تصديقا ولو قال ﴿ ٣٥ ﴾ البر الصلاح لم يكن تصديقا ولو جمع بين البر والحق او البر واليقين

او البر والصدق حل
البر على الصدق
والحق واليقين فجعل
تصديقا ولو جمع بين
الحق او اليقين
او الصدق والصلاح
جعل ردا وام يكن
تصديقا وحاصل ذلك
ان الصدق والحق
واليقين من اوصاف
الخبر وهي نصوص
ظاهرة لما وضعت له
من دلالة الوجود
لخبر عنه فيكون
جوابا على التصديق
وقد يحتمل الابتداء
بجازا اي الصدق
اولى بك مما تقول
واما البر فاسم موضوع
لكل نوع من الاحسان
لا اختصاص له
بالجواب فصار معنى
المجمل فلم يصلح
جوابا بنفسه واذا
قارنه نص او ظاهر
وهو ما ذكرنا حل
عليه واما الصلاح
فلفظ لا يصلح صفة
للخبر بحال وهو محكم
في هذا المعنى فاذا
ضم اليه ما هو ظاهر
او نص وجب حل

اشهاد العميان والمحدودين في القذف في النكاح صحيح حتى انعقد النكاح بشهادتهم وان لم
تقبل شهادتهم * واعلم ان ايراد المثال ليس من الوازم لان الاصل يتمد بالدليل والبرهان
لا بالمثال وانما ايراد المثال للتوضيح والتقريب فلا بد من اقامة البرهان على المدعى ولا يتم ايراد
المثال بعد ان شاء للايضاح على سبيل التبرع فاذا تمهد الاصل فلا عليك ان لا يتعب في طلب
المثال قوله (ومثاله) اي مثال ترك الادنى بالاعلى من مسائل اصحابنا باب ذكره محمد
رحمه الله في اقرار الجسامع * واصله ان كلام المدعى عليه اذا صلح تصديقا لكلام المدعى
ولا يصلح ردا يجمل تصديقا وان كان يصلح ردا ولا يصلح تصديقا يجعل ردا وان احتمله ما يعتبر
الغالب ويحمل عليه * والالفاظ المذكورة خمسة * الحق * اليقين * الصدق * البر * الصلاح
فالثلاثة الاولى تصلح صفة للخبر ظاهرا يقال خبر حق خبر يقين * خبر صدق *
فاما البر فاسم لجميع انواع الاحسان ولكنه يحتمل ان يصير صفة للخبر بقرينة مثل ان يقول
لمن اخبر بخبر صدق صدقت وبررت كما تقول لمن اخبر بخبر كذب كذبت وفجرت * واما
الصلاح فلا يصلح صفة للخبر بحال لا يقال خبر صلاح ولا صدقت وصلحت * فاذا قال
لا خرى عليك الف درهم فقال الاخر الحق او اليقين او الصدق كان تصديقا واقرارا لانه
ذكر في محل الجواب ما يصلح ان يكون جوابا فيجعل محمولا على الجواب بظاهره وما تقدم من
الخطاب يصير كالمداد في الجواب فيصير كانه قال * الحق ما قلت * الصدق ما قلت *
اليقين ما قلت * وبان انه صالح للجواب ان الدعوى خبر وقد ذكرنا ان الخبر بوصف بالحق
والصدق واليقين وبضدها هذا هو الحقيقة وان كان يحتمل الابتداء اي الصدق اولى بك *
او عليك بالصدق * او الحق واليقين اولى بالاشتغال من الدعوى الباطلة ولكن ذلك مجاز
والجواز لا يعارض الحقيقة كذا في شرح الجامع لشمس الأئمة * وقال بعض المشايخ هذا اذا لم
يعرب او ذكر مر فوما اما اذا نصب فلا يكون اقرارا لان معناه الزم الحق او الصدق فيكون
امره بالصدق ونهيه عن الكذب * وقال ما منهم لو قال بالنصب يكون تصديقا ايضا ومعناه
انك ادعيت الحق او قلت وهذا هو الصحيح لان العرف لا يفصل بين الرفع والنصب
والاصل فيه هو العرف واليه اشار محمد فقال انما ينظر في هذا الى معاني كلام الناس *
ولو قال البر او الصلاح لم يكن تصديقا لان البر اسم لجميع انواع الخير والاحسان كما قال
تعالى ولكن البر من اتقى * وفي محل الجواب هذا اللفظ في معنى المجمل لان صلاحه له ولغيره
واحتمال الجواب وغيره فيه على السواء وباللفظ المجمل لا يصير مقرا والجواب لا يتم بكلام
مجمل * واما الصلاح فلا يصلح صفة للخبر بوجه فصار معنى كلامه البر او الصلاح اولى بك
او الزم الصلاح وترك الدعوى الباطلة * ولو ضم أحد الثلاثة الى البر فقال الصدق
البر * او الحق البر * او اليقين البر * او قدم البر فقال البر الصدق * او البر الحق *
او البر اليقين كان اقرارا لان البر لما صار مجمل صار باضم اليه بيان له الا ترى ان البر قرونا
بالصدق يستعمل في موضع الجواب يقال صدقت وبررت * فان ضم شيئا من هذه الثلاثة

النص الذي هو محتمل على الحكم الذي لا يحتمل فلم يكن تصديقا وصار مبتدأ فترجم البعض على البعض عند التعارض

ومثاله ايضا قولنا فيمن تزوج امرأة الى شهراته متعة لان ﴿ ٣٦ ﴾ التزوج نص لما وضع له فكان محتملا

ان يراد به المتعة مجازا
فاما قوله الى شهر
فمحتمل في المتعة لا محتمل
النكاح مجازا فمحتمل
المحتمل على المحكم
و ضد الظاهر الخفي
وحكمه النظر فيه
ليعلم اختفائه لمزية
او نقصان فيظهر
المراد ومثاله ان
النص اوجب القطع
على السارق ثم احتج
الى معرفة حكم النباش
والطرار وقد اختصا
باسم خفي به المراد
وطريق النظر فيه ان
النباش اختص به
لقصور في فعله
من حيث هو سرقة
لان السرقة اخذ
المال على وجه
المسارقة عن عين
الحافظ الذي قصد
حفظه لكنه انقطع
حفظه بمعارض
والنباش هو الآخذ
الذي يعارض عين
من له به يجهم عليه
وهو لذلك غير حافظ
ولا قاصد وهذا من
الاول بمنزلة اتبع
من المتبوع وكذلك

الى الصلاح لا يكون اقرارا لانه لا يصلح صفة للخبر ولا يستعمل في التصديق اصلا لا يقال
صدقت وصليحت بل هو محكم في هذا المعنى فانما ضم اليه ما هو محتمل من نص او ظاهر وجب
حمله على المحكم فلا يكون تصديقا بل يكون ردًا لكلامه ابتداء امره باتباع الحق والصلاح
وترك الدعوى الباطلة قوله (ومثاله ايضا) اي نظير ترجيح الاعلى على الادنى وترك الادنى
به ايضا قول علماء ارحمهم الله فيمن تزوج امرأة الى شهره بان قال تزوجتك شهر او الى شهر فقالت
زوجت نفسي منك انه متعة وليس بنكاح وقال زفر رجه الله هو نكاح صحيح لان التوقيت
شرط فاسد فان النكاح لا يحتمل التوقيت والشرط الفاسد لا يبطل النكاح بل يصح النكاح
ويبطل الشرط كاشتراط الخمر واشتراط الخيار ثلاثة ايام وكالطلاق الى شهر يوضحه انه لو
شرط ان يطلقها بعد شهر صح السكاج وبطل الشرط فكذا اذا تزوجها شهرا * ولنا حديث
عرضي الله عنه قال لا اوتي برجل تزوج امرأة الى اجل الاربعين ولو ادركته ميتا لرجعت
على قبره * والمعنى في ان النكاح الى شهر كناية عن المتعة لان توقيت الملك بالمدة لا يكون الا
في المنافع التي تحدث في المدة وعقد المتعة حين كان مشروعا كان على المتعة موقفا كالاجارة
فلما قال الى شهر وهذا لا يليق الا في عقد المتعة ولا يحتمل ملك النكاح على ما هو مشروع اليوم
ولفظ التزوج والنكاح يحتمل معنى المتعة لانه في الحقيقة ملك التمتع بها صار المحتمل من صدر
كلامه محمولا على المحكم من سياقه * وهذا كالمضار بقرينة ان يكون الربح كله للعامل
كناية عن الاقراض وبشرط ان يكون الربح كله لرب المال كناية عن الاضباع * واذا تعين
كناية عن المتعة فسد لعدم ركنه وهو اللفظ الموضع لهذا العقد لا لشرط فامد دخل عليه *
وهذا بخلاف ما اذا شرط ان يطلقها بعد شهر لان الطلاق قاطع للنكاح فاشتراط القاطع بعد
شهر دليل على انه ما عقد العقد مؤبدا * الا ترى انه لو صح الشرط هناك لا يبطل به النكاح بعد
مضي الشهر وهما الوصح التوقيت لم يكن بينهما عقد بعد مضي الوقت كما في الاجارة * قال
الحسن بن زياد ان ذكرا من الوقت ما يعلم انهما لا يعيشان اكثر من ذلك كائنة سنة او اكثر
يكون النكاح صحيحا لان في هذا تأكيد معنى التأيد فان النكاح بعقد العهر بخلاف ما اذا ذكر
مدة قديما يشان اكثر منها * وعندنا الكل سواء لان التأيد من شرط النكاح فالتوقيت يبطله
طالت المدة او قصرت كذا في الاسرار والبسوط * لان التزوج لما وضع له وهو
اثبات ملك البضع على المرأة * ولكنه يحتمل المتعة لان النكاح في الحقيقة ملك التمتع بها
والازدواج معها كما ذكرنا * فمحتمل في المتعة اي في افادة معنى المتعة * لا يحتمل النكاح اي
لا يحتمل التوقيت الذي هو مفهوم من الى شهر قوله (مثاله) اي مثال الخفي قوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه ظاهر في ايجاب القطع على كل سارق لم يختص
باسم آخر سوى السرقة خفي في حق من اختص باسم آخر كالطرار والنباش فانه قد اشبه
الامر ان اختصا صهما بهذا الاسم لنقصان في معنى السرقة او زيادة فيه ولذلك اختلف العلماء
في النباش فقال ابو حنيفة ومحمد رجه الله لا يقطع بحال سواء كان انقرب في بيت او لم يكن

معنى هذا الاسم دليل على خطر المأخوذ وهذا الذي دل عليه اسم النباش في غاية القصور والهوان

في ظاهر الرواية وقال ابو يوسف والشافعي رحمهما الله يقع * ثم اختلف اصحاب الشافعي فقال بعضهم انه انما يقطع اذا سرق الكفن من قبر في بيت محرزا وفي مقبرة متصلة بالمران ولا يقطع اذا كان القبر في برية بعيدة من المران وهو اختيار الغزالي * واذكر بعضهم انه يقطع وان كان القبر في مفازة وهو اختيار القفال * واذكر شمس الانعم في المبسوط واختلف مشايخنا فيما اذا كان القبر في بيت مقفل والاصح عندي ان لا يجب القطع سواء نبش الكفن او سرق ما لا آخر من ذلك البيت لان بوضع القبر فيه اختل صفة الحرزية في ذلك البيت فان لكل احد من الناس تأويلا في الدخول فيدلي بارة القبر فلا يجب القطع على من سرق منه شيئا لان صفة الكمال في شرائط القطع معتبرة * ثم من اوجب القطع تمسك بعموم قوله تعالى والسارق والسارقة * الآية وقال النباش سارق لان السارق اسم لمن يأخذ المال على سبيل الخفية وهو بهذه الصفة واختصاصه باسم آخر لا يمنع دخوله تحت اسم السارق لانه اختص بهذا الاسم لاختصاصه بنوع من السرقة فلا يمنع ذلك عن الدخول تحت اسم الجنس كاختصاص من يقطع عن اليقظان باسم الطرارو كاختصاص الادمي باسم الانسان لا يمنع عن الدخول تحت اسم الحيوان * وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قطع نباشا وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت * سارق امواتنا كسارق احيائنا * وعن ابن مسعود انه كتب الى عمر رضي الله عنه ما في النباش فكتب اليه ان اقطعه * والمعنى فيه انه سرق نصبا كاملا من حرز مثله فيقطع كالوسرق لباس الحنوك كالوسرق الشاة من الحظيرة وهذا لان الكفن مال كامل لان صفة المالية لا يتغير بان البس ميتا لانه بعد صالح لا فامة المصالح والقبر حرز مثله لانه لا يحرز باحصن من ذلك الموضع والناس تعارفوا احرارا الا كفان بالقبور فكان حرزا متيناه باتفاق جميع الناس كالحظيرة للغنم والصندوق للدرهم * ولا يلزم عليه انه لو سرق من القبر شيئا آخر وضع معه او كفن الميت زيادة على العدد المسنون فسرق الزائد حيث لا يقطع لان القبر ليس بحرز لال آخر غير الكفن لان الناس ما اعتادوا حفظ سائر الاشياء بالقبور كحظيرة الغنم حرز للغنم وليست بحرز للثياب والامثلة وكذا الزائد على العدد المسنون بمنزلة مال آخر موضوع في القبر * الا ترى ان الاب والوصي لو كفنا الصبي او عبد الصبي من مال الصبي بالعدد المسنون لا يعد تضييعا ولا يضمنان شيئا لان ذلك احرار منهما للماله ولو كفناه زيادة على العدد المسنون يضمنان الزيادة لانه تضييع * ولا يبي خيفة ومحمد رحمهما الله ان هذا الفعل ناقص في كونه سرقة والملك ناقص والمالية ناقصة والحرز ناقص او معدوم وكل واحد منها يمنع القطع لما عرف ان شرط السرقة ان يكون المأخوذ مالا مملوكا بحرزا وان الكمال فيها بشرط كماله شبة العدم فجميعها اولى * اما بيان قصور الفعل ونقصانه فمن وجهين على ما ذكر الشيخ في الكتاب * احدهما ان النباش ليس بسارق على الاطلاق لان السرقة اسم لاخذ المال على وجه المسارقة اي الاخفاء عن عين الحافظ الذي قصد حفظه لكنه انقطع حفظه باعتراض نوم او غيبة بحيث يخاف هجومه

عليه ومنه استراق السمع لاستماع كلام الغير حال غفلته ويقال فلان يسارق النظر اليه اذا اغتم غفلته واحتمل لينظر اليه والنباش يسارق عين من عصى بهجم عليه من ليس بحافظ للكفن ولا قاصد الى حفظه من المارة لئلا يطلعوا على جنايته لانه يرتكب منكرا كالزاني وشارب الخمر يخشى من الناس كيلا يعثروا على قبح فعله والسرقة اخذ على سبيل المسارقة لئلا يتمكن من اخذ ما احرز من الايدي لئلا يتمكن من فاحشة ترد شرعا فكان النباش سارقا بصورة لانه عني كالميت انسان صورة لامي ولهذا يصح نفيه عنه فيقال نبش وماسرق فكان بمنزلة التبع من المتبوع لكون الاول اقوى فلا يدخل تحت مطلق اسم السارق * والثاني ان هذا الاسم وهو السرقة تدل على خطرا لما اخذ اى على انه ذو قدر ومثلة فان السرقة قطعة من الحرير قال عليه السلام لبعض نسائه اريت صورتك في سرقة من حريرة اى في قطعة من حرير جيدة بيضاء كذا فسرره ابو عبيد ولذلك اتفق جمهور العلماء على اشتراط النصاب فيه ليخرج من كونه تافها حقيرا وان اختلفوا في مقداره وهذا الذى دل عليه اسم النباش وهو النبش في غاية القصور والهوان لان نبش التراب واخذ الكفن من الاموات من ارذل الافعال واردا الخصال بشهادة العرف والطبع السليم * والتعديدة بمنزلة اى تعديدة الحكم في مثل ما ذكرنا وهو ما اذا كان المعنى الموجب في الفرع دونه في الاصل باطل لاسيما في الحدود فانها تدرأ بالشبهات فكيف يحتمل في اثباتها بما لا يجوز اثبات الحكم بمنزلة وتبين بما ذكرنا ان اختصاص النباش بهذا الاسم لنقصان في فعله وهو ان بخلاف الطرار فان اختصاصه باسم آخر غير السارق لفضل في جنايته وحذافه في فعله اى بهارة لانه يسارق الاعين التي ترصدت للحفظ مع الانتباه والحضور فكان فوق مسارقة الاعين حال نوم المالك وغيبته فكان اتم سرقة واكمل حيلة فيكون داخل تحت اسم السارق بالطريق الاول الا انه خفي مراد بالآية تعارض وهو زيادة حيلة من قبل الطرار لالمعنى في الكلام كذا ذكر الشيخ رحمه الله في شرح التوقيم وقوله وتعديدة الحدود في مثله اى في مثل ما ذكرنا وهو ما اذا كان المعنى الموجب في الفرع اكل واتم نوع تسامح لان هذا من قبل دلالة النص والتعديدة تستعمل في القياس الا انه سماها تعديدة لشبه دلالة النص بالقياس واخرجا لكلام على مقابلة كلام الخصم * واما بيان ما ذكرنا من نقصان الملك فهو ان الكفن ليس بمملوك لا وارث لانه انما تملك ما فضل عن حاجة الميت الا ترى ان القدر المشغول بالدين لا يصير مملوكا له لحاجة الميت فالكفن اولى لانه مقدم على الدين * ولا للميت حقيقة لان الموت ينافي المالكية لانها عبارة عن القدرة والاستيلاء وادنى درجاتها الحياة وقد زالت * واما نقصان المالكية فلانها عبارة عن التناول والادخار لوقت الحاجة وهذا المقصود يغوت في الكفن فانه مع الميت يوضع في القبر ليلى ولهذا يوضع في اقرب الاماكن من البلى واليه اشار الصديق رضى الله عنه بقوله اغسلوا ثوبي هذين وكفنوني فيهما فانهما الهل والصديق والحقى احوج الى الجديد فكانت مالية الكفن وقبيل للتلف دون مالية ما يتسارع اليه الفساد * واما النقصان في الحرز فلانه لا يتخلو اما ان يحمل القبر حرزا بنفسه او بالميت

والتعديدة بمنزلة في الحد ود خاصة باطل واما الطرار فقد اختص به لفضل في جنايته وحذق في فعله لان الطرامم لقطع الشئ عن اليقظان بضرب فترة وغفلة يعتريه وهذه المسارقة في غاية الكمال وتعديدة الحدود في مثله في نهاية الحجة والاستقامة وقد سبق بيان احكام سائر الاقسام في هذا الفصل

والقبر ليس بحرز نفسه لانه دفن فيه ثوب آخر من جنس الكفن فسرق لا يجب القطع وما كان حرز الشيء كان حرز الجنبه لاحالة لان معنى الصيانة لا يختلف من جنس واحد كظفيرة النعم ولا يصير حرزا بالميت لانه جاد لا يحرز نفسه فكيف يحرز غيره وانما يحفر القبر حرزا لميت من السباع واخفاءه عن الاعين لاحراز الكفن ولا يقال فاذا لم يكن احراز اكان التكفين تضيقا * لانقول ليس كذلك فانه مصروف الى حاجة الميت وصرف الشيء الى الحاجة لا يكون تضيقا ولا احراز اكلناول الطعام والقاء البذر في الارض (فان قيل) يجوز ان لا يكون حرزا عند الانفراد ويصير حرزا عند الاجتماع كالحيطان ليست بحرز بدون الباب وكذا الباب بدونها وعند الاجتماع يصير حرزا (قلنا) نعم اذا حدث بالاجتماع معنى يصلح لاضافة الحكم اليه كما في الحيطان مع الباب يصلح بعد الاجتماع لحفظ الامتعة لصيروتها يتنا صالحا للحفظ فاما الاجتماع هنا فلا يصير هذا المكان موضعا لحفظ الثياب والامتعة الا ترى انه لا يحفظ فيه ما سوى الكفن من اثياب ولو صار حرزا للكفن بعد الاجتماع لصار حرزا لجنبه من الثياب واما ما روى انه عليه السلام قطع نباشا فعارض بما روى عنه عليه السلام انه قال لا قطع في المحتفى * وهو النباش بلغة اهل المدينة كذا في تفسير ابو عبيد * وفي الصحاح اختفيت الشيء استخرجته والمحتفى النباش لانه يستخرج الا كفان فيحمل على السياسية * وكذا حديث عمر رضي الله عنه فان للامام ذلك الا ترى ان ابا بكر رضي الله عنه قطع ايدي نسوة اظهرن الثمانيه بوفات رسول الله صلى الله عليه وسلم وضربن الدفوف وكان ذلك سياسة لاحدا * واما حديث التميمي وروى محمد في الاصل ان نباشا اخذ في زمن مرو ابن الحكم فشاور من بقي من الصحابة رضي الله عنهم فاجعوا ان لا قطع عليه * وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان لا يرى القطع على النباش والله اعلم

(باب احكام الحقيقة والجواز)

قال الشيخ الامام الزاهد رحمه الله حكم الحقيقة وجود ما وضع له اي ثبوت ما وضع اللفظ * امر اكان او نهيا خاصا كان او عاما كقوله تعالى يا ايها الذي آمنوا اركعوا واسجدوا وقوله جل ذكره ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الاباطق * فان كل واحد من النصين خاص في الأمور والمنهى عنه عام في الأمور والمنهى وهذا بلا خلاف * وحكم الجواز وجود ما استعير له اي ثبوت ما استعير اللفظ له خاصا كان او عاما عند ما علم كقوله تعالى اوجاء احد منكم من الفسائط * اني اراي اصر خرا * وقوله عليه السلام لا تتبعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وفيه خلاف بعض اصحاب الشافعي وسنينه * وطريق معرفة الحقيقة التوقيف اي التنصيص من الواضع والسماع من السامع يعني لا يوقف عليها الا بالنقل من وازع اللفظ منزلة النصوص في الشرع فانها لا يثبت حججا الا بعد السماع من صاحب الشرع

(باب احكام الحقيقة)
(والجواز والصريح)
(والكناية)

قال حكم الحقيقة وجود ما وضع له
امرا كان او نهيا
خاصا او عاما وحكم
الجواز وجود ما
استعير له خاصا
كان او عاما وطريق
معرفة الحقيقة
التوقيف والسماع
بمنزلة النصوص

والنقل عنه * وطريق معرفة المجاز التأمل في مواضع الحقائق ليجاز الوصف الخاص المشهور من غير امتياز الوصف المؤثر في باب القياس من غيره لان المجاز لا يصح بكل وصف * وحاصله ان جواز استعمال المجاز لا يتوقف على السماع بل يتوقف على معرفة طريقه الذي سلكه اهل اللسان في استعماله وهو رعاية الاتصال بين محل الحقيقة والمجاز بوجه وقدر من قبل * اما في الحكم اى في اثبات الحكم واجباب العمل فالحقيقة والمجاز سواء * الا عند التعارض يعنى اذا تعارض في كلام واحد جهة كونه مستعملا في موضوعه وجهة كونه مستعملا في غير موضوعه كان جله على الحقيقة اولى لان الحقيقة اصل والمجاز عارض * ويجوز ان يكون معناه اذا تعارض كلام هو حقيقة وكلام آخر هو مجاز كانت الحقيقة اولى من المجاز وراجحة عليه * ورأيت في بعض نسخ اصول الفقه ان الحقيقة ترجح على المجاز لعدم افتقارها الى القرينة المحللة بالتفاهم خلفائها وعدم الاطلاع عليها ولكنى ما ظفرت به في شئ من كتب اصحابنا صريحا كان حل كلام الشيخ على المعنى الاول اولى لتأيد ما ذكره القاضي الامام في التقويم ان المجاز احد نوع الكلام وله من الانواع العموم والاحكام كاللحقيقة لانه مستعمل بنزولها الا ان المطلق من الكلام لحقيقته حتى يقوم الدليل على مجازة لازمة معنى الحقيقة اصل والثاني طارىء عليه فلا يثبت الا بدلايه قوله (فاحتج الشافعي بمومه وابي ان يعارضه) الى آخره * بيانه ان قوله عليه السلام * لا تتبعوا الطعام بالطعام * يدل بعبارته وعمومه على حرمة بيع المطعوم بالمطعوم قليلا كان او كثيرا مساويا كان او غير مساو لان الطعام معرف باللام فيقتضى الاستغراق الا ان الاستثناء عارضه في الكثير لان المراد من قوله سواء بسواء المساواة في الكيل بالاجاع فبق ما وراءه داخل تحت العموم فيحرم بيع حفنة بحفنة وبحفنتين وتقاحة بتقاحة وبتفاحتين وبشارته يقتضى كونه الطم علة لان الحكم متى ترتب على اسم مشتق كان مأخذه علة لذلك الحكم كالسرفقة والزنا في قوله تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الزانية والزاني فاجلدوا * على ما عرف والطعام اسم لما يؤكل مشتق من الطم وهو الاكل فكان الطم هو العلة * واذا ثبت كونه علة وقد انعقد الاجاع على ان العلة ليست الاحد او صاف النص لم يبق الكيل علة ضرورة فلا يحرم بيع الغير المعطوم كالجص والنورة متفاضلا لعدم العلة الموجبة للحرمة وهي الذم * وحديث الصاع وهو ما روى ابن عمر رضى الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال * لا تتبعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين فاني اخشى عليكم الرماء * وفي بعض الروايات الرماء يعنى الربوا اذا الرماء الزيادة والربا وارمى الشئ ازما اى زاد وارمى فلان اى اربى يدل بعبارته وعمومه ان الربوا يجري في غير المعطوم كالجص والنورة لان الصاع يحل بلام التعريف فاستغرق جميع ما يحله من المطعوم وغيره فيحرم بيع الجص والنورة متفاضلا * وبشارته يدل على ان الكيل هذا لعله لانه لما كان المراد من الصاع ما يكال به صار تقدير الكلام ولا ما يكال بصاع ما يكال بصاعين * او ولا مكيل بمكيلين فيقتضى بجواز بيع حفنة بحفنتين وتقاحة بتفاحتين لعدم معنى الكيل على خلاف ما اقتضاه الحديث الاول فهذا هو

وطريق معرفة المجاز
التأمل في مواضع
الحقائق واملفي الحكم
فهما سواء الا عند
التعارض فان الحقيقة
اولى منه ومن اصحاب
الشافعي من قال
لا عموم للمجاز
وبان ذلك ان النبي
عليه السلام قال
لا تتبعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء
فاحتج الشافعي
رحمه الله بمومه
وابي ان يعارضه
حديث ابن عمر
في النهي عن بيع
الدرهم بالدرهمين
والصاع بالصاعين
لان الصاع مجازعا
يحويه ولا عموم له

معنى المعارضة * الا ان الخصم قال هذا النص مجاز عبارة عما يحمله ويجاوره بطريق اطلاق اسم المحل على الحال كما في قوله تعالى * خذوا زينتكم عند كل مسجد * اي صلوة فلا يمكن القول بمومه لان العموم لا يجري الا في الحقائق وقد اريد بالمطعم منه بالاجماع فلم يبق غيره مرادا وصار كانه قيل ولا المطعم المقدّر بالصاع بالمطعم المقدّر بالصاعين وعلى هذا التقدير لم يبق له دلالة على حرمة بيع ما وراء المطعم متفاضلا ولا على كون المكيل علة وصار موافقا للاول * وشبه الخصم ان الاصل في الكلام هو الحقيقة لان الالفاظ وضعت دلالات على المعاني للافادة ولهذا ايعارض المجاز الحقيقة بالاتفاق حتى لا يصير اللفظ المتردد بين الحقيقة والمجاز في حكم المشترك فكان الاصل ان لا يجوز استعمالها في غير موضوعاتها لتأدية ذلك الى الاخلال بالفهم الا انهم جوزوا ذلك ضرورة التوسعة في الكلام بمنزلة الرخص الشرعية في الاحكام فانها بنيت ضرورة التوسعة على الناس وهذه الضرورة يرتفع بدون اثبات حكم العموم للمجاز فلا يصار اليه من غير ضرورة وكان المجاز في هذا بمنزلة ما ثبت بطريق الاقتضاء فكما لا يثبت هناك وصف العموم عندكم لان الضرورة ترتفع بدونه فكذا هنا عندى * ولكننا نقول المجاز احد نوعي الكلام فكان مثل صاحبه في احتمال العموم والخصوص الى آخر ما ذكر الشيخ في الكتاب وفي قوله احد نوعي الكلام اشارة الى ان المجاز ليس بضروري بل هو احد قسمي الكلام حتى كاد المجاز يغلب الحقيقة فكيف يسمى هذا ضروريا بقوله (لان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة) اذ لو كان كذلك ينبغي ان لا يوجد حقيقة الا وان تكون عامة والامر بخلافه بل لدليل زائد التحقق به مثل الواو والنون او الالف والتاء في قوله مسلمون ومسلمات او الالف واللام فيما لا معهود فيه او غير ذلك مما تقدم ذكره في باب الفاظ العموم فاذا وجد ذلك الدليل في المجاز وجب القول بمومه اذا كان المحل قابلا له كما في الحقيقة (فان قيل) سلنا ان العموم في الحقيقة ليس بمجرد كونه حقيقة ولكنه يجوز ان يكون لذلك والدليل الذي التحقق به فثبت العموم بالمجموع ولم يوجد بالمجموع في المجاز فلا يصح القول بمومه (قلنا) لا بد في مثل ذلك ان يكون لكل واحد من المعنيين نوع تأثير في اثبات ذلك الحكم ليصح اضافته اليهما وقد وجدنا التأثير فيما نحن فيه للدليل اللاحق لالكونه حقيقة فلا يصح اضافته اليهما بل يجب اضافته الى ذلك الدليل المؤثر * وذلك انا قد وجدنا الواو والنون ولام التعريف في اسم الجنس وسائر دلائل العموم تدل على العموم دلالة مطردة ولم نجد الحقيقة كذلك اذ هي موجودة في مسلم وضارب ورجل ولا تدل على العموم بوجه فمرئان لا تتأثر لهما فاضفنا ثبوت العموم الى الدليل المؤثر الى كونه حقيقة * ولكن لهم ان يقولوا انما طرد دلالة الواو والنون وغيرهما على العموم لانها لا تنفك عن صيغة تلحق بها تدل حقيقة تلك الصيغة مع الدليل اللاحق به على العموم لاجتماع الوصفين فاما الحقيقة فقد انفصلت عن دليل العموم فيما ذكر من النظائر فلا يثبت العموم بها وحدها لان الحكم المتعلق بالوصفين لا يثبت بوصف واحد فاذا لا بد من اقامة الدليل على انتفاء كون

فاذا ثبت المطعم به مرادا سقط غيره قال لان الحقيقة اصل الكلام والمجاز ضروري يصار اليه توسعة ولا عموم ثبت ضرورة تكلم البشر والصحيح ما قلنا لان المجاز احد نوعي الكلام فكان مثل صاحبه لان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة بل لدلالة زائدة على ذلك الا ترى ان رجلا اسم خاص فاذا زدت عليه لام التعريف من غير معهود ذكرته انصرف الى تعريف الجنس خصار عاما بهذه الدلالة

الحقيقة مؤثر في العموم قوله (والصاع نكرة) أي لفظ الصاع في قوله عليه السلام * ولا الصاع بالصاعين * قبل دخول اللام عليه كان نكرة بمعنى لو تصورناه بدون اللام في هذا الموضع كان نكرة فزيد عليها لام التعريف وليس ثم معهود فانصرف الى الجنس فوجب اتعيم * وفي ضم قوله ويجاوره الى ما يحله اشارة الى المعنى المجوز للمجاز اي جواز اعادة ما يحله باعتبار المجاورة * الا ترى انه استعير ذلك بعينه الضمير في انه لسان ائني ان الشان استعارة ذلك اللفظ الذي صار عامابديل وهو الصاع مثلاً فيانحن فيه * ليحمل في ذلك اي فيما استعير له وهو ما يحله ويجاوره * عمله اي كعمله في محله وهو موضوعه الاصل ولما كان عمله في محله اثبات العموم كان كذلك فيما استعير له ايضاً لوجود دلالة وهي لام التعريف قوله (الا انهما يتفاوتان) جواب عما ذكرنا ان الحقيقة يترجح عند التعارض * اي هما مستويان في العموم والخصوص ولكنهما يفتزان في الجزوم والبقاء فان الحقيقة لازمة باقية حتى لم يصح نفيها من موضوعها والمجاز ليس بل لازم باق حتى صح نفيه كالثوب الملبوس لا يسترد اذا كان ثوباً يسترده اذا كان عارية ولهذا يترجح الحقيقة عند التعارض لانها لازم وادوم والمطلوب بكل كلمة عند الاطلاق ما هي موضوعه في الاصل فيترجح ذلك حتى يقوم دليل المجاز بمنزلة الملبوس يترجح جهة الملك للابس فيه حتى يقوم دليل العارية كذا قال شمس الائمة رحمه الله وهذا الترجيح لا يدل على كون المجاز ضرورياً كترجح الحكم على الظاهر لا يدل على كونه ضرورياً وعلى انتفاء العموم عنه قوله (والمجاز طريق مطلق) اي طريق جاز مسلوكه من غير ضرورة فانما يجد انفسهم من اهل اللغة القادر على التعبير عن قصوده بالحقيقة يعدل الى التعبير عنه بالمجاز لا الحاجة والضرورة * وقد ظهر استحسان الناس للمجازات فوق ما ظهر من استحسانهم للحقائق فتبين بهذا ان قولهم هو ضروري فامد * والدليل عليه ان القرآن في اعلى رتبة الفصاحة وارتفاع درج البلاغة والمجاز موجود فيه حتى مد من غريب بدايعه وعجيب بلاغته قوله تعالى * واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وان لم يكن للذل جناح * وقوله * فاصدع بما تؤمر * اي اظهره غاية الاظهار فكان التعبير عنه بالصدع ابلغ وهو في الاصل لصدع الزجاج * وقوله عن اسمه * وقيل يارض ابلع ماءك * ويا حياء اقلعي * وقوله جل ذكره تجري من تحتها الانهار والجري للماء لالانهار * وقوله علت كلمته * فوجدنا فيها جدارا يريد ان ينقض * وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى * والله تعالى على اي منزلة عن العجز والضرورات ثبت انه ليس بضروري * ولا يقال المقتضى ضروري عندكم حتى انكرتم جواز عمومه اصلا مع انه موجود في القرآن فليكن المجاز كذلك * لانا نقول الضرورة في المقتضى راجعة الى الكلام والاسماع فانه انما ثبت ضرورة تصحيح الكلام شرطاً لا يؤدي الى الاخلال بفهم السامع والضرورة في المجاز لو ثبتت كانت راجعة الى المتكلم لان ثبوته لتوسعة طريق التكلم على المتكلم ولهذا ذكر المجاز في اقسام استعمال الظم الذي هو راجع الى المتكلم والمقتضى في اقسام الوقوف على المراد الذي هو حظ السامع واذا كان كذلك جازان بوجد المقتضى

فالصاع نكرة زيد عليها لام التعريف وليس في ذلك معهود ينصرف اليه فانصرف الى جنس ما اريد به ولو اريد به عينه لصار عاماً فاذا اريد به ما يحله ويجاوره مجازاً كان كذلك لوجود دلالة الا ترى انه استعير له ذلك بعينه ليعمل في ذلك عمله في وضعه كالثوب يلبسه المستعير كان اثره في دفع الحر والبرد مثل عمله اذا لبس بحق الملك الا انهما يتفاوتان لزوماً وبقاءً والمجاز طريق مطلق لا ضروري

حتى كثرت في كتاب الله
تعالى وهو أفصح
اللفظ والله سبحانه
وتعالى على من ألهم
والضرورات

في القرآن بخلاف المجاز لو كان ضروريا * وبهذا ظهر ان استدلالهم بالمقتضى ليس بصحيح
لان العموم العوارض الالفاظ على مامرو المجاز ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه امكن
القول بعمومه فاما المقتضى فغير ملفوظ لتحقيقا ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا فلا يتصور
فيه العموم بخلاف المحذوف فانه ملفوظ تقديرا فامكن القول بعمومه عند وجود دليله *
قال ابو اليسر المقتضى اذا كان ثابتا لغة يوجب العموم فاما اذا كان ثابتا شرعا فلا لانه صير
اليه للضرورة فيقدر بقدرها * وفي قوله حتى كثرت ذلك في كتاب الله تعالى اشارة الى رد قول
من انكر وقوع المجاز في القرآن من الرافضة واهل الظاهر منهم داود الاصفهاني وابوبكر
الاصمعي واتباعهما متمسكين بان المجاز كذب بدليل انه يصرق نافية واذا كان صدقا
كان اثباته كذبا ضرورة واذا كان كذبا يمتنع ذلك في كلام الله تعالى * وما ذكرنا ان المجاز هو
استعارة الكلمة لغير ما وضعت وهذا لا يكون الا من ذى الحاجة وانه تعالى منزّه عن الحاجة *
وبان المجاز لو كان واقعا في القرآن لصح وصفه تعالى بكونه متجاوزا لصدور التكلم بالمجاز
والامر بخلافه * وكل ذلك فاسد لان المجاز موجود في القرآن بحيث لا وجه الى انكاره ونظائره
اكثر من ان يحصى * وقولهم المجاز كذب فيمتنع وقوعه في كلامه تعالى وهم منهم لان كذبه انما يلزم
لو كان النفي والاثبات بالحقيقة كقولنا هو اسد بالحقيقة ليس باسد بالحقيقة لتناقضهما ح واما اذا كان
احدهما بالحقيقة والاخر بالمجاز كقولنا ليس باسد بالحقيقة هو اسد بالمجاز فلا يلزم من صدق النفي
كذب الاثبات لانهم لا يتناقضان * وانما لم يصح وصفه تعالى بكونه متجاوزا لان مثل هذا الاطلاق
يثوقف على الاذن لان اسماء الله تعالى توقيفية * وذكر عبد القاهر البغدادي في اصوله بعد ذكر
قول هذه الطائفة وذكر شبهتهم ثم افترق هؤلاء في كلمات من القرآن طريقها المجاز ففهم من تأول
بعضها على الحقيقة وتقول في مثل قوله تعالى * واسأل القرية * وقوله * فوجد فيها جدارا يريد
ان ينقض فاقامه * انه يحمول على الحقيقة لانه تعالى قادر على انطاق الارض لانبيائه وعلى
الخلق الارادة في الجدار * ومنهم من شك في كون المجازات التي في القرآن انها منه وقال
لعلها من الجنس الذي غير منه * ويدل عليه ما ذهب اليه الامامية من الرافضة في دعواها
ان الصحابة غيرت نظم القرآن وزادت فيه ما ليس منه ونقصت منه ما كان فيه من امامة
على واولاده وزعموا ايضا ان ما فيه من مجازات فهو من زيادات المبدين * ثم قال في آخر
هذه المسئلة واما الذين انكروا وجود المجاز في القرآن وزعموا انه لو كان فيه مجاز لكان كذبا
فانه يلزم مهم ان يكون قوله تعالى * انا نحن نزلنا الذكر واننا له حافظون * كذبا لاننا ونحن للجماعة
دون الواحد في اصل الوضع * وان قالوا صح ذلك على وجه التعظيم فهو المجاز الذي
انكروه * وايضا فان منكر المجاز في القرآن لا يخلو من ان يقول المعلوم شئ * كما قالت
القدريّة او يقول ليس بشئ * كما قال غيرهم وعلى الاول يلزم ان يكون قوله تعالى * وقد خلقناك
من قبل ولم نك شيئا * مجازا وعلى الثاني يلزم ان يكون قوله عز اسمه * ان زلزلة الساعة شئ
عظيم * مجازا واما الرافضة المدعية ان المجازات كلها بما غيرتها الصحابة فلا كلام معهم في هذه

المسئلة لانهم في حيرة في احكام الشرح وفيه الى ان يظهر امامهم الذي ينتظرونه ومن لا يثق بشئ من القرآن فلا يسيطر في صفات كلمات القرآن ولا في احكام القرآن قوله (ومن حكم الحقيقة انه) اي ان لفظ الحقيقة * لا يسقط عن المسمى بحال اي يصح اطلاقه على موضوعه ابدا ولا يصح نفيه عنه بحال فاذا اطلق كان مسماه اولى به من غيره * الا اذا كان مجبورا الامتناء متصل بقوله لا يسقط عن المسمى بحال يعني اذا كان المسمى مجبورا اي ترك الناس العمل به وارادته عن هذا اللفظ فبحوزان يسقط عنه لفظه الموضوع له لا يتناوله عند الاطلاق سواء كان المجران بالعادة او بالتعذر بل يعين المجاز * ويصير ذلك اي كونه مجبورا دليل الاستثناء اي نازلا من ثلثه فيصير المسمى المجبور مستثنى تقدير من جملة محتملات اللفظ مع صلاحية لادخول تحت اللفظ لكن حلف لا يسكن هذه الدار وهو فيها موجب هذا الكلام وجوب الامتناع عن السكنى من زمان الحلف الى آخر العمر لان المصدر الذي دل عليه قوله لا يسكن تكره وقعت في موضع النفي فيم جيع ما ينصور من السكنى في العمر فكان القياس ان يحث وان اخذ في النقلة من ساعته كما قال زفر رحمه الله لوجود حقيقة السكنى بعد الفراغ من اليمين وان قل لغوات شرط البر به وهو استغراق عدم جميع العمر كما لو دخل ثم خرج على الفور بعد الانتقال * الا انه لا يحث عندنا استحسانا لان ذلك القدر من السكنى صار مستثنى من اليمين لكونه مجبورا في مثل هذا الكلام بدلالة ان مقصود الخالف منع نفسه عما في وسعه من السكنى اذا اليمين تعذر لبر لا يحث ولا ينصور المنع ومحافظه البر الا باخراج هذا القدر من اليمين فوجب القول به تحقيقا لمقصوده وصار كانه قال لا اسكن هذه الدار الا زمان الانتقال قوله (وكن حلف لا يقتل فلانا وقد كان جرحه قبل ذلك) فبات المجرع بعد يمينه من ذلك الجرح لا يحث وان وجد الاترهاق الذي به يصير الجرح السابق قتل بعد اليمين لما ذكرنا ان مقصود الخالف منع النفس عما في وسعه من القتل في المستقبل فصار هذا الموت باختياره لم يدخل تحت مقصوده مستثنى من اليمين لكونه مجبورا وقس عليه مسئلة الطلاق * وكن حلف لا يأكل من هذا الدقيق فاكل من عينه قال بعض مشايخنا يحث لان عينه باكل فدخل تحت اليمين كاكل الخبز والاصح انه لا يحث لان كل عين الدقيق مجبور عادة فصار ذلك دليل الاستثناء * وينصرف عينه الى ما يتخذ منه من الخبز ونحوه كذا ذكر شمس الأئمة في اصول الفقه والبسوط * وذكر في شرح الجامع الصغير والاصح عندي انه يحث لان الدقيق يتأكل عينه وما هو المقصود بالاكل يحصل باكل عينه وقد نقل فيؤكل ايضا فاذا كان حقيقة لفظه متعارفا ايضا من وجه (قلنا) يحث به وفي البسوط ولو نوى اكل الدقيق بعينه لم يحث باكل الخبز لانه نوى حقيقة كلامه وفي شرح الجامع الصغير للقاضي الامام فخر الدين رحمه الله فان عنى اكل الدقيق يحث نية فيما فيه تغليب حتى يحث باكل الدقيق ولا يصدق في صرف اليمين عن الخبز لانه خلاف الظاهر * وكذا اذا خلف لا يأكل من هذا الشجر فاكل من عينه لم يحث يعني في شجر لا يؤكل عينه عادة لان اكل عين الشجر لما كان

ومن حكم الحقيقة انه لا يسقط عن المسمى بحال. واذا استعبر لغيره احتمال السقوط يقال هو الداب ولا ينفي عنه بحال ويقال للجداب مجازا ويصح ان ينفي عنه لما بينا ان الحقيقة وضع وهذا مستعار فكانا كالكلام والعارية الا ان يكون مجبور افيصير ذلك دالة الاستثناء كما قلنا فحين حلف لا يسكن الدار فانتقل من ساعته وكن حلف لا يقتل وقد كان جرح ولا يطلق وقد كان حلف كمن حلف لا يأكل من الدقيق لا يحث بالاكل من عينه عند بعض مشايخنا واذا حلف لا يأكل من هذا الشجر فاكل من عين الشجر لم يحث ايضا ومن احكام الحقيقة والمجاز

مجبوراً لتعذر انصرفت يمينه الى الجواز وهو اكل ثمرة ان كان له ثمره ونعمه ان لم يكن قوله (استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد) اختلف الاصوليون في جواز اطلاق اللفظ الواحد على مدلوله الحقيقي ومدلوله المجازي في وقت واحد فذهب اصحابنا وعامة اهل الادب والمحققون من اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى امتناعه وذهب الشافعي وعامة اصحابه وعامة اهل الحديث وابو علي الجبائي وعبد الجبار بن احمد من المتكلمين الى جوازه * مستروحين في ذلك الى انه لا مانع من ارادة المعنيين جميعا فان الواحد متاقد يحد نفسه مريدة بالعبارة الواحدة معنيين مختلفين كما يحد هامة مريدة للمعنيين المتفقين جميعا ونعم ذلك من انفسنا قطعاً من ادعى استحالة فقد جحد الضرورة وطأه المعقول * الا ترى ان الواحد مناقد يحد في نفسه اذا قال لغيره لا تنكح ما نكح ابوك او قال توضاً من لس المرأة ارادة العقد والوطئ وارادة المس باليد والوطئ حتى لو صرح به وقال تنكح ما نكح ابوك فطأوا لا عقدا وتوضاً من المس مساو وطأاً صحيح من غير استحالة فكذا يجوز ان يحمل قوله تعالى * ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم * على الوطئ والعقد وقوله جل جلاله * اولستم النساء * على الوطئ والمس باليد من غير استحالة * ويؤيده صحة استثناء كل واحد منهما عن النص مثل ان يقول اولستم النساء الا ان يكون المس باليد والا ان يكون بالوطئ واذا صح الاستثناء صححت ارادة الجميع ايضاً عند عدمه * قالوا وقد حكى عن سيويه انه قال يجوز ان يراد باللفظ الواحد الدماء على الغير والخبر عن حاله مثل ان يقول لغيره له الويل فهذا دعاء عليه بالويل وخبر عن ثبوت الويل له وهذان معنيان مختلفان * قالوا وهذا بخلاف ما اذا اريد باللفظ الواحد معنيان متضادان كما اذا اريد بالامر الوجوب والتدب والاباحة والتهديد او اريد بالمشركين الكل والبعض حيث لا يجوز مع صلاحيته لكل واحد لان العمل بهما مستحيل لان كون الفعل واجبا يأثم بتركه يضاد كونه ندبا او مباحا لان اثم بتركه فيستحيل الجمع بينهما * وكذا ارادة الكل يضاد ارادة البعض فاما ارادة وجوب الطهر من المس باليد فلا يضاد ارادة وجوب الطهر من الجماع فلا يستحيل الجمع فوجب القول بجواز ارادتهما * ولم يذهب الى امتناعه وجهان * احدهما ان القول بجواز ارادتهما يؤدي الى المحال فيكون فاسداً * وبان الاستحالة من وجوه احدها ما اشار الشيخ اليه في الكتاب ان الحقيقة ما يكون مستقراً في موضوعه مستعملاً فيه والجواز ما يكون متجاوزاً عن موضوعه مستعملاً في غيره والثاني الواحد في حالة واحدة لا يتصور ان يكون مستقراً في موضوعه ومتجاوزاً عنه ضرورة ان الشيء الواحد لا يحل مكانين * وثانيها انه لو صح الاطلاق عليهما يكون المستعمل مریداً لما وضعت له الكلمة اولا لاستعمالها فيه غير مریداً ايضاً للعدول بها عما وضعت له فيكون موضوعها مراداً وغير مراد وهو جمع بين النقيضين والاستحالة في الوجه الاول باعتبار اللفظ وفي الوجه الثاني باعتبار المعنى هو الثالوثان استعمال الكلمة فيما هي مجاز فيه يوجب اضمار كاف التشبيه للمعرف واستعمالها فيما هي حقيقة فيه لا يوجب ذلك وبين الاضمار وعدم تناف * ورابعها ان الجواز لا يمتثل من

استحالة اجتماعهما
مرادين بلفظ واحد

الخطاب الابترية وتقييد والحقيقة تفهم بالاطلاق من غير قرينة وتقييد ويستحيل ان يكون الخطاب الواحد جامعاً بين الامرين فيكون مطلقاً ومقيداً في حالة واحدة * ولكن الفريق الاول اعترضوا على هذه الواجهة فقالوا على الوجه الاول لانسلم ان الحقيقة مستقرة في موضعه حقيقة والمجاوز متجاوز عن موضعه كذلك بل اللفظ صوت وحرف يتلاشى كما وجد فيستحيل وصفه بالاستقرار والتجاوز ولكنه استعمل اي تلفظه واريد به موضوعه وغير موضوعه ولا استحالة في ذلك كما بينا * وعلى الوجه الثاني انا لانسلم لزوم كونه غير مرید لما وضعت الكلمة له او لابل اللازم كونه مریداً لما وضعت له او لا وثانياً وهو المجموع ولا يلزم من ارادتهما معاً ان لا يكون الاول مراداً * وعلى الوجه الثالث ان الانسان اذا قال رأيت الاسود اراد به اسداً وربما لا يشجعنا لا يمنع ان يضم كاف التشبيه في البعض دون البعض * وعلى الوجه الرابع ان ما ذكرتم لا يلزمنا لانا انما يجوز ان يحمل اللفظ على الحقيقة والمجاز اذا تساوى في الاستعمال لكن اذا عرى عن عرف الاستعمال لم يحز ان يحمل على المجاز الا ان يقوم الدليل عليه ثم قيام الدلالة على المجاز لا ينفي عن اللفظ ارادة الحقيقة لصحة تعلق القصد والارادة بهما جميعاً وفي بعض هذه الاعتراضات وهاء وفي الجواب عنها كلام طويل * والوجه الثاني وهو اختيار اكثر المحققين ان ارادة المعنيين تجوز عقلاً ولكن لا تجوز لغة لان اهل اللغة وضعوا قولهم جار للبهيمة المخصوصة وحدها وتجاوزوا به في البليد وحده ولم يستعملوه فيهما معاً اصلاً الا ترى ان الانسان اذا قال رأيت جاراً لا يفهم منه البهيمة والبليد جميعاً واذا قال رأيت جارين لا يفهم منه انه رأى اربعة اشخاص بهيمتين وبليدين بوجه واحد اذا كان كذلك كان استعماله فيهما خارجاً عن لغتهم فلا تجوز (فان قيل) صحة اطلاق اللفظ على مفهومه الحقيقي والمجازي انما يتوقف على استعمالهم اذا جوزنا ذلك بطريق الحقيقة فاما اذا جوزناه بطريق المجاز كما ذهب اليه ابن الحاجب فلا يعد ما كان مبني على طريقة منقولة عنهم وهو اطلاق اسم الجزء على الكل (قلنا) نعم ولكن اذا صح بناؤه على تلك الطريقة ونحن لانسلم ذلك لان الكل الذي يجوز اطلاق اسم جزءه عليه لابد من ان يكون داخلاً تحت لفظ موضوعه لئلا يثبت كلياته بذلك الاعتبار ثم يطلق عليه اسم جزءه كاطلاق اسم الوجه او الرقبة على الذات فان جميع اجزاء البدن لما كان داخلاً تحت اسم الذات او الانسان او البدن او النفس او ما اشبهها جاز اطلاق اسم الجزء وهو الوجه او الرقبة عليه وانت لا تجد لفظاً يدل على الهيكل المخصوص والانسان الشجاع بالوضع لئلا يثبت الكلية فيهما بوجه فكيف يجوز اطلاق لفظ الاسد عليهما بطريق اطلاق اسم الجزء على الكل ولاجزئية ولاكلية * ولا يقال الكلية ثابتة من حيث ان دلالة اللفظ لا يعدو عن المعنى الحقيقي والمجازي فكانا كلا من هذا الوجه * لانا نقول لانسلم ان مثل هذه الكلية والجزئية من طرق المجاز فانهم لم يعتبروه في شيء من استعمالهم فكانا بمنزلة وصف البحر والجمي في الاسد على انه هو المتنازع فيه فلا بد من اقامة الدليل على انه يصلح للمجاز * وبما ذكرنا خرج الجواب عن كلماتهم * ولا تمسك لهم فيما حكموه

لما قلنا احدهما موضوع
والآخر مستعار منه
فاستعمال اجتماعهما كما
استعمال ان يكون
الثوب على رجل لبسه
ملكاه ومارية معا
ولهذا قلنا فيمن اوصى
لمواليه وله موال
اعتقهم ولمواليه موال
اعتقهم ان الثلث
لذين اعتقهم وليس
لموال معتقه شيء
لان معتقه مواله
حقيقة بان انتم عليهم

من سيويه اذ لم يقل عنه انه يجوز ان يستعمل فيهما معا بل معنى ما نقل عنه انه يجوز ان يراد به الدعاء ويجوز ان يراد به الخبر ونحن نقول به * وقوله استعمال اجتماعهما اي اجتماع مفهوميهما * مرادين بلفظ واحد قيد بقوله مرادين احترازاً عن جواز اجتماعهما من حيث التناول الظاهري كما اذا استأمن على الابناء والموالي * واحترازاً عن جواز اجتماعهما في احتمال اللفظ ايها * لما قلنا ان احدهما اي احد المفهومين * موضوع اي موضوع له * والآخر اي المفهوم الآخر * مستعاراً منه اي له * فاستعمال اجتماعهما اي اجتماع هذين المفهومين في لفظ واحد في حالة واحدة لتأديه الى كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازاً في حالة واحدة * او يقال لما قلنا ان احدهما اي احد المذكورين وهو الحقيقة موضوع * والآخر وهو المجاز مستعار منه اي بما وضع له * فاستعمال اجتماعهما اي اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد كما استعمال ان يكون الثوب الواحد * على رجل لبسه اي في حالة استعماله ملكاه ومارية في حقه ايضاً * يعني الالفاظ للعاني بمنزلة الكسوة للأشخاص فكما ان في الكسوة الواحدة يستحيل ان يجتمع صفة الملك والعارية في استعمال واحد فكذلك يستحيل ان يجتمع في اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازاً في استعمال واحد * ولا يقال ان اردتم باستعمال اجتماع الملك والعارية استحالة بنسبة شخصين فذلك ممنوع لان الثوب المستعار في حالة استعمال المستعير مملوك ومستعار فقد اجتمع الملك والعارية فيه ولكن بنسبة شخصين * وان اردتم استعماله بنسبة شخص واحد فقسلم ولئن المذكور في الكتاب لا يطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار معنيين مختلفين بالاعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه * لانا نقول المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعني كما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعاً مستحيل سواء كان بنسبة شخص او بنسبة شخصين فكذلك استعمال اللفظ في حالة واحدة بطريق الحقيقة والمجاز معاً مستحيل سواء كان بنسبة معنى واحد او بنسبة معنيين * وكان الاحسن في التشبيه ان يقال كما استعمال ان يلبس الثوب الواحد لابسان كل واحد منهما لبسه بكماله احدهما بطريق الملك والآخر بطريق العارية * الا ان الشئ اختار هذا الوجه من التشبيه لانه ان ظهر في الاستحالة وبين استعمال اجتماع الحقيقة والمجاز بالنسبة الى معنيين لتعرف الاستحالة بالنسبة الى معنى واحد بطريق الدلالة ويكون اشارة الى رد قول من زعم من شايئنا العراقيين ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد ولكن ان يجتمعا في لفظ واحد باعتبار محلين مختلفين حتى قالوا ثبت حرمة الجدات وبنات الاولاد بقوله تعالى * حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم * مع ان اسم الام والبنات للجددة وبنات الاولاد مجاز لان ما ذكرنا من مذهب الخصوم * واما حرمة الجدات وبنات الاولاد ونحوها فتأنيت بالاجماع او بين النص باعتبار ان الام في اللغة الاصل والبنات الفرع فصار كانه قبل حرمت عليكم اصولكم وفروعكم فدخل فيه الجميع * او بدلالة النص وهي ان اللمة والحالة لا حرمات مع بدقرايتها وهي قرابة المجاورة فالجدات

والبنات لان بحر من مع قرب قرابتهن وهي قرابة الجزئية والبعضية كان اولى * ولا يقال
الثوب المرهون اذا استعاره الراهن ولبسه يكون ذلك بطريق الملك والعارية جميعا في زمان
واحد * لانا نسلم ان انتفاعه به بطريق العارية بل باصل الملك الذي هو ثابت له اذ هو المطلق
للانتفاع الا انه كان ممنوعا عنه لتعلق حق المرتهن وقد ابطال حقه بالاغارة * والدليل عليه
انه لو هلك في يده هلك غير مضمون على المرتهن ولم يسقط عن الدين شئ * واطلاق العارية
عليه مجاز لان تملك النافع من لا يملكها حقيقة لا يتصور الا انه لما كان للمرتهن ان يسترد لبقائه
عقد الرهن تصور بصورة الاغارة فلذلك سمي اغارة قوله (فصار ذلك) اى الانعام
عليهم بالاغارة * كولا دم لحياتهم بالاغارة * يعنى ان المولى بالاغارة صار سييا لحيوتهم
كالبصار سييا لوجود الولد * وهذا لان الكفر في حكم الموت قال الله تعالى * او من كان
ميثاقا حينئذ اى كافرا فهدينه وقال انك لا تسمع الموتى * والمعنى فيه ان الكافر لما لم ينتفع
لحيوته صار في حكم الاموات كما انه اذا لم ينتفع بسمعه ونطقه وبصره وعقله صار في حكم
مديم الحواس والعقل قال الله تعالى * صم بكم عى فهم لا يعقلون * واذا ثبت هذا قلنا ان
الرق اثر الكفر ولهذا لا يجوز ضرب الرق على المسلم ابتداء فالمولى بالاغارة يصير سييا
لحيوته بازالة ماهو اثر الموت فكان اعتاقه بمنزلة الاحياء كالولاد فيكون متعلق بمنزلة الولد
ومتعلق بالعتق بمنزلة ولد الوالد فيكون اطلاق اسم المولى على الاول حقيقة وعلى الثاني مجازا
كافى الولد وولد الولد فلا يدخل الثاني تحت الوصية قوله (الترى متصل) بقوله ملكا
وعارية وتوضيح لما ذكر من عدم جواز ارادة معنى الحقيقى والمعنى المجازى من لفظ واحد قال
الاسم المشترك لاعومله لما مر في اول الكتاب مثل الموالى لا يعم المعتق والمعتق في مسألة
الوصية وبطل الوصية * وفي رواية يصح الوصية ويكون بينهم على السوية النصف
للمعتق والنصف للمعتق وبه قال الشافعى * وفي رواية ترجح الاعلى على الاسفل * وفي
رواية على العكس * وهذه معان اى المعانى التى دل عليها الاسم المشترك * يحتملها الاسم
احتمالا على السواء لان كل واحد منهما ثابت بالوضع * الا انها اى لكنها لا تختلف سقط
العموم لما عرف ان من شرط العام تساوى الافراد الداخلة تحته فى المعنى الذى دل عليه اللفظ *
فالْحَقِيقَةُ والمجاز اى مفهوماتها وهما مختلفان لان الانسان الشجاع مخالف لاسمه ودلالة الاسم
عليهما اى على مفهومى الحقيقة والمجاز متفاوتة للاحتياج فى الدلالة على احدهما الى القرينة دون
الآخر * اولى ان لا يمتنع ما لوجود ذلك المانع الموجود فى المشترك وهو الاختلاف وزيادته وهى
عدم التساوى فى الدلالة * واعلم ان هذا من قبيل الاستدلال بالمتخلف على المختلف لان كل من
جوز الجمع غير اصحابنا العراقيين قال بالعموم فى المشترك بل استدلل بعموم المشترك على جواز
التعميم وهنا وقال التعميم هنا اولى من التعميم فى المشترك لانه لا بد من تعلق بين محلى الحقيقة
والمجاز والمجاز تعميم المشترك بدون علاقة بين المعنيين كان اشعيم هنامع وجود التعلق
اولى بالجواز واذا كان كذلك لا يصلح ما ذكر الشيخ للالزام على الخصم لكن لما تهد وتقرر عند

وصار ذلك كاولاده
لاحياتهم بالاغارة فاما
موالى الموالى فواليه
مجازا لانه لما اعتق
الاولين فقد اثبت لهم
مالكية الاعتاق فصار
ذلك سييا لاعتاقهم
ففسبوا اليه بحكم
السبية مجازا والحقيقة
ثابتة فلم يثبت المجاز
الترى ان الاسم
المشترك لاعوم له
مثل الموالى لا يعم
الاعلى والاسفلين
حتى ان الوصية
للموالى وللوصى موال
اعتقهم وموال اعتقوه
باطلة وهذه معان
يحتملها الاسم احتمالا
على السواء الا انها لما
اختلف سقط العموم
فالْحَقِيقَةُ والمجاز وهما
مختلفان ودلالة الاسم
عليهما متفاوتة اولى
ان لا يجمع

ولهذا قلنا في غير
الخمر انه لا يلحق
بالخمر في الحد لان
الحقيقة اريدت
بذلك النص فبطل
الحيز ولهذا قلنا في
قوله تعالى اولاستم
النساء ان المس باليد
غير مراد لان الجواز
مراد بالاجماع وهو
الوطئ حتى حل
للجنب التيم فبطل
الحقيقة ولهذا قيل فيمن
اوصى لاولاد فلان
اولادنا وله بنون
وبنو بنين جميعا
ان الوصية لابنائه
دون بنى بنيه لما قلنا

الشيخ انتفاء جواز التعميم في المشترك بدلائل قوية ذكرناها في اول هذا الكتاب لم يبال
بالاستدلال به كما فعل محمد هكذا في غير موضع من كتبه قوله (ولهذا قلنا) اى ولا متاع
الجمع بين مفهومي الحقيقة والمجاز في لفظ واحد * قال الشافعي رحمه الله يحب الحد بشرب
القليل من سائر الاشربة المسكرة وكثيره كافي الخمر واستدل بعض اصحابه على ذلك بمجموع
قوله عليه السلام * من شرب الخمر فاجلدوه * وقال سائر الاشربة يسمى خمر باعتبار مجازة
العقل فيدخل تحت عموم هذا النص كالخمر * فقال الشيخ لا يصح الحاق سائر الاشربة بالخمر
بهذا الطريق لان اسم الخمر لاني من ماء العنب اذا غلي واشتد حقيقة ولسائر الاشربة مجاز باعتبار
الحامزة وقد ثبت الحقيقة مرادة بهذا النص فيخرج المجاز من ان يكون مرادا * ولا يقال
قد الحاق سائر الاشربة بالخمر عند حصول السكر في ايجاب الحد فيجوز ان يلحق بها القليل
ايضا * لانا نقول قد ثبت الحكم في الكثير بالاجماع وبقوله عليه السلام * والسكر من كل
شراب * لا بطريق الا الحاق قوله (ولهذا) اى ولا متاع المذكور قلنا في قوله تعالى
* اولاستم النساء * ان المس باليد غير مراد حتى لا يكون مس المرأة حدثا خلافا لما يقوله الشافعي
وعامة اهل الحديث فان المتقول عن الشافعي انه قال اجل آية المس على المس والوطئ
جميعا كذا ذكره الغزالي وهكذا رأيت في بعض كتب اصحاب الحديث ايضا لان المجاز وهو
الوطئ اريد منه بالاجماع حتى حل للجنب التيم بهذا النص ولا ذكره في كتاب الله تعالى الا
ههنا فبطل ان يكون الحقيقة مرادة * ولهذا من حل الآية على المس باليد لم يجوز التيم
للجنب مثل ابن تيمية ورضي الله عنه ومن جعلها على الوطئ جوزه له مثل علي وابن عباس
والحسن ومجاهد وقسادة (فان قيل) قد قرئت الآية بقراءتين لا مستم ولستم من
اللامسة والمس فيحمل احدهما على الوطئ والاخرى على المس باليد كما حلت القرائتين
في قوله تعالى حتى يطهرن * بالتشديد والتخفيف وقوله وارجلكم بالنصب والجرح على
الحالين (قلنا) لا نزاع فيه وانما النزاع في حل كل واحدة منهما على المعنيين كما هو
المتقول عن الخصوم * وانما يجوز ما ذكرتم اذا لم يمنع عنه مانع وقد وجد ههنا فانه روى
ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبل بعض نسائه ثم يخرج الى الصلوة * ولان الصحابة
والسلف رضي الله عنهم اختلفوا في تأويل الآية على قولين فبعضهم قالوا المراد منها
المس باليد ولم يجزوا التيم للجنب وبعضهم المراد هو الجماع وجوزوا التيم للجنب ولم
يجعلوا المس حدثا فالقول بجواز التيم للجنب وكون المس حدثا ايضا عملا بالقراءتين كان خارجا
عن اقوالهم واجماعهم فيكون مردودا كذا ذكر في شرح التأويلات قوله (ولهذا) اى
ولا متاع الجمع قلنا فيمن اوصى لاولاد فلان * ذكر في المبسوط ولو اوصى بثلاثة لبني فلان *
ولفلان ذلك اولاد فالثالث للذكور ومن ولده دون الاناث في قول ابى حنيفة الآخرو في
قوله الاول وهو قوله ما اذا اختلط الذكور بالاناث فالثالث بينهم وان انفرد الاناث فلا شيء
لبن بالاتفاق * وان كان له اولاد واولاد ابن فثاني حنيفة رحمه الله الوصية لبنيه لصلبه

دون بنى ابنه لان الاسم لا ولد الصلب حقيقة ولبنى الابن مجاز بدليل انه يستقيم نفيه عنهم
والجواز لا يزاحم الحقيقة * وفي قولهما الكل سواء لان عموم المجازية تأولهم فيطلق البنين في
العرف على الفريقين وهو نظير مذهبهم في مسألة الحطية والشرب من الفرات * ولو اوصى
لولد فلان دخل فيه اولاده لصلبه الذكور والاناث في حالتي الاختلاط والانتقال لان اسم
الولد للجنس * وان كان له ولد لصلبه واولاد ان فالوصية لولده لصلبه دون اولاد ابنه *
ذكر الخلاف في المسئلة الاولى ولم يذكر في الثانية * فان كانت على الخلاف كما يشير لفظ شمس
الائمة في اصول الفقه حيث قال ابو حنيفة فيمن اوصى لبني فلان واولاد فلان فلا حاجة
الى الفرق * ولو كانت على الوفاق فالفرق لهما ان لفظ بني فلان قد استعمل في اولاد الصلب
واولاد البنين استعمالاً شاملاً لفظ الولد فلم يستعمل في اولاد البنين استعمال الاول * فتبين ان
ما ذكر الشيخ مذهب ابي حنيفة دون مذهبهما قوله (فان قيل) الى آخره لما فرغ من
تمهيد هذه القاعدة واقامة الدليل عليها شرع في بيان ما يرتفع على هذا الاصل من المسائل
والجواب عنها وهي عدة مسائل * احديها مسألة وضع القدم فانه اذا حلف لا يضع قدمه
في دار فلان فدخلها حافياً او متملاً او راكباً حنث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الدخول
حافياً حقيقة هذا اللفظ وغيره مجاز * وهذا اذا لم يكن له نية فان نوى حين حلف ان لا يضع
قدمه فيها ما شأ فدخلها راكباً لم يحنث لانه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة مستعملة غير
معمورة كذا في المبسوط * وذكر في المحيط اذا عني به حقيقة وضع القدم لا يحنث بالدخول
راكباً لانه نوى حقيقة كلامه فيصدق ديانة وقضاء * والثانية قوله عبدى حريوم يقدم فلان
من غير نية يقدم فلان ليلا ونهاراً يحنث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم للنهار حقيقة
وليل مجاز * فان نوى بياض النهار يصدق ديانة وقضاء وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله
انه يصدق ديانة لا قضاء لان اليوم متى ذكر مقروناً بما لا يمتد صبار عبارة عن الوقت بعرف
الاستعمال فكان بياض النهار بمنزلة المجاز فيكون خلاف الظاهر فلا يصدق القاضي * وجه
الظاهر انه اسم لبياض النهار حقيقة ومجرد الاستعمال لا يصير الحقيقة كالمجاز كما ان قوله لا يضع
قدمه في كذا ينصرف الى الدخول بعرف الاستعمال ويصدق اذا نوى حقيقة وضع القدم في
القضاء كذا ذكر الامام خواهر زاده رحمه الله * والثالثة مسألة السير وهي ظاهرة *
والرابعة ما اذا حلف لا يدخل دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم يكن له نية يقع على الدار
الملوكة والمستأجرة والعارية والاضافة الى فلان بالملك حقيقة وبغيره مجاز بدليل صحة النفي
في غير الملك وعدم صحته في الملك فيكون فيه جمع بينهما * وعند الشافعي اذا قال لا ادخل
مسكن فلان فكذا الجواب * وان قال بيت فلان او دار فلان لا يحنث الا في الملك لان سكنى
فلان حقيقة * وجودة في المسكن المستأجر والمستعار بخلاف البيت والدار قوله (قبل
له وضع القدم مجاز عن الدخول) اي عبارة عنه * ضمن لفظ المجاز معنى العبارة فلذلك ذكر
بصلة عن او كلمة عن معنى في لان حروف الصلوات تنوب بعضها عن بعض بمعنى هو مجاز

فان قيل قد قالوا فيمن
حلف ان لا يضع
قدمه في دار فلان انه
يحنث اذا دخلها
حافياً او متملاً وفيمن
قال عبدى حريوم
يقدم فلان انه ان قدم
ليلا او نهاراً عتق
عبده وفي السير
الكبير قال في حربي
استأ من على نفسه
وابناه انه يدخل فيه
البنون وبنو البنين
وفين حلف لا يسكن
دار فلان انه يقع على
الملك والجاره و
العارية جميعاً قيل له
وضع القدم مجاز
عن الدخول

في هذا المعنى وهو الدخول * لانه موجه اى الدخول موجب وضع القدمين وهو سببه
 فاستعير لحكمه * وانما جلناه على الدخول لان مقصود الخالف منع نفسه عن الدخول لانه
 مجرد وضع القدم فيصير باعتبار مقصوده كانه حلف لا يدخل والدخول مطلق لعدم تقديمه
 بالركوب والتعل والحلف فيحتمل في الكل باعتبار الدخول الذي هو المقصود لا باعتبار كونه
 راكبا او حافيا كما في اعتناق الرقبة يخرج عن العهدة بمطلق الرقبة لا بكونها كبيرة او صغيرة
 او كافرة او مؤمنة * الا ترى انه لو وضع قدميه ولم يدخل لا يحنث في عينه كذا في فتاوى
 قاضي خان لانه لما صار مجازا عن الدخول لا يعتبر حقيقة بعد قوله (باطلاق المجاز
 وعمومه بمنزلة الترادف) وانما جمع الشيخ بينهما لان القاضي الامام ذكر لفظة الاطلاق
 فقال يحنث بمطلق الدخول الذي هو مجازه وذكر فيه لفظة العموم فقال يحنث بمموم المجاز
 فجمع الشيخ بينهما والمطلق يشابه العام من حيث الشبوح حتى ظن انه عام قوله (وكذلك اليوم)
 الى آخره اعلم ان لفظ اليوم يطلق على بياض النهار بطريق الحقيقة اتفاقا وعلى مطلق الوقت
 بطريق الحقيقة عند البعض فيصير مشتركا وبطريق المجاز عند الاكثر وهو الصحيح لان جل
 الكلام على المجاز اولى من حمله على الاشتراك لان المجاز في الكلام اكثر فيحمل على الاغلب
 * ولانه لا يؤدي الى ابهام المراد لان اللفظ ان خلا عن قرينة فالحقيقة متعينة وان لم يحل عنها فاذى
 يدل عليه القرينة وهو المجاز متعين بخلاف الاشتراك فانه يؤدي الى الاختلال في الكلام بعدم
 افهام المراد * ثم لاشك في انه ظرف على كلال تقديرين هذا الفريقين فيرجح احد محتمليه بمظروفيه
 فان كان مظروفيه مما يمتد وهو ما يصح فيه ضرب المدة اى يصح تقديره بمدة كاللبس والركوب
 والمساكنة ونحوها فانه يصح ان يقدر بزمان يقال لبست هذا الثوب يوما وركبت هذه الدابة
 يوما وساكنته في دا واحدة شهرا يحتمل على بياض النهار لانه يصح مقدار الله فكان الحمل عليه
 وان كان مظروفيه مما لا يمتد كالخروج والدخول والقدوم اذ لا يصح تقدير هذه الافعال بزمان
 يحتمل على مطلق الوقت اعتبار التناسب * ثم في قوله انت حرا وعبدى حريوم يقدم فلان وانت
 طالق او امرأته طالق يوم يقدم فلان اليوم ظرف للتحرير والطلاق لانه انتصب به اذ التقدير
 حررتك او طلقتك يوم كذا وانهما مما لا يمتد فيحمل اليوم على مطلق الوقت فيحنث اذا قدم ليلا
 او نهارا باطلاق المجاز كما في المسئلة الاولى * وفي قوله امرئ بك يوم يقدم فلان او اختارى نفسك
 يوم يقدم فلان التفويض والتخير مما يمتد فيحمل اليوم على بياض النهار حتى لو قدم فلان ليلا لا يصير
 الامر بهما ولا يثبت لهما الخيار * واعلم ايضا انه لا اعتبار لما اضيف اليه اليوم وهو القدوم في هذه
 المسائل مثلا في ترجيح احد محتمليه به لان اضافة اليوم اليه لتعريفه وتمييزه من الايام والاوقات
 المجهولة كقوله انت طالق يوم الجمعة او انت حريوم الخميس لا للظرفية ولهذا لم يؤثر تقدم
 في انتصاب يوم باتفاق اهل اللغة اذا المضاف اليه لا يؤثر في المضاف بحال بل هو منصوب بمظروفيه
 لما ذكرنا ان تقديره حررتك في يوم قدوم فلان او فوضت امرئ بك في يوم قدومه فكان اعتباره
 بمظروفيه الذي يؤثر فيه اولى من اعتباره بما لا اثر له فيه فمرئاه لا اعتبار للمضاف اليه في ترجيح

لانه موجه
 والدخول مطلق
 فوجب العمل باطلاق
 المجاز وعمومه
 وكذلك اليوم اسم
 للوقت وليباض
 النهار ودلالة تعين
 احد الوجهين ان
 ينظر الى ما دخل
 عليه فان كان فعلا
 يمتد كان النهار اولى
 به لانه يصلح معيارا
 له واذا كان لا يمتد
 كان الطرف اولى
 وهو الوقت ثم العمل
 بمموم الوقت واجب
 فلذلك دخل الليل
 والنهار بخلاف قوله
 ليلة يقدم فلان فانه
 لا يتناول النهار لانه
 اسم للسواد الخالص
 لا يحتمل غيره مثل النهار
 اسم للبياض الخالص
 لا يحتمل غيره

احد محتمليه هو الدليل عليه ما ذكره شمس الاثمة رحمه الله في شرح كتاب الطلاق ولو قال امرأته
 طالق يوم ادخل دار فلان فدخلها ليلا او نهارا طلقت لان اليوم اذا قرن بما لا يكون ممتدا كان
 بمعنى الوقت كالطلاق واذا قرن بما يكون ممتدا كان بمعنى يابض النهار كقوله امرأك بيدك يوم
 يقدم فلان * وذكر في باب الخيار منه وان قال اختاري يوم يقدم فلان فقدم ليلا فلا خيار لها
 ولو قدم بالنهار فلها الخيار في ذلك اليوم الى غروب الشمس لان الخيار بما يتوقت فذكر اليوم فيه
 للتوقيت فتناول يابض النهار خاصة بخلاف قوله انت طالق يوم يقدم فلان لان الطلاق لا يحتمل
 التوقيت فذكر اليوم فيه عبارة عن الوقت وهكذا ذكر في كتاب الصوم ايضا وذكر في الهداية
 وفصل اضافة الطلاق الى الزمان في قول الرجل لامرأة يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا
 طلقت ان اليوم اذا قرن بفعل لا يمتد يحتمل على مطلق الوقت والطلاق من هذا القبيل وفي هذه
 المسائل اعتبر الطلاق والامر باليد والخيار الذي هو مظروف دون القدوم الذي هو مضاف اليه
 ثبت ان الاعتبار ما ذكرنا (فان قيل) فقد ذكر الشيخ المصنف رحمه الله في شرح الجامع الصغير في هذه
 المسئلة ان الزوج بما لا يمتد فحمل فيه على الوقت المظروف فاعتبر الزوج الذي هو مضاف اليه
 ولم يعتبر الطلاق الذي هو مظروف * وكذا اعتبر صاحب الهداية المضاف اليه دون المظروف
 في كتاب الايمان في قوله يوم اكلم فلانا فامرأته طالق انه يقع على الليل والنهار حيث قال لان الكلام
 بما لا يمتد لم يقل لان الطلاق بما لا يمتد وهذا ذكر في عامة شروح الجامع الصغير ايضا في هذه
 المسئلة * وكذا عامة المشايخ رحمهم الله اعتبروا المضاف اليه في هذا الباب دون المظروف *
 وذلك لان في اعتبار المضاف اليه اعتبار المظروف ايضا لان الظرف اذا اضيف الى فعل لا بد
 ان يكون ذلك الفعل مظهرا للمضاف ويكون المضاف ظرفا له لا محالة لوقوع ذلك الفعل فيه
 فيكون هذا اولى بالاعتبار بما ذكرنا وفيه موافقة العامة واحتراز عن نسبتهم الى الخطأ
 (قلنا) بعد ما نظرت بحقيقة المعنى مؤكدة بما ذكرنا من الدليل والشواهد بعض عليها
 بالناجذ ولا يصار الى التقليد الصرف ثم يحمل ما نقل من بعض المشايخ على وجه صحيح
 وذلك ان الفعل المظروف والمضاف اليه ان كان كل واحد منهما ممتدا كقوله امرأك بيدك
 يوم يركب فلان او يسافر فلان * او غير ممتد كقوله انت طالق يوم يقدم فلان انت حريم
 ادخل دار فلان لا يختلف الجواب ان اعتبر المظروف والمضاف اليه * وان كان المظروف
 ممتدا والمضاف اليه غير ممتد كقوله امرأك بيدك يوم يقدم فلان او على العكس كقوله انت
 حريم يوم يركب فلان او يسافر فلان فيختلف الجواب باعتبار المظروف والمضاف اليه باعتبار
 المظروف يقتضي جل اليوم في المسئلة الاولى على يابض النهار وفي الثانية على مطلق
 الوقت فلا يصير الامر يدها في الاولى ان قدم فلان ليلا ويعتق العبد في الثانية ان سافر ليلا
 او نهارا واعتبار المضاف اليه يقتضي حله في الاولى على مطلق الوقت والثانية على يابض
 النهار فيصير الامر يدها ان قدم فلان ليلا او نهارا ولا يعتق العبد ان سافر اركب ليلا *
 فبعض المشايخ تسامحوا في العبارة فيما لا يختلف الجواب واعتبروا المضاف اليه نظرا الى حصول

المقصود وهو استقامة الجواب وبعضهم سلكوا طريقة التحقيق ولم يلتفتوا الى المضاف اليه اصلا كما ذكرنا * فلما فيما يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فلكل سلكوا طريق التحقيق واعتبروا الظروف ولم يلتفتوا الى المضاف اليه اصلا * ففي مسألة الامر باليد التي هي مسألة الجامع الصغير اعتبر الكل الامر باليد الذي هو مطروف دون القيد الذي هو المضاف اليه وكذا في مسألة الخيار التي هي مسألة المبسوط * فلما قوله يوم اكلم فلانا فامرأته طافى فان كان الكلام مما يمتد وهو الظاهر لانه يصح ضرب المدة فيه كاللبس والركوب فهو يؤيد ما ذكرنا ويكون من القسم الذي يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فيعتبر الظروف الذي هو غير ممتد دون المضاف اليه الذي هو ممتد * وان كان غير ممتد كما قاله بعض المشايخ وابعهم فيه صاحب الهداية مع ان دليل عدم امتداده غير منضغ فهو من القسم الذي لا يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فيندرج في الجواب الذي ذكرنا وما قوله في اعتبار المضاف اليه اعتبار الظروف ايضا ففاسد لان الظروف التي لزم من الاضافة ليست بمقصودة في الكلام فلذا لا تؤثر في اللفظ اصلا ولو اعتبرت لا تكون مطردة فلا يصح اعتبارها فاما الظروف التي هي مقصودة في الكلام فهي التي اثر في اللفظ ولو اعتبرت يكون مطردة في جميع المسائل فيجب اعتبارها وتركها هو مقصود واعتبار ما ليس بمقصود قلب العقول وخلاف الاصول قال العبد الضعيف جامع هذه المتفرقات هذا ما يحيل لي من الوجه الصواب في هذه المسئلة وتراى لي انه هو الحق ولعل نظر غيري ادق وما قاله اصوب واحق وهو اعلم بالحقيقة والصواب قوله (واما اضافة الدار فانما يراد به) اي بالذكور او بقوله دار فلان نسبة السكنى لان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها عادة وانما تهجر لبعض صاحبها فكان المقصود من هذه الاضافة نسبة السكنى لا اضافة الملك * فيستعار الدار للسكنى اي لموضع السكنى وصار كانه قبل لا يدخل موضع سكنى فلان او دار امسكونة لفلان فيدخل في عموم الملك والاجارة والعارية فيبحث في الدار المملوكة بعموم المجاز لا بالملك حتى لو كان الساكن فيها غير فلان لم يبحث وان كانت مملوكة لفلان كذا ذكر شمس الائمة في اصول الفقه * وذكر في فتاوى القاضي الامام فخر الدين والفتاوى الظهيرية ولو حلف لا يدخل دار فلان ولم ينو شيئا فدخل دارا يسكنها فلان باجارة او باجارة يبحث في عينه وان دخل دارا مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يبحث ايضا فعلى هذه الرواية لا يندفع السؤال لبقاء الجمع بين الحقيقة والمجاز الا ان يجعل قوله دار فلان عبارة عما يضاف اليه مطلقا فيدخل في عموم الدار المضافة اليه بالسكنى وبالمالك جميعا كما اشير اليه في المبسوط فقيل اذا حلف لا يسكن دار فلان ولم يسم دارا عينها ولم ينوها فسكن دارا كانت مملوكة لفلان من وقت اليقين الى وقت السكنى حث وان سكن دارا له قد باعها بعد يمينه لم يحنث لانه جعل شرط الحث وجود السكنى في دار مضافة الى فلان ولم يوجد قوله (واما مسألة السير) الكبير اذا قال الكفار امنوا على ابناءنا لهم ابناء وانا ابناء فلان على الفريقين جميعا استحسانا وكان القياس ان يكون الامان للابناء خاصة لان الاسم حقيقة للابناء مجاز في حق ابناء الابناء

واما اضافة الدار
فانما يراد به نسبة
السكنى اليه فيستعار
الدار للسكنى فوجب
العمل بعموم نسبة
السكنى وفي نسبة
المالك نسبة السكنى
موجودة لا محالة
فيتناولها عموم المجاز
واما مسألة السير ففيها
رواية اخرى بعد
ذلك الباب انه
لا يتناولهم ووجه
الرواية الاولى ان
الامان لحقن الدم
فبنى على الشبهات

فلا يجمع بينهما ولهذا جعل ابو حنيفة رحمه الله الوصية للابناء خاصة بهذا اللفظ ولكننا استحسنا وقلنا المقصود من الامان حقن الدم اى صيانتهم وحفظه يقال حقنت دمه اى منعه ان يسفك وهو مبنى على التوسع لان الاصل في الدماء ان يكون محقونة لقوله عليه السلام «الآدمي بئان الرب» ولهذا لم يحز القتل قبل الدعوة وبعد قبول الجزية فيثبت بآدنى شبهة واسم الابناء من حيث الظاهر يتناول الفروع فانهم ينسبون اليه بالبنوة يقال بنو هاشم وبنو تميم وقال الله تعالى «يا بني آدم» الا ان الحقيقة تقدمت على المجاز في الارادة فبقى مجرد صورة الاسم شبهة فيثبت الامان به لان الشبهة كافية لحقن الدم كما ثبتت الامان بمجرد الإشارة اذا دعا بها الكافر الى نفسه بان اشار ان ازل ان كنت رجلا وان كنت تريد القتال او تعال حتى تبصر ما افضل بك فظنه الكافر امانا لصورة المسألة وان لم يكن ذلك حقيقة * والدليل عليه حديث عمر رضى الله عنه «ما رجلا من المسلمين اشار الى رجل من العدوان تعال فانك ان جئت قتلتك فانه فهو آمن يعنى اذا لم يفهم قوله ان جئت قتلتك او لم يسمع * وما روى ان الهرمزان لما اتى به الى عمر رضى الله عنه قال له تكلم فقال انكلم كلام حتى ام بيت فقال عمر كلام حتى فقال كتنا نحن وانتم في الجاهلية لم يكن لنا ولا لكم دين لكننا نعدكم معشر العرب بمنزلة الكلاب فاذا عرفكم الله بالدين وبعث رسوله فيكم لم نطقكم فقال عمر رضى الله عنه اتقول هذا وانت اسير في ايدينا اقتلوه فقال افما علمكم ببيكم ان تؤمنوا اسير اثم تقتلوه فقال متى امتك فقال قلت لي تكلم كلام حتى واخطف على نفسه لا يكون حيا فقال عمر رضى الله عنه فانه الله اخذ الامان ولم اظن به فثبت ان مبنى الامان على التوسع وهذا بخلاف الوصية لانها لا يستحق بالصورة والشبهة * ولان في اثبات المزاج في الوصية بين الحقيقة والمجاز اذ اخذ النفس في نصيب الابناء وليس ذلك في الامان * ولان طلب الامان بهذه اللفظة لاظهار الشفقة على من ينسب اليه بالبنوة وربما يكون ذلك اظهر منه في حق الابناء على ما قيل النافلة احب الى المرء من الولد (فان قيل) فهلا اعتبرتم هذه الشبهة في اثبات الامان للاجداد والجدات في الاستيذان على الآباء والامهات فانهم اذا قالوا امنونا على آباءنا وامهاتنا لا يدخل فيه الاجداد والجدات بحال مع ان الاسم يتناولهم صورة (قلنا) لان الحقيقة اذا صارت مرادة فاعتبار الصورة لثبوت الحكم في محل آخر يكون بطريق التبعية لاحالة وبنو البنين يلحق صفة التبعية بحالهم فاما الاجداد والجدات فلا يكون اتباعا للآباء والامهات وهم الاصول فلهذا ترك اعتبار الصورة هناك في اثبات الامان لهم كذا اجاب شمس الائمة في اصول الفقه * ولا يقال الجد اصل الاب خليفة ولكن تبع له في الملاق اسم الاب عليه لان اطلاق هذا الاسم بطريق الاستعارة عن الاب كاطلاق اسم الابن على ابن الابن فيلحق اثبات الامان في حقهم بطريق التبعية ايضا الا ترى ان استحقاق الميراث للجد وانقال نصيب الاب اليه عند عدمه بهذا الطريق ولا يمنع عنه كونه اصلا للاب خليفة فلان ثبت له الامان الذي ثبت بآدنى شبهة ولا يمنع عنه كونه اصلا خليفة كان اولى * لانا نقول اثبات الامان بظاهر

الاسم به دارادة الحقيقة منه اثبات له بدليل ضعيف فيعمل به اذ لم يمنع منه معارض كافي
 جانب الابناء فان ابن الابن تبع لابن من كل وجه فاما اذا وجد معارض فلا كافي جانب الاباء
 فان جهة كون الجد تبعا في الاسم ان كانت توجب ثبوت الحكم في حقه فجهة كونه اصلا من
 حيث الخلقة مانعة عنه فيسقط العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف في نفسه فاما باب
 الميراث فيبنى على القرب ولا شك ان الاب اقرب الى الميت من جده فلا جرم يستحق الميراث
 بعد الاب * وذ كرشمس الائمة في شرح السير الكبير ان الاجداد والجدات اصول للآباء
 والامهات وانهم مختصون باسم فلا يتناولهم اسم الاباء والامهات على وجه الاتباع لفروءهم
 كما لا يتناول الم مع انه سمي ابني قوله تعالى قالوا نعبد الهك واله ابائكم ابراهيم واسماعيل
 واسحق * واسماعيل كان عماليقوب عليهم السلام وكما لا يتناول الخالة مع انها سميت اما في
 قوله تعالى * ورفع ابوه على العرش * اي اياه وخالته وفي قوله عليه السلام * الخالة ام * حتى لم يقل
 احدا منهما يدخلان في الامان للآباء والامهات لما ذكرنا انهما ليسا من الاتباع وان كل واحد منهما
 تختص باسم آخر به ينسب اليه فكذلك الجد والجدوة ولهذا لولم يكن لهم آباء وامهات ولهم
 اجداد وجدات لا يدخلون ايضا بخلاف بنى الابناء فانهم يقرعون من الابناء فكانوا تبعاء لهم وانهم
 ينسبون اليه باسم البنوة ولكن بواسطة الان فكان الامان بهذا الاسم متناولا لهم * وهذا
 بيان لسان العرب فان كان قوم في لسانهم الذي يتكلمون به ان الجد اب كما ان ابن الابن ابن فهو
 داخل في الامان وهكذا في لسان الفارسية فانه يقال للجد يد يدرك كما يقال لابن الابن يسر
 يسر * هذا حاصل ما ذكرشمس الائمة في شرح السير الكبير وقال هذا الفصل مشكل
 (فان قيل) اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تبعا فليثبت الامان فهنا ايضا شبهة
 الاسم تبعا وفيه حقن الدم (قلنا) لولم يحكم هناك بكتسابه تبعا يلزم ان يكون الاب
 مملوكا لابنه وهو شنيع جدا ولا طريق له الى الاستخلاص عن ذلك فاما ههنا فقد امكنه احرار
 نفسه وماله بالاستيذان او بالاسلام فلا حاجة الى ارتكاب جعل التبوع تبعا * ولان الكتابة
 من شعب الحر ثبوت حرية اليد فيها وافضلها الى حرية الرقبة فكذلك ثبت له الحرية اذا
 اشترى ابنه الحر فكذلك ثبت له صفة الكتابة اذا اشترى ابنه المكاتب اثباتا للحكم بقدر دليله *
 والوجه ان يقال ليس ما ذكرتم من قبيل مانحن فيه لان كلامنا في ان افظ الاب هل يتناول
 الجد ظاهرا ليثبت له الامان ابتداء بصورة هذا الاسم لان يثبت له الامان من جهة الابن
 بطريق السراية * والكتابة والحرية يثبتان له من جهة الابن بامر حكيم لا باعتبار لفظ
 بدل عليهما فلم يكن من قبيل مانحن فيه * وهذا الاسم اي اسم الابناء يتناولهم يعني بنى
 الابناء * لكن بطل العمل به اي بذلك التناول يعني امتنع التناول لتقدم الحقيقة قوله
 (فان قيل) هذه ثلاث مسائل اخر ترد نقضا على الاصل المذكور ايضا وانما افرد هاهنا
 المسائل المتقدمة لكونها مختلفة بين اصحابنا بخلاف المسائل المتقدمة * ثم من الناس من زعم
 ان الجمع بين الحقيقة والجواز جائز صدهما واستدلوا بها بين المسائل المذكورة بين اول

وهذا الاسم بظاهره
 يتناولهم لكن بطل
 العمل به لتقدم الحقيقة
 عليه في ظاهر الاسم
 شبهة
 فان قيل قد قال ابو
 يوسف ومحمد فيمن
 حلف لا يأكل من هذه
 الخلطة انه يحنث ان
 اكل من عينها او ما
 يتخذ منها وفيه جمع
 بينهما

وابي القاضى الامام وشمس الأئمة والشيخ المصنف واخوه صدر الاسلام ذلك، قال صدر الاسلام
 انهما اجل قدرا من ان يشبه عليهما هذا * اما بيان المسئلة الاولى فنقول اذا حلف لا يأكل
 من هذه الخنطة فان اراد ان لا يأكلها حبا كما هي فيمينه على ما نوى حتى لو اكل من خبزها
 او بوقها لا يحنت بالاجاع اما عند ابي حنيفة فظاهر وكذا عندهما لانه اذا نوى العين فقد
 نوى الحقيقة فيصح نيته كما لو حلف لا يأكل من هذا الدقيق ونوى اكل عينه صحته نيته
 عندهم وان كانت يمينه بغيرية منصرفة الى الخبز * وان نوى ان لا يأكل ما يتخذ منها صحته
 نيته ايضا حتى لا يحنت باكل عينه لانه نوى محتمل كلامه * وان لم يكن له نية فعلى قوله تقع
 على العين لا غير حتى لا يحنت بالخبز وعلى قولهما يحنت بالخبز رواية واحدة وهل يحنت
 باكل عين الخنطة * اشار نجد في الايمان الى انه لا يحنت فانه قال يمينه على ما يصنع منها وهذا
 اشار الى انه لو اكل عينها لا يحنت * وذكر في الجامع الصغير وقال ابو يوسف ومحمد يحنت
 ان اكلها خبزا ايضا وهذا يدل على انه يحنت بتناول عين الخنطة عندهما وانما يرد السؤال
 على هذا الوجه لان كل العين حقيقة هذا الكلام واكل الخبز مجاز فيحصل الجمع بين الحقيقة
 والمجاز * وهذا الوجه الصحيح عند الشيخ وشمس الأئمة والقاضى الامام فخر الدين وعامة المشايخ
 وذكر الشيخ الامام المعروف بنحو اهرزاده ان الصحيح رواية كتاب الايمان لان اسم الخنطة
 للعين حقيقة والخبز مجاز وانهما لا يجتمعان في لفظ واحد الا ترى انه لو نوى اكل العين لا يحنت بالخبز
 والسويق لما تنافكا اذا لم ينو وانصرف يمينه الى الخبز لا يبقى الحقيقة مرادة * وما ذكر في الجامع
 ما أول فمعنى قوله وان قضى حنثاى اذا نوى العين وان اكل من خبزها يحنت ايضا على
 قولهما اذا لم يكن له نية * واما المسئلة الثانية فهي ما اذا حلف لا يشرب من الفرات فاليمين
 يقع على الكرع الذى هو حقيقة كلامه عند ابي حنيفة رجه الله وذلك بان يضع فاه عليه
 ويشرب منه بغير واسطة ولو نوى الاغتراف لا يصدق قضاء عنده لانه نوى الجواز وفيه تخفيف
 * ونوجه كذا ذكر القاضى الامام المعروف بنحان * وعندهما لو اغترف منه بيده او اناه فشرب
 يحنت * ولو شرب كرعا قيل لا يحنت على قولهما اذا لم ينو ذلك ككباب يصير جامعا
 بين الحقيقة والمجاز وقيل يحنت وهو الصحيح ويلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز * واما
 المسئلة الثالثة فمسئلة النذر وهى قوله الله على ان اصوم رجب وهذه المسئلة على ستة
 اوجه * ان لم ينو شيئا * او نوى النذر ولم يخطر بباله اليمين * او نوى النذر ونوى ان لا يكون
 يمينه يكون نذرا بالاتفاق * ولو نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينه بالاتفاق * ولو نواها
 او نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا في الاول ويمينه في الثانى عند ابي يوسف وكان
 نذرا ويمينه عند ابي حنيفة ومحمد رجه الله حتى يلزمه القضاء والكفارة جميعا بالقوات في
 الوجهين وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان النذر مع اليمين مختلفان بلا شبهة لان موجب
 النذر الوفاء بالملتزم والقضاء عند القوت لا الكفارة وموجب المحافظة على البر والكفارة
 عند القوت لا القضاء واختلاف احكامهما يدل على اختلاف ذاتيهما * ثم هذا الكلام للنذر

وكذلك قال فيمن
 حلف لا يشرب من
 الفرات انه يحنت
 ان كرع واغترف
 وقال ابو حنيفة ومحمد
 رجهما الله فيمن قال
 الله على ان اصوم
 رجب انه ان نوى
 اليمين كان نذرا ويمينه
 وهو جمع بينهما

حقيقة لعدم توقف ثبوته به عى قرينة كما اذا لم يوشى ولين مجاز لتوقف ثبوته به على قرينة وهى النية والتوقف على القرينة من امارات المجاز واذا ثبت هذا لا يجوز الجمع بينهما لما مر من الدلائل فيترجح الحقيقة على المجاز في الوجه الاول وتسقط الحقيقة بتعين المجاز مرادا في الوجه الثاني * ورجب منصرف اذ ليس فيه الا العلية وفي الحديث * ان رجبا شهر عظيم * الا ان الشيخ جعله ههنا غير منصرف لان المراد منه في هذه اليمين هو الرجب الذى يعقب اليمين لا رجب مبهم فكان معذورا عن الرجب المعروف باللام فلا ينصرف لاجتماع العدل والعلية كما في شهر اذا اردت شهر يوك على ما عرف قوله (اما ابو يوسف ومحمد فقد عملا باطلاق المجاز وعموم) اذا كان لفظ حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالعمل بالمجاز اولى عندهما واستعرف السرفيه * ثم للمجاز ههنا وجهان ، احدهما ان يجعل اكل الخطئة عبارة عن اكل ما يتخذ منها لان الخطئة اذا ذكرت مقرونة بالاكل يراد بها في عرف الاستعمال ما يتخذ منها من الخبز ونحوه يقال اكلنا اجود خنطة في ارض كذا اى اجود خبز ويقال فلان اكل الخطئة اى خبز الخطئة وما يتخذ منها ومطلق الاسم منصرف الى المتعارف وان كانت الحقيقة يمكن العمل بها كما في وضع القدم فصار كانه قال لا اكل ما يتخذ منها فيبحث باكل الخبز ونحوه ولا يبحث باكل العين * والثاني وهو المذكور في الكتاب ان يجعل اكل الخطئة عبارة عن اكل ما فيها يعرف الاستعمال يقال اهل بلد كذا يأكلون الخطئة ويراد فيها من الاجزاء اى طعامهم من اجزاء الخطئة لا من اجزاء الشعر واذا صار عبارة عن اكل ما فيها يبحث باكل العين كما يبحث باكل الخبز لدخوله تحت عموم المجاز لا باعتبار الحقيقة كما في مسألة وضع القدم * ولا يقال فعلى ما ذكرتم يلزم ان يبحث باكل السويق عندهما لوجود اكل ما في باطنها * لانا نقول السويق جنس آخر غير جنس الدقيق عندهما ولهذا يجوز ابيع الدقيق بالسويق متفاضلا فلا يكون ما اكل من جنس ما كان وجودا في الخطئة فلا يبحث كذا ذكر شمس الائمة * وذكر الامام خواهر زاده رحمه الله ان على قول محمد يبحث قوله (والشرب من الفرات) تكلموا في كيفية المجاز هنا قال بعض شائخنا يجعل قوله من الفرات مجازا لشرب ماء الفرات لان الشرب لا يتحقق في نفس الفرات فلا بد من ان يضم فيه ماء الفرات * ولكن هذا ليس بصواب بدليل انه لو شرب من نهر آخر يأخذ من الفرات لا يبحث ولو صار مجازا لشرب ماء الفرات ينبغي ان يبحث كما لو نص عليه بان قال لا اشرب من ماء الفرات * بل الصحيح ان يجعل مجازا لشرب ماء منسوب الى الفرات مجاور له يعرف الاستعمال فانه يقال بنو فلان يشربون من الوادى ومن الفرات وانما يراد به ما قلنا والاخذ بالاوائى لا يقطع هذه النسبة فيبحث بالكرع والاعتراف جميعا لمعوم المجاز لا باعتبار الحقيقة * فان نوى في قوله لا اشرب من الفرات ماء الفرات يصح نيته عند البعض حتى لو شرب من نهر يأخذ من الفرات يبحث لانه نوى ما يحتمله لفظه لان الشرب لا يتحقق بدون الماء * وعند العامة لا يصح لان الماء غير مذكور نسا وانما بصير مذكورا مقتضى الشرب والمقتضى لا عموم له فلا يصح

فيل له اما ابو يوسف
ومحمد رجهما الله فقد
عملا باطلاق المجاز
وعوم لان الخطئة
في العادة اسمها في
باطنها من اكلها وما
يتخذ منها فقد اكل ما
فيها والشرب من
الفرات مجاز للشرب
من الماء الذى يجاور
الفرات وينسب اليه
وهذه النسبة لا تقطع
بالاوائى لما ذكرنا
في الجامع فصار ذلك
عملا بعمومه لاجما
بين الحقيقة والمجاز

نية التعميم فيه كما لا يصح نية الثلاث في قوله انت طالق كذا في الجامع البرهاني قوله
 فاما مسألة النذر فليس يجمع (يعني ايس ما ذكر في تلك المسئلة من ثبوت حكم النذر واليمين
 بجمع الحقيقة والمجاز باعتبار الصيغة وهو ان يكون بصيغته دالة على النذر بطريق الحقيقة
 وتكون دالة على اليمين ايضا بطريق المجاز بل هو نذر بصيغته لا غير ولكنه يمين باعتبار وجهه
 اى حكمه وهو ان موجب النذر لزوم المنذور لا محالة ولا بد من ان يكون المنذور قبل النذر مباح
 التزاد ليصح التزامه بالنذر لان النذر بما هو واجب في نفسه لا يصح على ما عرف فاذا لم
 المنذور بالنذر صار تركه الذى كان مباحا حراما به وصار النذر تحريم المباح بواسطة
 حكمه وهو لزوم المنذور وتحريم المباح يمين عندنا لان النبي صلى الله عليه وسلم حرم مارية
 او العسل على نفسه فسمى الله تعالى ذلك التحريم يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها
 النبي لم تحرم ما احل الله لك * الى ان قال * قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم * اى شرع لكم تحليلها
 بالكفارة حتى روى عن مقاتل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتق رقبة في تحريم مارية
 وهو مذهب ابى بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد وطاوس والحسن والثورى واهل
 الكوفة فكان النذر بواسطة وجهه يمينا لا بصيغته بل هو بصيغته نذر لا غير ومثل هذا ليس
 بمنع كسراء القريب سمي اعتقا في الشرع ويستحيل ان يكون اثبات الملك ازالته لكنه
 بصيغته اثبات الملك والملك في القريب يوجب العتق بقوله عليه السلام * من ملك ذارحم يحرم
 منه عتق عليه فكان الشراء اعتقا بواسطة حكمه وهو ثبوت الملك لا بصيغته * وكالهبة بشرط
 العوض هبة باعتبار الصيغة بيع باعتبار المعنى فكذا هذا (فان قيل) لو كان النذر يمينيا
 باعتباره وجهه ينبغي ان لا يحتاج في بؤته الى نية كالتعق في شراء اقريب واليه ذهب سفيان
 الثوري حيث قال لو قال لله على ان اصوم غدا فرض في الله فافطر او كان الحلف امرأة
 فخاننت كان عليها القضاء والكفارة (قلنا) باستعمال هذه الصيغة في محل آخر خرجت
 اليمين من ان ينذر مراده بها فصارت كالخفية الممجورة فلا يثبت من غير نية كذا قيل *
 والجواب الصحيح ان التحريم يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على نية لان تحريم ترك المنذور
 به ثابت نواه او لم ينو الا ان كونه يمينيا يتوقف على القصد فان النص جعله يمينيا عند القصد
 ولم ير الشرع بكونه يمينيا عند عدم القصد وثبوته ضمنا فاذا نوى اليمين فبح بصير التحريم
 الثابت به يمينيا لوجود شرطه لكن بموجب النذر لا بطريق المجاز * وذ كر شمس الأئمة في شرح
 كتاب الصوم انه اجتمع في كلامه كلنا * احدهما يمين وهو قوله لله فانه عند ارادة اليمين
 كقوله لله قال ابن عباس دخل آدم الجنة فلما غربت الشمس حتى خرج وهذا لان الباء
 واللام منه قما قال الله تعالى خيرا عن فرعون آتمه وفي موضع آخر آتمته * والاخرى
 نذر وهي قوله على الا ان عند الاطلاق غلب معنى النذر باعتبار العادة فعمل عليه فاذا
 نواهما فقد نوى بكل لفظا هو من محتملاته فعمل نية ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في
 كلمة واحدة باري كلين وذلك غير مستبعد * فعلى هذا يكون قوله على ان اصوم اجابا

واما مسألة النذر فليس
 يجمع بل هو نذر
 بصيغته ويمين بموجب
 وهو الاجاب لان
 اجاب المباح يصح
 يمينيا بمنزلة تحريم المباح
 وصار ذلك كشرى
 القريب بملك بصيغته
 وتحريم بموجب هذه
 مثله

(في نفسه)

في نفسه وحواب القسم ايضا ان جاز ذلك كلا كرمك في قولك والله ان اكرمتني لا كرمك
جواب القسم والشرط جميعا وذلك لانه لما اضاف ايجاب الصوم الى المستقبل صار كانه قال
والله لا صوم من كذا فيمتمل ان يصلح جوابا للقسم من حيث المعنى * وذكر في بعض شروح
هذا الكتاب ان معنى قوله نذر بصيغته يمين موجهة ان الصوم قبل صدور هذه الصيغة كان
غير واجب قبل النذر يصير واجبا باليمين ايضا يصير واجبا فهو يريد ان يثبت الوجوب لغيره
كما يثبت لعينه واردة اليمين صحيحة بالانجاء من صيغة النذر بدليل انه اذا نوى اليمين يكون مينا
فعل ان اعادة الوجوب من هذه الصيغة صحيحة فاذا نوى اليمين حصل ههنا دليلان احدهما يدل
على الوجوب لعينه وهو الصيغة والاخر يدل على الوجوب لغيره فيعمل بهما اذ لا تنافي
بينهما لان الواجب لعينه يجوز ان يكون واجبا لغيره كما لو حلف ليصلين ظهر هذا اليوم
يصير واجبا لغيره بعد ان كان واجبا لعينه حتى لو فات وجب عليه القضاء والكفارة فكذا هذا *
ولا يقال وجب هذا الكلام الوجوب لا الايجاب وقد ساء في الكتاب انجابا * لانا نقول
انما ساء انجابا مجازا لان الوجوب لا يكون الا بالانجاء من الشرع فثبت الايجاب به اقتضاء
فسمى الوجوب انجابا بواسطة انه مقتضاء هو الاوجه ان يقال المراد من الموجب المعنى اى هو عين
بمعناه وهو الايجاب على ما حققناه * ويؤيده ما ذكر في بعض الجوامع فاذا نوى اليمين
فقد نوى ما هو معنى النذر قوله (وطريق الاستعارة) كذا اعلم ان الاستعارة في
اصطلاح علماء المعاني والبيان عبارة عن نوع من المجاز وهي ان تذكر احد طرفي التشبيه
وتريد الطرف الآخر مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه دالا على ذلك بآياتك للمشبه
ما يخص المشبه به كما تقول في الحمام اسد وانت تريد التشجاع مدعيا انه من جنس الاسود
فيثبت التشجاع ما يخص المشبه به وهو اسم جنسه مع سد طريق التشبيه بافراده في الذكر *
وانما سمو هذا النوع من المجاز استعارة لتناسب بينه وبين معنى الاستعارة وذلك لان المتكلم
متى ادعى في المشبه كونه داخل في حقيقة المشبه به فردا من افرادها برز فيما صادف من جانب المشبه به
في معرض نفس المشبه به نظرا الى ظاهر الحال من الدعوى بروز المستعير مع الثوب المستعار
في معرض المستعار منه من غير تفاوت الا ان احدهما اذا تش مالكا والاخر ليس كذلك فالتشجاع
حال دعوى كونه فردا من افراد حقيقة الاسد يكتفى اسم الاسد اكنساء الهيكل
المختص ايام نظرا الى الدعوى * وذكر في نهاية الايجاز ان المجاز اعم من الاستعارة لانها
عبارة عن نقل الاسم عن اصله الى غيره للتشبيه بينهما على حد المبالغة وليس كل مجاز تشبيه *
وايضاً ليس كل مجاز من باب البدع وكل استعارة فهي من البدع فلا يكون كل مجاز استعارة *
وايضاً فان العارية ان يعطى المعير للمستعير ما عنده فاذا قلبت رأيت اسدا فقد اثبت الاسدية
للمعير فقد حصل للمستعير ما كان حاصله للمعير فظهر وجوب تخصيص اسم الاستعارة بما
كان النقل لاجل التشبيه على حد المبالغة ولكنها في اصطلاح الفقهاء عبارة عن مطلق المجاز
يعنى المرادف له كأنهم ارادوا بهذه التسمية اياما ان اللفظ استعير عن محل الحقيقة للمعنى المجازي

وطريق الاستعارة
عند العرب الاتصال
بين الشئين وذلك
بطريقين لاثالث لهما
الاتصال بينهما صورة
او معنى

لعلاقة بينهما استعارة الثوب * ومن هذا قيل لابد في الاستعارة من المستعار عنه وهو الهيكل المخصوص مثلا * والمستعار له وهو التجماع * والمستغنى وهو المتكلم * والمستعار وهو اللفظ * والاستعارة وهي التلفظ * وما تقع به الاستعارة وهو الاتصال بين المحلين كما لابد في استعارة الثوب من المستعار عنه وهو المالك * والمستعار له وهو الشخص الذي يريد لبس الثوب * والمستغنى وهو الذي يلبس الثوب * والمستعار وهو الثوب * والاستعارة وهي الالتباس * وما يقع به الاستعارة وهو الصداقة بين الشخصين * وإذا عرفت انه لابد من ان يكون بين محل الحقيقة والمجاز تعلق خاص يكون ذلك باعتبار على استعمال اللفظ في محل المجاز اذ لو لم يكن بينهما تعلق في نفس الامر او كان ولكن لم يعتبره المستعمل كان ذلك الاستعمال منه ابتداء وضع آخر وكان ذلك الانظ مشترك لا مجازا * فاعلم ان العلماء وان حصروه بناء على الاستقراء في خمسة وعشرين نوعا * اطلاق اسم السبب على السبب كقوله عليه السلام * بلوا ارحامكم ولو بالسلام * اي صلوا هان العرب للاراء بعض الاشياء يتصل بالندوة استعارت عنه البيل لمعنى الوصل * وعكسه كقول الشاعر (شعر) شربت الانم حتى ضل عقلي * كذلك الانم يذهب بالعقول * سمي الخمر انما لكونها مسييا لها * واطلاق اسم الكل على البعض كقوله تعالى * يجعلون اصابعهم في آذانهم * اي انا لهم وعكسه كقوله عز وجل * كل شئ هالك الا وجهه * اي ذاته * واطلاق اسم الملزوم على اللازم كقوله تعالى * ام اتزنا عليهم سلطانا فهو يشكهم بما كانوا به يشركون * سميت الدلالة كلاما لانها من لوازمه * ومنه قيل كل صامت ناطق اي ان الحدوث فيه يدل على محدثه فكأنه ينطق * وعكسه كقول الشاعر (شعر) قوم اذا حاربوا شدوا ما زرهم * دون النساء ولو بانث مظهر * اريد بشد المثرز الاعتزال عن النساء لان شد الازار من لوازم الاعتزال * واطلاق احد المتشابهين على الآخر كاطلاق اسم الانسان على الصور والمقوشة لتشابهها شكلا واطلاق اسم الاسد على التجماع لتشابههما في التجماعة التي هي من الصفات الظاهرة للاسد * واطلاق اسم المطلق على المقيد كقول الشاعر (شعر) * فيا ليما نحبي جيعا ولية * اذ نحن متضمن كفن * وبالنسبة كل اثنين بينهما هو * من الناس قبل اليوم يلتقيان * او قبل يوم القيامة * وعكسه قال شريح اصبح ونصف الخلق على غضبان يريدان الناس بين محكوم عليه ومحكوم له لان نصف الناس على سبيل التعديل والتسوية * ومنه قول الشاعر (شعر) اذامت كان الناس صنفان شامت * وآخرين بالذي كنت افعل * واطلاق اسم الخاص على العام كقوله تعالى وحسن اولئك رفيقا * اي رفقاء * وعكسه كقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام * وانا اول المؤمنين لم يرد الكل لان الانبياء كانوا قبله مؤمنين * وحذف المضاف سواء اقيم المضاف اليه مقامه كقوله تعالى اخبارا * واسأل القرية * او لا كقول ابي ذؤاد (شعر) اكل امرئ تحسبين امرا * ونار توقد بالليل نارا * ويسمى هذا مجازا بالنقصان * وعكسه كقول الشاعر (شعر) انا ابن جلا وطلاع الثيا * حتى اضع العمامة تمر فوني * اي انا ابن رجل جلاى او ضع امره * (وتسمية)

لان كل موجود من الصورة ومعنى ﴿ ٦١ ﴾ لاثالث لهما فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث اما المعنى ثلث

قولهم للبلد جبار
والشجاع اسد الاتصال
ومشابهة في المعنى
بينهما واما الصورة
فثلث تسمية المطر سماء
قالوا امار لنا نظام السماء
حتى اتيناكم اي المطر
الاتصال بينهما صورة
لان كل عال عند
العرب سماء والمطر
من السحاب ينزل
وهو سماء عندهم
فسمى باسمه وقول الله
عز وجل او جاء احد
منكم من العائط وهو
الطمث من الارض
يسمى الحدث بالعائط
لجوارته صورة في
العادة وقال تعالى اني
اراني اعصر خيرا
اي عينا للاتصال
بينهم ذاتا لان العنب
مركب بثقله ومائه
وقشره فسلكتنا في
الاسباب الشرعية
والعال هذين
الطريقين في الاستعارة
وهو الاستعارة
بالاتصال في الصورة
وهو السببية والتعليل
لان الشروع ليس
بصورة محس
فصار الاتصال في
السبب نظير الصور

وتسمية الشيء باسم ماله به تعلق المجاورة كتسميتهم قضاء الحاجة بالعائط الذي هو المكان
الطمث من الارض * وتسمية الشيء باسم ما يؤل اليه كتسمية العنب بالخمر * وتسميته باسم
ما كان كتسمية الانسان بعد الفراغ من الضرب ضاربا * والطلاق اسم المحل على الحال كقوله
عليه السلام لا يفيض الله فاك اي اسنانك * وعكسه كقوله جل جلاله * واما الذين ابصت
وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون * اي في الجنة لانها محل نزول الرحة * والطلاق
اسم آلة الشيء عليه كقوله عز قائل حكاية عن ابراهيم عليه السلام واجعل لي لسان صدق
في الآخرين * اي ذكر احسن اطلق اسم اللسان واراد به الذكر اذا لسان آله * والطلاق اسم
الشيء على بدله كقولهم فلان اكل الدم اذا اكل الدية * ومنه قول الشاعر يا كلن كل ليلة
اكافا اي ثمن اكاف * والطلاق النكرة في موضع الاثبات للعموم قال تعالى * علمت نفس
ما احضرت * اي كل نفس * ومنه دع امرأ وما اختاره اي اترك كل امرئ واختاره *
والطلاق المعرف باللام وارادة واحد منكر كقوله تعالى * وادخلوا الباب سجدا * اي بابا من
ابوابها كذا نقل عن ائمة التفسير * والطلاق اسم احدا الضدين على الآخر لقوله تعالى * وجزاء سيئة
سيئة مثلها فانها من المبتدى سيئة ومن الله حسنة * ومنه ما يقال قائله الله ما احسن ما قال
يريدون به الدعاء وان كان هو الدعاء عليه * والحذف كقوله تعالى * بين الله لكم ان تضلوا *
اي ثلثا تضلوا * والزيادة كقوله تعالى * ليس كئله شيء * ولكن ما حصره اشيع في قوله
وذلك اي الاتصال الذي يقع به الاستعارة بطريقين لاثالث لهما اضبط بما ذكره اذ لا يكاد
يشذ عنه شيء مما ذكره ولا يخفى عليك تداخل بعضها في بعض قوله (كل موجود
من الصور) اي من المحسوسات التي يجري في اسمائها المجاز * ولفظ شمس الائمة فان كل
موجوده صور يكون له صورة ومعنى ما زلنا نظام السماء حتى اتيناكم اي كفا في طين وردغة
بسبب المطر الي ان وصلنا اليكم وقال الشاعر (شعر) اذا نزل السماء بارض قوم * رعينا
وان كانوا غضايا اي اذا نزل المطر بارض قوم ونبت الكلاء رعينا وان كان ذلك القوم كارهين
غضايا وام نلتفت الى غضبهم * للاتصال بينهما اي بين السحاب والمطر صورة لان السماء اسم
لكل ماعلاك فاذلك * ومنه قيل لسقف البيت سماء وقال تعالى * قليد بسبب الى السماء
والمطر ينزل من السحاب وهو سماء عندهم فكان بين المطر والسحاب الذي هو السماء اتصال
فسمى المطر باسمه وهو السماء * سمي به العائط اي سمي الحدث باسم المكان الطمث وهو العائط *
لجوارته اي لجوارته الحدث المكان الطمث صورة في العادة لانه يكون في الطمث من الارض
عادة وهو من قبيل اطلاق اسم المحل على الحال كقوله تعالى * خذوا زينتكم عند كل مسجد *
الاتصال بينهما اي بين العصر الذي يصير خرا او بين العنب * لان العنب مركب بثقله هو ما سفل
من كل شيء ويقال تركت بني فلان مثافلين اي يا كاون الثقل يعنون الحب وذلك اذا لم يكن
اهم ابن وكان طعامهم الحب قوله (فسلكتنا في الاسباب الشرعية والعلل) والاحكام ايضا
اي في الشروعات جمع هذين الطريقين وهما الاتصال صورة والاتصال معنى وجوزنا

فما تحس والاتصال في معنى الشروع كيف شرع اتصال هو نظير القسم الآخر من المحسوس

بهما الاستعارة فيها فالاستعارة الجارية بين السبب والسبب والعلة والمعلول في الشرعيات
 بالمجاورة التي بينهما نظير الاستعارة في المحسوسات فلا اتصال العنوي وهو معنى قوله فصار
 الاتصال في السبب نظير الصور فيجب أن لا مناسبة بين السبب والسبب معنى اذ معنى السبب
 الاضمار الى الشيء ومعنى السبب ليس كذلك وكذا معنى العلة الايجاب والايبات ومعنى
 المعلول ليس كذلك فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما معنى بوجه فكان هذا الاتصال من قبيل
 اتصال المطر بالسحاب * والاستعارة الجارية في المشروعات بالمعنى الذي شرعته نظير
 الاستعارة في المحسوسات بالاتصال المعنوي * فنظير الاولى استعارة الشراء للملك والفقهاء
 العتيق لازالة ملك المنفعة فانها جائزة الاتصال العنوي كافي المطر والسحاب لا بالمعنى اذ ليس
 بين معنى الشراء ومعنى الملك مناسبة * وكذا بين معنى العتيق ومعنى زوال ملك المنفعة *
 ونظير الثانية استعارة الحوالة للوكالة فان معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة
 ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف فلذلك استعار محمد وزيد الله لفظ الحوالة
 للوكالة في الجامع الصغير فنقل في المضارب ورب المال اذا افترقا وليس في المارح وبعض
 رأس المال دين لا يجبر المضارب على نقل الدين ويحال له احل رب المال عليهم اى وكله بقبض
 الدين * وكذا الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطابقة الاصيل كفالة
 لتشابههما في المعنى ومثل الميراث والوصية بينهما اتصال معنوي من حيث ان كل واحد منهما
 يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت فيجوز استعارة احدهما للآخر قال
 الله تعالى * يوصيكم الله في اولادكم اى يورثكم قوله (ولا خلاف بين الفقهاء) رد لقول من
 زعم ان المجاز لا يجري في الالفاظ الشرعية من البيع والهبة والتمسك بالانكاح والطلاق متمسكان هذه
 الالفاظ انشاآت في الشرع وانها افعال جارحة الكلام وهى اللسان ومخارج الحروف بمنزلة
 افعال سائر الجوارح ومن فعل فعلا حقيقة واراد ان يكون فاعلا فعلا آخر لا يكون كذلك
 فكذلك افعال هذه الجارحة وانما يدخل الاستعارة والمجاز في الالفاظ التي من باب الاخبار
 والامرو والنهى ونحوها * وعند العامة يجرى الاستعارة في جميع الالفاظ الشرعية لان العرب
 لما وضعت طريق الاستعارة او استعملت المجاز في كلامهم وعرف بالتأمل طريقه يكون اذا
 منهم بالاستعارة لكل متكلم من جملتهم او من غيرهم كصاحب الشرع متى وضع طريق التعليل
 كان اذا بالقياس لكل من فهم ذلك الطريق * وقواهم انها انشاء افعال والمجاز يجرى في
 الاخبار قلنا المجاز لا يختص بالاخبار بل هو جار في سائر اقسام الكلام وهذه الالفاظ
 وان جعلت انشاآت شرعا لم يخرج من ان يكون كلاما والاستعارة جائزة في الكلام
 اذا وجد طريقة بها كافي الامر والنهى فاذا اتى بكلام هو انشاء لفعل وذلك الكلام شبيه
 كلام آخر هو انشاء لفعل آخر من حيث المعنى الذي هو طريق الاستعارة فهو
 نظير الالفاظ القوية كذا في الميزان * ان الاتصال بين اللفظين اى ان مذكوليهما من
 قبل حكم الشرع * وانه ليس بحكم يختص بالغة اى طريق الاستعارة او الاستعارة على

ولا خلاف بين الفقهاء
 ان الاتصال بين
 اللفظين من قبل حكم
 الشرع يصلح طريقا
 للاستعارة فانه ليس
 بحكم يختص بالغة
 لان طريق الاستعارة
 القرب والاتصال
 وذلك ثابت بين كل
 موجودين من حيث
 وجدوا والمشروع
 قائم بمناه الذي شرع
 له وسيله الذي
 تعلق به فصحت به
 الاستعارة

ولان حكم الشرع متعلقا بلفظ شرع ﴿ ٦٣ ﴾ سببا او علة يثبت من حيث يعقل الا واللفظ دال عليه لغة

تأويل المجاز * وذلك ثابت اى القرب والاتصال يثبت ويحقق * وبين كل موجودين اى
بين موجودين من حيث وجدان كان وجودهما حاسبا يتحقق الاتصال بينهما ويعتبر باعتبار
الوجود الحسى وان كان وجودهما شرعا يتحقق الاتصال بينهما باعتبار ذلك الوجود *
والشروعات توجد شرعا وهى قائمة بمعناها متعلقة باسبابها نحو المالك فانه مشروع قائم بمعناه
وهو كونه مطلقا وحاجزا وله سبب تعلق به وهو الشراء فيتحقق الاتصال بينهما معنى وصورة
كما فى المحسوسات * فصحت به اى بذلك الاتصال الاستعارة * وحاصله ان الاتصال الذى
هو طريق الاستعارة يتحقق فى المحسوس والمشروع جميعا بصورة ومعنى فيموز به الاستعارة
فى لكل الامر ان جواز الاستعارة متوقف على معرفة الطريق وتحققه لا على التوقيف *
والمشروع قائم بمعناه الذى شرع له وبسببه الذى تعلق به كالنكاح تعلق وجوده بكلام
التعاقدين الذى هو سببه ومعناه الذى شرع لاجله وهو الانضمام والاردواج وكذا البيع
والهبة وجمع المشروعات قوله (ولان حكم الشرع متعلقا بلفظ) بيانه ان تعلق حكم
الشرع بما جعل سببا له على نومين * تعلق يدرك بالعقل ونعنى به انه كان ثابتا قبل الشرع
وقد كانت اللفظة دالة عليه كتعلق المالك بالبيع والهبة وتعلق الحل بالنكاح واشباه ذلك ولهذا
لا ينكر ثبوت المالك بالبيع والحل بالنكاح احد من اهل الملل * وتعلق لا يدرك بالعقل بان
لم يكن ثابتا قبل الشرع ولادل عليه اللفظة كتعلق وجوب الحد بالقذف وشرب الخمر ولهذا
ترى اهل الملل ينكرونه سوى اهل الاسلام والاستعارة انما تجري بين الشيئين اذا عقل
بينهما اتصال وتعلق لا فيما لا يعقل فكانت جارية فى القسم الاول لا فى القسم الثانى واذا كان
كذلك كانت هذه استعارة فى اللفظ اللغوى فى التحقيق لان الشرع لم يغيره عن موضوعه
بل قرره على ما كان فيصح كفى سائر الالفاظ اللغوية وكما قبل تقرير النسخ اياه قال شمس الائمة
رحمه الله اذا تأملت فى اسباب المشروعات وجدتها نائمة على الحكم المطلوب بها باعتبار اسل
اللفظة فيما يكون معقول المعنى والكلام فيه ولا استعارة فيما لا يعقل الا ترى ان النسخ
لا يجاب المالك وموضوعه ايضا فى اللفظة * وقوله متعلقا حال عن المفعول معنى وهو الحكم
اذ هو مضاف الى الفاعل * وسببا مفعول ثار لشرع * ولا يثبت خبران * وما شاكلة نحو
الهبة تدل على المالك لفظه والاجارة تدل على ملك المنفعة لفظه وكذا الاعارة والوكالة واشباهها
قوله (وهذا) لما اقام الدليل على ما ذكر شرع فى بيان كونه متفقا بين الجمهور فقال
وهذا اى استعمال المجاز فى الالفاظ الشرعية كثير فى مسائل اصحابنا وكذا الشافعى رحمه الله
يجز استعارة لفظ التحرير للطلاق كما هو مذهبنا وعلى العكس على مذهبهم وكذا لم يمنع احد
من السلف عن استعمال المجاز فى الالفاظ الشرعية ثبت انه لا خلاف فى هذا الفصل بين
الجمهور قوله (مجاز استعمال) ترادف على وجه التأكيد وانما اكد لانه فى بيان الخلاف *
لانه انما عقد هبة نفي لقول بعض اصحاب الشافعى ان النكاح فى حق النبی صلى الله عليه وسلم
بمنزلة التسمي فى حق الامة حتى يصح بلاولى ولا شاهد بلفظ الهبة وفى حال الاحرام وان

والكلام فيما يعقل
ولا استعارة فيما
لا يعقل الا ترى ان
البيع للملك العين
شرعا ولذلك وضع لغة
فكذلك ما شاكلة
وهذا فى مسائل
اصحابنا لا يحصى
وقال الشافعى رحمه
الله ان الطلاق يقع
بلفظ التحرير مجازا
والعتاق يقع بلفظ
الطلاق مجزا ولم
يمنع احد من ائمة
السلف عن استعمال
المجاز فقد انعقد نكاح
النبي عليه السلام بلفظ
الهبة مجازا مستعارا
لانه انعقد هبة لان
تمليك المال فى غير المال
لا يتصور وقد كان
فى نكاحه وجوب
العسل فى القسم
والطلاق والعدة ولم
يتوقف المالك على
العزل ثبت انه كان
مستعارا ولا اختصاص
لرسالة بالاستعارة
وجوه الكلام بل
الناس فى وجوه التكلم
سواء ثبت ان هذا
فصل لا خلاف فيه

يزيد على التسع ولا يلزمه القسم ولا يتحصّر عدد الطلاق منه ولا يجب المهر بالعقرو لا بالدخول
 فقال الشيخ نكاحه عليه السلام بلفظ الهبة يتعد نكاحا لاهبة لان الهبة تمليك للمال بغير عوض
 وذلك لا يتصور حقيقة فيما ليس بمال لعدم المحل ولذا لم يكن احكام الهبة ثابتة من توقف
 الملك على القبض وحق الرجوع لاهبة بعد القبض حتى لم يكن لمن وهبت نفسها منه عليه
 السلام ان تزوج بزوجة آخر قبل تسليم النفس ولان ترجع عن الهبة بعد التسليم وقد كان
 في نكاحه عليه السلام وان كان معقودا بلفظ الهبة وجوب القسم حتى كان يقول اللهم هذه
 قسمتي فيما املك فلا تؤاخذني فيما املك يزيد زيادة محبته عليه السلام لبعض نسائه * وقد
 قبل كانت الموهوبات اربعا * ميمونة بنت الحارث * وزينب بنت خزيمه ام المساكين
 الانصارية * وام شريك بنت جابر * وخولة بنت حكيم كذا في الكشف * وكذا الطلاق
 كان مشروعا في حقه عليه السلام حتى طلق خفصة وسودة ثم راجعهما * وكذا العدة كانت
 واجبة في طلاقه حتى لم يكن يحل لمطلقته الخروج عن المنزل مادامت في العدة وهذه الاحكام
 كلها تاتى في التسرى فعرفنا انه انعقد نكاحا لاهبة كما هو قول الجمهور واصح اقوال الشافعي *
 ثبت انه اى لفظ الهبة كان مستعارا للنكاح ولما ثبت جواز الاستعارة في حقه عليه السلام
 ثبت في حق الامه لانه ليس للرسالة اثر في معنى الخصوص بالاستعارة ووجوه الكلام فان
 معنى الخصوصية هو التحقيف والتوسعة وما كان يلحقه حرج في استعمال لفظ النكاح فقد
 كان عليه السلام افصح الناس قوله (غير ان الشافعي) استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله
 هذا فصل لا خلاف فيه يعني ان الشافعي وافقنا في جواز جريان الاستعارة في الالفاظ الشرعية
 الا انه لا يجوز استعارة الفاظ التملك للنكاح وبأبي ان يتعد النكاح الابلغ النكاح والتزويج
 لما ذكر لان الاستعارة لا تجري في الالفاظ الشرعية * اما بيان المسئلة فقول النكاح
 يتعد بلفظ النكاح والتزويج والهبة والصدقة والتمليك عندنا ولا يتعد بلفظ الاجارة والاباحة
 والاحلال * واختلف مشايخنا في انعقاده بلفظ الاجارة والرهن والقرض والصحيح انه لا يتعد
 بها * واختلفوا ايضا في انعقاده بلفظ البيع والشراء فقل لا يتعد لان انعقاده بلفظ الهبة ثبت
 نصا بخلاف انقياس فلا يلحق به الا ما كان في معناه من كل وجه والبيع ليس في معنى الهبة
 وقبل يتعد وهو الصحيح كذا في طريقة المجاجية * وانما يتعد بلفظ الهبة اذا طلب الزوج
 منها النكاح حتى لو طلب منها التمكين من الوطى فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون
 نكاحا كذا في المطلع واليه اشير في فتاوى القاضى الامام فخر الدين * وكان شيخى رحمه الله
 يقول ناقلا عن بعض الفتاوى انه يشترط النية في الهبة لان ابا البنت لو قال وهبتها منك
 لتخدمك فقال قبلت لا يكون نكاحا فلما احتملت الهبة الخدمة والنكاح لا يتعين النكاح الا
 بالنية وما ظفرت بهذه الرواية * وعند الشافعي رحمه الله لا يتعد الابلغ النكاح والتزويج
 عربيا كان اللفظ او غيره في الاصح * وفي قول لا يتعد بشير العربي فان لم يحسن الفاقد العربية
 يفوض الى من يحسنها * وفي قول ان كان يحسن العربية لا يتعد والا فيتمعد * والمعنى فيه

غير ان الشافعي رحمه
 الله ابي ان يتعد النكاح
 الابلغ النكاح او
 التزويج لانه عقد
 شرع لا مورا يحصى
 من مصالح الدين
 والدنيا ولهذا شرع
 بهذين اللفظين وليس
 فيهما معنى التملك بل
 فيهما اشارة الى ما قلنا
 فلم يصح الانتقال عنه
 لقصور اللفظ عن اللفظ
 الموضوع له في الباب
 وهذا معنى قولهم
 عقد خاص شرع بلفظ
 خاص وهذا كلفظ
 الشهادة لما كان موجبا
 بنفسه بقوله اشهد لم
 يقم الجمين مقامه وهو
 ان يقول احلف بالله
 لانه موجب لغيره فلم
 يصلح الاستعارة

ان النكاح شرع لمقاصد جمة لا تحصى مما يرجع الى مصالح الدين والدنيا من حرمة المصاهرة
وجوب النفقة والمهر وجريان التوارث وتحسين الدين وثبوت صفة الاحسان وغيرها وانما
يثبت الملك فيه تبعاً لضرورة تحصيل هذه المقاصد المطلوبة شرعاً بعد النكاح لا مقصوداً في الباب
فشرع بلفظ ينبي* من هذه المعاني لفظه هو النكاح والتزويج فان النكاح في اللغة عبارة عن الضم
الذي يدل على الاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة وكذا لفظ التزويج ينبي* عن هذه المقاصد لانه
ينبي* لعمدة عن الازدواج والتلفيق بين الشئين على وجه الاتحاد بينهما كزواج الخلف ومصرعي
الباب وليس في هذين اللفظين ما يدل على التملك ولهذا لا يثبت بهما ملك العين اصلاً والهبه
وسائر اللفاظ الموضوعه للتملك لا ينبي* عن هذه المقاصد فلا يجوز الانتقال عنه اعني عن اللفظ
الموضوع له وهو النكاح او التزويج الى هذه اللفاظ لقصورها عن اللفظ الموضوع له في
هذا الباب في افادة المقاصد المطلوبة بالنكاح كما لا يصح الانتقال الى لفظ الاجارة والاحلال مع ان
ملك النكاح اقرب الى ملك المنفعة منه الى ملك الرقبة ولفظ الاحلال اقرب الى معنى النكاح من البيع
لانه ليس في النكاح الاستحلال الفرج فلان يجوز الانتقال الى الاجارة والاحلال فلان لا يجوز الى
الفاظ التملك كان اولى * الا ان في حق النبي صلى الله عليه وسلم كان يعتقد بلفظ الهبة مع
قصور فيه تخفيفاً عليه وتوسعة للغات في حقه كما قال تعالى * خالصه لك * وهذا معنى قول
اصحاب الشافعي انه عقد خاص اي مختص بلفظ لا يثبت بدونه + شرع بلفظ خاص اي
بلفظ مختص بهذا العقد لا يستعمل في غيره + وذكر في بعض مصنفات الشيخ وهو معنى
قول اصحاب الشافعي ان النكاح لفظ خاص وله حكم خاص فلا يجوز اقامه لفظ آخر مقامه
كفي الشهادة لما كان له اللفظ خاص وله حكم خاص وهو وجوب القضاء على القاضي لا يجوز اقامه
لفظ آخر مقامه وهو اليمين حتى لو حلف وقال والله ان هذا الرجل على هذا الرجل كذا وكذا
من المال لا يجب القضاء به * وكان المعنى فيه هو ان اليمين ما وضعت للاثبات بل للدفع والاثبات انما
يتحقق فيه بواسطة الدفع والبينة وضعت للاثبات في الاصل فلا يجوز اقامه لفظ وضع للاثبات
بواسطة مقام لفظ وضع للاثبات بلا واسطة فهكذا هذين اللفظين ثبتت هذه المقاصد بلا واسطة
وبلفظ الهبة وغيره انما ثبتت بواسطة ملك الرقبة فوجب ان لا يجوز اقامتها مقام ما يوجب المقاصد
بلا واسطة فهذا معنى قوله لفظ الشهادة موجب بنفسه ولفظ اليمين موجب لغيره + ويجوز
ان يكون معناه ان لفظ الشهادة موجب بنفسه اذ هو لفظ وضع للاثبات واستعمل فيه حتى
ذكر الله تعالى في وضع اثبات الوجدانية لذاته لفظ الشهادة فقال جل ذكره * شهد الله انه
لا اله الا هو * واليمين موجبة لغيرها وهو صيانة حرمة اسم الله تعالى عن الهتك فلا يجوز
اقامة اليمين مقامه لقصور لفظ اليمين عن لفظ الشهادة ولهذا لا يقوم قوله اعلموا اني قد
لان لفظ الشهادة انشاء وذلك اخبار فكان فاصراً عن الانشاء فلا ينوب منابه قوله (وكذلك
عقد المفاوضة) اي وكالاشهاد شركة المفاوضة فانها لا تعتقد الا بلفظة المفاوضة عندكم * وانما
قيد به لان عنده المفاوضة ليست بشراوعة اصلاً حتى قال كان في الدنيا عقد فاسد فهو

وكذلك عقد المفاوضة
لا يعتد باللفظ
المفاوضة عندكم
كذلك حكى عن
الكرخي لان غيره
لا يؤدي معناه

المفاوضة ورجما قال انه نوع من اثمار * كذلك حكى عن الكرخى معنى هذا المذهب
عن ابي الحسن الكرخى * لان ثمره اى غير لفظ المفاوضة من الالفاظ التى تؤدى معنى
الشركة * لا يؤدى معناه اى معنى عقد المفاوضة او معنى لفظ المفاوضة وذلك لان اشتقاق
هذا اللفظ اما من التفويض سمي به هذا العقد لان كل واحد منهما يفوض التصرف الى
صاحبه فى جميع مال التجارة * او من قولهم الناس فوضى فى هذا الامر اى سواء لا تباين بينهم
وسمي به هذا العقد لانه مبني على المساواة فى المال والربح والالفاظ التى تستعمل فى الشركة وينوب
بعضها عن البعض لا يؤدى هذا المعنى اصلا فلا يجوز استعارتها للمفاوضة * وفى المبسوط
وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رحمه الله ان المفاوضة لا ينقد الا بلفظة المفاوضة حتى
اذا لم يذكر اللفظ المفاوضة كان عتانا عاما والعنان قد يكون خاصا وقد يكون عاما . قال وتأويل
هذا ان اكثر الناس لا يعرفون جميع احكام المفاوضة فلا يتحقق فيهما الرضاء بحكم المفاوضة
قبل علمهما به ويجعل تصريحهما بالمفاوضة قائما مقام ذلك كما * فان كان التعاقدان يعرفان
احكام المفاوضة صح العقد بينهما اذا ذكرنا معنى المفاوضة وان لم يصرحا بلفظها لان الاعتبار
هو المعنى دون اللفظ قوله (ولهذا لم يجوزوا * اى ولما ذكرنا ان ما قصر من الالفاظ عن
تأدية معنى اللفظ الآخر لا يجوز ان يقوم مقامه لم يجوز به بعض اصحاب الشافعى نقل الاحاديث
بالمعنى لان النبي صلى الله عليه وسلم كان افصح العرب والجم وكان مختصا بجوامع الكلام فلا
يؤدى لفظ آخر معنى لفظه فلا يقوم مقامه لقصوره عنه * ولكن هذا القول غير مأخوذ
عندهم فان صاحب القواطع ذكر فيه وقال بعض اصحابنا كل ما اوجب العلم من الفقه الحديث
فالقول فيه على المعنى لا مراعاة اللفظ فيدوم الذى يجب العمل به منه فقيه لا يجوز الاخلال بلفظه
كقوله عليه السلام تحريمها التكبير وتحليلها التسليم * وكقوله عليه السلام خمس يقتلن فى
الحل والحرم * وما شبه ذلك * قال والاصح هو الجواز بكل حال * واما علمائنا فاحتجوا
بقوله تعالى * وامرأة مؤمنة * وهبت نفسها للنبي ان اراد انبي ان يستكحمها خالصة لك * اى
احلالها لك من وقع لها ان تهب لك نفسها ولا تطلب مهرها من النساء المؤمنات ان اتفق ذلك
وهي جاز نكاح النبي عليه السلام وهو قدوة الامة بالامة الا حيث ثبتت الخصوصية *
وقوله تعالى * خالصة * مصدر * وكذا كود الله وكتاب الله اى خلص لك احلالها ما احلنا لك
خاصا : والفاعل والفاعلة فى المصدر غير عزيز كالخارج والقاعد والعافية والكاذبة
كذا فى الكشف * او هي صفة مصدر محذوف دل عليه قوله وهبت اى هبة خالصة لك
بغير بدل وكان عليه السلام مخصوصا بذلك بخلاف سائر المؤمنين فان الهبة لا تخلص لهم بل
يجب البدل حكما * والدليل على ما ذكرنا صدر الآية وسياقها فان المذكور فى اول الآية
* احلالها لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن وفى سياقها قد علمنا ما رضنا عليهم فى ازواجهم *
فعرنا ان الخلوص له الاباحة بغير مهر وان لا اباحة لغيره الا بفرض ومهر * ولان
الخصوصية لا بانه الشرف ولا يتبين ذلك فى التخصيص باللفظ اذ ليس فى اطلاق العبارة بلفظ

ولهذا لم يجوزوا
رواية الاحاديث
بالمعنى والجواب
ان لفظ البيع والهبة
وضع للملك الرقبة
وذلك الرقبة سبب
للكل المتعة لان ذلك
المتعة يثبت به تعاظفا
كان كذلك قام هذا
الاتصال مقام ما ذكرنا
من المجاورة التى هي
طريق الاستعارة بهذا
فصح الاستعارة بهذا
الاتصال بين السبين
والحكيمين

والجواب عما قال ان
هذه الاحكام من
حيث هي غير محصورة
جعلت فروعا وثمرات
للكاح وبني النكاح
على حكم الملك له
عليها لانه امر معقول
ومعلوم الا ترى ان
المهر يلزم بالعقد لها
ولو كان ما ذكرت
اصلا وهو مشترك
لما صح اجاب العوض
على احدهما ولهذا
كان الطلاق بد الزوج
لانه هو المالك واذا
كان كذلك قلنا لا شرع
هذا الحكم بلفظ
النكاح والتزويج ولا
بختصان بالملك وضعا
ولقد قلنا ثبت بلفظ
التملك والبيع والهبة
وهي التملك وضعا
اولي

دون لفظ فائدة ولا عسر في العبارة ولا حرج خصوصا لمن كان افصح العرب والعجم انما
الفائدة في الاحكام التي تتعلق بالافانكاه واما من في هذه المسئلة على رضى الله عنه فانه روى ان رجلا
وهب ابنه لعبيد الله بن الحر فاجاز على رضى الله عنه ذلك * ولما ثبت الانعقاد بلفظ الهبة ثبت
بلفظ البيع بالطريق الاولى لانه مثله في الايجاب ويزيد عليه بالعوض والنكاح لا يكون الا بعوض
فكان البيع اقرب الى النكاح من الهبة * واما الكلام من حيث المعنى فما اشار اليه الشيخ
في الكتاب بقوله والجواب اى عما قال الشافعي انه لا يجوز اقامة الفاظ التملك مقام لفظي النكاح
والتزويج لانعدام الجوز هو ان لفظ الهبة والبيع وسائر الفاظ التملك * وضع اى كل واحد
منهما لملك الرقبة * وملك الرقبة سبب لملك المتعة اى موجب له اذا كان المحل قابلا له لان
ملك المتعة يثبت به تعالىه فكان الفاظ التملك سببا لملك المتعة وقد ثبت من مذهب العرب
استعارة اللفظ لغيره اذا كان سببا له كما استعارت لفظ السماء للكلاء في قولهم * اذا سقط السماء
بارض قوم * اى الكلاء بدليل قوله رميناه وان كانوا غضا بالان السماء سبب المطر والمطر
سبب الكلاء وكما استعاروا لفظ المسيس للجماع لان المس سبب انبعاث الشهوة وذلك مؤدى
الى الجماع * واذا كان كذلك اى واذا كان الشان ما ذكرنا من وجود الاتصال بين ملك
المتعة والفاظ التملك بواسطة ملك الرقبة قام هذا الاتصال مقام الاتصال الذاتي بين المحسوسين *
فصححت الاستعارة لهذا الاتصال اى لاجل هذا الاتصال الموجود بين السنين والحكمين *
المراد بالسبين الفاظ التملك والفاظ النكاح ومن الحكمين ملك الرقبة وملك المتعة فالان اتصال
بين السبين ثابت من حيث ان كل واحد يوجب ملك المتعة احدهما بواسطة والاخر بغير واسطة
وكذا بين الحكمين لان ملك المتعة يثبت بملك الرقبة فيجوز ان يقوم هذه الفاظ مقام الفاظ
النكاح لان ما هو المقصود بالنكاح وهو ملك المتعة يثبت بالفاظ التملك بواسطة ملك الرقبة قال شمس
الائمتر حجه الله ولا حاجة الى التبعين في انعقاد النكاح بالفاظ التملك لان المحل الذي اضيف اليه
متعين لهذا الجواز وهو النكاح لنبوته من قبول الحقيقة بخلاف ايقاع الطلاق بالفاظ العتيق لصلحية
المحل لا وصف بالحقيقة (فان قيل) ملك المتعة في النكاح غير ما يثبت في ملك اليمين لتغايرهما
في الاحكام المتعلقة بهما من ثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ونحوها في احدهما دون
الآخر والفاظ التملك لا يعرف سببا للنوع الاول من ملك المتعة بل عرف سببا للنوع الآخر فلا
يجوز اثباته بها (قلنا) ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطئ وهو لا يختلف في النكاح
وملك اليمين لكن تغاير الاحكام لتغايرهما حال اذ اتا فانه في باب النكاح ثبت مقصودا به وفي ملك
اليمين يثبت تعالىه وقد يختلف الحكم بتغاير الحالة مع اتحاد الذات كالثمرة المتصلة بالشجر يتعلق بها حق
الشفيع ولا يتعلق اذا كانت منفصلة فاختلف الحكم بتغاير الحال دون الذات ونحن انما اعتبرنا
اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب ما يحتمل له المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتنا
به ملك المتعة قصدا لا تبعاف ثبت فيه احكام النكاح ولا يثبت احكام ملك اليمين قوله (والجواب
عما قال) اى عما قال الشافعي ان النكاح عقد شرع لا مهور لا تحصي من مصالح الدين والدنيا

فلا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج هو انا لانسلم ذلك بل هو مشروع لامر واحد وهو ملك
المنفعة وما ورثته من فروع النكاح وثمراته لان الامور الاصلية فيها لا يغير محصورة لا يمكن
ضبطها فلا يصلح وضع النكاح لامور غير معلومة ولانها ربما تحصل وربما لا تحصل وقد
تحصل بعضها دون البعض فلا يصلح ان تكون هي المقصود الاصلى فيه وان يكون النكاح
مبنيا لها اذ لا بد للامر الاصلى ان يثبت عقيب علته لا محالة كسائر الاحكام عقيب اسبابها فيجعل
مبنيا على حكم الملك للرجل على المرأة لان ثبوت الملك به امر معقول بدليل ان الرجل قوام
على المرأة كالولي على الامة وبدليل ان البذل وهو المهر يلزم بالعقد لها عليه * ولو كان
ما ذكره الشافعي من المصالح اصلا في النكاح لما كان ايجاب البذل على احدهما خاصة لان تلك
المصالح مشتركة بينهما * وكذا هو معلوم ايضا بلا شبهة ويثبت في حق الجميع قطعا فكان
جعله اهلا في النكاح اولى * واذا كان كذلك اى واذا كان الحكم الاصلى في النكاح ما ذكرنا
وهو الملك قلنا الى آخره والتقريب ظاهر وقوله وضعا واثمة ترادف * او وضعا اى في اصل
الوضع * ولغة اى في استعمال اهل اللغة قوله (وانما صلح الايجاب * جواب سؤال
يرد على هذا التقرير وهو ان يقال لما كان المقصود الاصلى فيه اثبات الملك ينبغي ان لا ينعقد
النكاح بلفظ النكاح والتزويج لانها لا يثبتان عن اثبات الملك بوجه لغة * او كان استعمال
الفاظ التملك في اولى من استعمال لفظي النكاح والتزويج * فقال انما صلح الايجاب اى
اثبات هذا الحكم بهذين اللفظين لانها بمنزلة العليين لهذا الحكم في اثبات هذا الملك بهما
والعلم يثبت الحكم بعينه لا بمعناه بمنزلة النص في دلائل الشرع * ويانه ان الاسم الموضوع
لشيء يدل على ما وضع له سواء عقل معناه او لم يعقل لان الحقيقة تثبت بالسمع من غير ان يعقل
معناها الا ترى ان الاعلام يدل على مسمياتهم في غير ان يوجد فيها معناها فان القصير يسمى طويلا
والاسود يسمى كافورا ويدلان على المسمى من غير وجود معنى الطول والبياض اصلا كان
النصوص يوجب الاحكام بعينها سواء عقل معناها او لم يعقل * وكان هناك اذا احتجج الى
القياس يعتبر المعاني فكذلك هنا اذا احتجج الى الاستعارة تعتبر المعاني ليصح استعارة هذا
اللفظ لمعنى آخر * فلما ثبت الملك الذي هو مقصود في الباب * بهما اى بلفظي النكاح والتزويج *
وضعا من غير ان يكون لهما دلالة باعتبار اصل الاشتقاق على الملك * صحت التعدي به اى صحت
تعدي ثبوت الملك وكان الباء زائدة * او صحت تعدي ثبوت الملك * به اى بكون الملك ثابتا بهما
والباء السببية الى ما هو صريح في التملك وهو اللفظ المتنازع فيها وهذا بخلاف لفظ الاجارة
والاعارة والاحلال واخوانها فان الاجارة والاعارة لملك المنفعة بعوض وغير عوض
وملك المنفعة لا يكون سببا لملك المنفعة بحال * والاقرض بمعنى الامارة ايضا على ما عرف في موضعه
مع ان الاقرض في محل المنفعة لا يصح لان محلها الادنى والاستقراض في الحيوان لا يجوز *
واما لفظ الاحلال فلا يوجب ملك المنفعة اصلا وكذا الاباحة والتنع فان من احل لغيره طعاما
او اباحه له او اذن له ان ينع * لا يملكه وانما يملكه على ملك البيع فكذا اذا استعملت في النكاح

وانما صلح الايجاب
بلفظ النكاح والتزويج
وان لم يوضعا للملك
لانها اسمان جملا
علم هذا الحكم والعلم
يعمل وضعا لا بمعناه
بمنزلة النص في دلائل
الشرع وانما يعتبر
المعاني لصحة الاستعارة
على نحو ما يستعمل
لقياس فلما ثبت الملك
بهما وضعا صحت
التعدي به الى ما هو
صريح في التملك

(لا يثبت)

فان قيل فهلا صحت
استعارة النكاح للبيع
والمناصفة التي ذكرتم
قائمة لانها تقوم
بالطرفين جميعا
لا بحالة لا يناسب
الشيء غيره الا وذلك
يناسبه كالاخوين
قيل له الاتصال من
هذا الوجه على
نوعين احدهما اتصال
الحكم بالعلة والثاني
اتصال الفرع بما هو
سبب محض ليس
بعلة وضعت له
فالاول يوجب
الاستعارة من
الطرفين لان العلة
لم تشرع الحكمها
والحكم لا يثبت الا
بعلة فاستوى
الاتصال فثبت
الاستعارة ولهذا
قلنا فيمن قال ان
ملكك عبدا فهو
حرف ذلك نصف عبد
ثم باعه ثم ملك
النصف الباقي لم
يعتق حتى يجتمع
الكل في ملكه

لا يثبت به الملك * وكذا لفظ الوصية لا يوجب الملك بنفسه اصلا بل موجه الخلافه مضافة
الى ما بعد الموت ولو صرح بلفظ النكاح مضافا لا يصح ايضا (فان قيل) الهبة ايضا
لا توجب الملك مالم ينضم اليها القبض (قلنا) الهبة لا توجب اضافة الملك ولكن لضعف
في السبب لتعريفه عن العوض بتأخر الملك الى ان يتقوى بالقبض وينعدم ذلك الضعف اذا استعمل
في النكاح لان العوض يجب به بنفسه ولهذا جاز استعماله في حق الصغيرة والكبيرة فلهذا
كان موجبا ملك النكاح بنفسه مع ان المملوك بالنكاح بنفس العقد يصير كالمقبوض ولهذا
لومات عقيب العقد تقرر البطلان فكان هذا بمنزلة هبة عين * والموهوب له فيوجب الملك
بنفسه كذا في المبسوط * وقال القاضي الامام رحمه الله ان تراخي الملك عن الهبة ليس من
موجب الهبة فان القبض لو سبق الهبة ملك بنفسها ولكن بقيان المتبرع عهدة مالم يتبرع به
واذا كان كذلك صار عبارة عن نكاح مطلق ثم النكاح لا يقع تبرعا لآخر الملك نيا لعهدة
عنها على ان النكاح بشرط ان لا يملك صحيح والشرط باطل قوله (فان قيل فهلا
صحت) هذا السؤال يرد على قوله فثبت الاستعارة لهذا الاتصال بين السببين والحكمين *
وتوجيهه ان يقال لو صحت استعارة البيع للنكاح للاتصال بينهما من حيث السببية يلزم ان
تصح استعارة النكاح للبيع والهبة ايضا لقيام الاتصال الذي ذكرتم لان الاتصال لا بد له
من طرفين ليقوم بهما ولا يتصل الشيء بغيره الا وان يكون ذلك الغير متصلا به ايضا لانه
من الاضافات كالاخوة لما افتقرت الى طرفين ثبتت من الجانبين وقد اقمنا على فساد هذه
الاستعارة فبدل على فساد الاول * فاجاب وقال الاتصال من هذا الوجه على نوعين كامل
وناقص * فالاول هو ان يكون الاتصال من الجانبين وذلك بان يكون كل واحد منهما
مفتقرا الى الآخر كاتصال كل واحد من العلة والمعلول بصاحبه لان الحكم لا يثبت الا بعلة
فيكون من حيث الوجود مفتقرا اليها وكذا العلة لم تشرع ولم تقصد لذاتها وانما شرعت للحكم
حتى لا يكون مشروعة في محل لا يتصور شرعية الحكم فيه نحو بيع الحر ونكاح المحارم
فكانت مفتقرة الى الحكم من حيث الفرض * وهذا النوع من الاتصال يوجب اى يجوز
الاستعارة من الطرفين لتحقيق الاتصال من الجانبين بعدم استغناء كل واحد منهما عن صاحبه
قوله (ولهذا قلنا) اى ولان جواز الاستعارة يعم الجانبين قلنا فيمن قال الى آخره *
والمسئلة على اربعة اوجه * احدها الحلف على ملك عبد منك بان قال ان ملكك عبدا
فهو حرف ذلك نصف عبد وباعه ثم ملك النصف الباقي عتق هذا النصف في القياس وفي
الاستحسان لا يعتق وجه القياس ان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد
حصل فيعتق هذا النصف كما في فصل الشراء وكفى بالعبد المعين * وجه الاستحسان ان ملك
المطلق يقع على كماله وذلك بصفة الاجتماع فاخص به الاترى ان الرجل اذا قال
ان ملكك مائتي درهم فعبدى حرانه يقع على اجتماع الملك وهذا ايضا استحسان *
والاترى ان الرجل يقول والله ما ملكك مائتي درهم قط ولعله قد ملكها وازيادة متفرقة

لكن للمجتمع في ملكه بعد صداقة وذلك لان المطلق يتقيد بدلالة العادة كطلق اسم الدراهم يتقيد بتقد البلد فهنا . طلق الملك يتقيد بالاجتماع بدلالة العادة ايضا * وكان ابو بكر الاسكافي اذا اراد تفهيم اصحابه هذه المسئلة دعا بحمال كان على باب مسجده فيقول يا فلان هل ملكت مائتي درهم فيقول والله ما ملكتها قط ثم ينظر الى اصحابه كم ترون انه ملك من الدراهم متفرقا وانفق على نفسه فعرنا ان المراد بمثل هذا المجتمع دون المتفرق * والثاني الحلف على شراء عبد منك ربان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الباقي لنفسه عتق هذا النصف بخلاف الملك * والفرق بينهما ان الاجتماع في الملك بصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق فاما الاجتماع في كونه مشترى له بعد الزوال فيتحقق لان كونه مشترى له لا يتوقف على ملكه الا ترى لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق فاشترى لغيره انه يحنث في يمينه فاذا اشترى الباقي بعد بيع النصف الاول فقد اجتمع الكل في عقده فوجب الحنث * الا ان يعنى ان يشترى عبدا كاملا فيدين فيما بينه وبين الله تعالى ولا يدين في القضاء لانه نوى تخصيص العام * والثالث * والرابع ان يعقد اليقين على ملك عبد بعينه أو شراء عبد بعينه والمسئلة بحالها يعتق النصف الباقي في الفصلين بخلاف الفصل الاول * والفرق ان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ولا يعتبر في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه يمكن حلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران ويعتبر في غير المعين * ولان الانسان في العادة انما يستخير من نفسه ان يقول ما ملكت الف درهم مرربا بصفة الاجتماع لا بصفة الافتراق في غير المعين ولا يستخير ذلك في المعين لا يقول ما ملكت هذا الالف اذا ملكه متفرقا * وذلك لان بدون الاشارة الى المعين قصده نفي الغناء عن نفسه ولم يحصل له الغناء اذا كان ملكه متفرقا وفي المعين قصده نفي ملكه عن المحل وقد كان ملكه على المشار اليه ثابتا وان كان في ازمنة متفرقة كذا في جامع المصنف وشمس الائمة روجهما الله * والمراد من قوله عتق النصف في فصل الشراء هو ان يكون الشراء صحيحا فان كان فاسدا لم يعتق وان اشترى جلة لان شرط حشده ثم قبل ان يقبضه ولا ملك له فيه قبل القبض الا ترى انه لو اعتقه لم ينفذ * فان كان في يده حين اشتراه عتق اذا كان مضمونا بنفسه في يده حتى ينوب قبضه عن قبض الشراء فيصير متملكا بنفس الشراء فيعتق لوجود الشراء كذا في المبسوط * قال العبد الضعيف ينبغي ان يكون قوله يعتق النصف في هذه المسائل قول ابي حنيفة رحمه الله فاما عندهما فينبغي ان يعتق كله ثم يجزى السعاية في النصف او الضمان للاختلاف المعروف في تجزى الاعتساق قوله (وان قال عتيت بالملك الشراء * هذا هو التقريب يعنى ان معنى بالملك الشراء حتى لا يشترط الاجتماع فيه فيعتق النصف بصدق ديانة وقضاء لانه استعار الحكم وهو الملك * لسببه اى لملته فيجوز وفيه تغليظ عليه في صدقه القاضي ايضا * والسبب لفظ عام يطلق على العلة وعلى السبب المصطلح يقال النكاح سبب الحل والبيع سبب الملك والمراد منه العلة * وان نوى بالشراء الملك حتى يشترط الاجتماع فيه فلا يعتق النصف الباقي بصدق ديانة لانه استعار السبب اى العلة لحكمه

ولو قال ان اشتريت عبدا عتق النصف الباقي وان لم يجتمع وفي العبد المعين يستويان وان قال عتيت بالملك الشراء كان صدقا في الحكم والديانة وان قال عتيت بالشراء الملك كان صدقا في الديانة لانه استعار الحكم لسببه في الفصل الاول واستعار السبب لحكمه في الثاني واما الاتصال الثاني فيصلى طريقا للاستعارة من احد الطرفين

فيجوز ولا يصدق القاضي لانه نوى ما فيه تخفيف عليه فلا يقبل قوله لانه لا يصدق
الاستعارة * ثم المراد من قوله يدين فيما بينه وبين الله تعالى ولا يدين في القضاء انه اذا استفتى
بحيية المقتى على وفق مانوى ولكن القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى مانوى
اذا كان فيه تخفيف * وكان هذا نظير ما لو استفتى رجل عن نقيه ان لفلان على الف
درهم وقد قضيته هل برئت من دينه فالنقيه يفتر بانك برئت منه واذا سمع القاضي ذلك منه
يقضى عليه بالدين الا ان يقيم بينة على الايقاع كذا في بعض شروح الجامع * والثاني وهو
الاتصال الناقص ان يكون الافتقار من احدا الجانبين دون الآخر كاتصال الفرع الى الحكم بما
هو سبب محض ليس بعلة وضعت له * لفظ السبب يطلق على العلة وغيرها يقال البيع
سبب الملك والنكاح سبب الحل والزنا سبب الحد ويراد به العلة لان معنى الافضاء في العلة
اكثر منه في غيرها فيقوله محض احتراز عن العلة اذا السبب المحض لا يكون موجبا للسبب
بذاته بحال * ثم من شرط المحض ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التي تخلت
بينه وبين الحكم والمراد هنا انتفاء اضافة الحكم اليه دون علة دليل ان العلة وهي زوال
ملك الرقبة فيما ذكر من النظر اضيفت الى السبب وهو انت حرة وان لم يضاف الحكم وهو
زوال ملك المتعة اليه فلذلك فصره بقوله ليس بعلة وضعت له يعني المراد من السبب المحض
ان لا يكون علة موضوعة للفرع لان لا يكون العلة المتخللة مضافة اليه ايضا فان ذلك ليس
بشرط هنا * وهذا النوع من الاتصال يصلح طريقا للاستعارة من احدا الطرفين وهو ان
يستعار الاصل للفرع والسبب للمحكم دون العكس لان الشرط في صحة الاستعارة ان يكون
المستعار متصلا بالمستعار منه ليصير بمنزلة لازم من لوازمه فيصح ذكر الملزوم واردة
اللازم والسبب مقتدر الى السبب افتقار العلول الى العلة لقيامه به فيصح ذكر السبب واردة
ما هو من لوازمه مقدرا وهو السبب فاما السبب فتستغن في ذاته عن السبب لقيامه بنفسه
وحصول حكمه الاصل الذي وضع له به وثبوت السبب به من الامور الاتفاقية فان شراء
الامة المجوسية والاخت من الرضاعة والعبد واليهيمة تجازي لحصول وجوبه الاصل وهو الملك
وان لم يحصل ملك المتعة واذا كان كذلك لا يصير السبب متصلا بالسبب ولا زماله لعدم
افتقاره اليه فلا يتحقق الاستعارة اذ هي ذكر الملزوم واردة اللازم فلهاذا لا يجوز استعارة
السبب للسبب * الا اذا كان السبب مختصا بالسبب فينبذ بجوز استعارة السبب له ايضا
كقوله تعالى اخباراءني اراي اعصر خراي عتبا استعير اسم السبب للسبب لاختصاص الخبر
بالعنب * وكقولهم امطرت السماء نباتا اي ماء سموه باسم مسيه وهو النبات لاختصاصه به *
وكقول الراجز * اقبل في المسن من ربابه * اسغة الابل في سمابه * سمي الماء باسم مسيه
وهو اسغة الابل لان الاسغة لا يرتفع الا بالنبات ولا يوجد النبات الا بالماء * وذلك لانه
اذا كان السبب مختصا بالسبب صار في معنى العلة والعلول فيصير السبب اذ ذاك متعلقا
بالسبب ايضا من حيث ان السبب لم يحصل الا به والسبب مطلوب صار كان السبب

موضوع له ومفتقر اليه نظرا الى الغرض كافتقار العلة الى المعلول فيحصل الاتصال من الجانبين*
 الا ترى ان الخمر لما اختصت بالعنب صار العنب متصلا بها ومفتقرا اليها من حيث ان الخمر ماء
 العنب ولا قيام للعنب بدون ماء* وكذلك النبات اوارتفاع السنام لما يحصل الا بالمطر
 صار للمطر تعلق به من حيث الغرض والحكمة فيجوز الاستعارة من الجانبين فاما ثبوت ملك
 المتعة بالبيع والهبة فقد حصل تبعا واتقا فكان اتصاله بالاصل عدما في حق الاصل فلا
 يصح استعارته له قوله (ان يستعار الاصل للفرع والسبب للمحكم* قيل قوله والسبب
 للمحكم عطف تفسير وفائدته دفع وهم من يوهم ان المراد من الاصل العلة ومن الفرع المعلول*
 وقيل الاصل والفرع اعم من السبب والمسبب فيتناول غير المشروعات والسبب والمسبب
 مختصان بالمشروعات ويؤيده ما ذكره شمس الائمة لا يصح استعارة الحكم للسبب كما لا يصح
 استعارة الفرع للاصل قوله (وهذا كالجملية الناقصة* اي الاتصال بين السبب والمسبب
 الذي هو ثابت من احد الجانبين مثل اتصال الجملية الناقصة بالكاملة في قوله زينب طالق وعمرة
 مثلا نقوله زينب طالق جملة تامة لوجود طر فيها وقوله وعمرة جملة ناقصة لافتقارها الى الخبر
 ولهذا وانفردت لا يفيد شيئا لكنها بواسطة واو العطف تعلقة بالاولى فتوقف حكم الاول
 ليصح اشتراكهما في الخبر وتضير الثانية مفيدة مثل الاول فيقع الطلاق عليهما ولكن هذا
 التوقف ثابت بالنسبة الى الجملية الناقصة لافتقارها الى الخبر ولكنه بالنسبة الى الاولى في حكم
 العدم لتمامها في نفسها* والدليل على التوقف في حق الثانية وقوع الطلاق الثلاث في
 قوله للدخول بها انت طالق وطالق وطالق* وعلى عدم التوقف في حق نفسها عدم
 وقوع الطلقة الثانية والثالثة في قوله لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق لان
 الجملة الاولى لما لم تتوقف في نفسها ثبتت وموجبها قبل التكلم بالجملة الثانية وقد بان ان لا الى عدة
 فيلغوا بعدها* ونظير ما ذكرنا من الاصول اضافة الحكم في المحل المنصوص عليه الى
 المعنى بالنسبة الى الفرع ليصح التعدية اليه وعدم اضافته اليه بالنسبة الى نفس المنصوص عليه
 لعدم الافتقار اليه بوجود النص الذي هو اقوى منه* ومن الفروع صحة اقتداء المتفل
 بمن يصلي صلوة مضمونة مع انها غير مضمونة على الامام مضمونة على المقتدى لكن عدم
 الضمان في حق الامام بعارض ظن يخصه فلا يظهر في حق المقتدى فيكون صلوته هذه
 مضمونة في حق المقتدى غير مضمونة في حق نفسه قوله (وعلى هذا الاصل* اي
 على ان استعارة السبب للمسبب جائزة قلنا ان انفاظ العتق يصلح ان يستعار للطلاق بان
 قال لامرأته حررتك او اعتقتك او انت حرة ناويا للطلاق وقع للطلاق لما ذكر في الكتاب*
 وانما يحتاج الى النية لان المحل المضاعف اليه غير معين لهذا المجاز بل هو محل حقيقة الوصف
 بالحرية فيحتاج الى النية ليتعين المجاز بخلاف استعارة الفاظ التملك للنكاح حيث يصح
 بدون النية لان اضافتها الى الحرية لا تدل الاعلى النكاح فان الاب اذا قال لا خير بعت ابنتي
 منك او وهبتها لك لا يمكن العمل لحقيقة البيع والهبة لعدم قبول المحل حكمهما فتعينت جهة

وهو ان يستعار
 الاصل للفرع والسبب
 للمحكم لان هذا
 الاتصال ثابت في حق
 الفرع لافتقاره ولا
 يصح ان يستعار
 الفرع للاصل لان
 هذا الاتصال في حق
 الاصل معدوم
 لاستغنائه وهذا كالجملية
 الناقصة اذا عطف
 على الجملة الكاملة
 توقف اول الكلام
 على آخره لصحة آخره
 وانفاداره فاما الاول
 فتمام في نفسه لاستغنائه
 وعلى هذا الاصل
 قلنا ان الفاظ العتق
 تصلح ان يستعار
 للطلاق لانها وضعت
 لازالة ملك الرقبة
 وذلك يوجب زوال
 ملك المتعة تبعا لا
 قصدا على نحو ما
 قلنا فصحت الاستعارة

وقال الشافعي رحمه الله بصح ان يستعار ﴿ ٧٣ ﴾ الطلاق للعق لانهما في المعاني يتشابهان لان كل واحد منهما اسقاط بني

الاستعارة فلذلك لا يحتاج الى التية قوله (وقال الشافعي * لا يجوز استعارة الفاظ الطلاق للعناق عندنا وقال الشافعي رحمه الله يجوز والخلاف في الصريح والكنية سواء حتى لو قال لامته انت طالق او طلقك او انت باين او انت حرام ونوى به الحرية لا يعتق عندنا خلافا له * قال التشابه والتشاكل في المعاني من طرق الاستعارة كالشجاع تسمى اسدا والبلد حارا وقد ثبتت المشاكلة بين الطلاق والعناق في المعنى لغة وشرعا * امالفة فلان الطلاق معناه التخلية والارسال يقال اطلقت البعير اى ارسلته وخليته وكذا العناق موضوع لهذا فانه يقال اعتقت العصفور وحررت اى ارسلته * واما شرعا فلان كل واحد منهما ازالة الملك بطريق الابطال مبنى على السراية فانه لو طلق نصفها يسرى الى الكل وكذا لو اعتق نصفه يسرى الى الكل ايضا اذا كان موسرا وكذا كل واحد منهما لازم لا يرتد بالرد ولا يحتمل التمسح ويحتمل التعليق بالشرط والايحباب في المجهول واذا ثبت الاتصال بينهما معنى جاز استعارة الطلاق للعناق كجاء عكسه (قلنا) لا يصح هذه الاستعارة لان طريق صحتهما منحصرا على الاتصال ذاتا او معنى كما تقدم ذكره وقد عدم الاتصال بينهما ذاتا لانه في الشرعيات من حيث السببية وانقطاع ملك النكاح قط لا يكون سببا لانقطاع ملك الرقبة كذلك المنفعة لا يكون سببا لملك الرقبة وقد بينا ان اتصال المسبب بالسبب لا يصلح طريقا للاستعارة وقد سلم الخصم ايضا انه لا اتصال بينهما من حيث السببية فلا يصح الاستعارة بهذا الطريق وكذا عدم الاتصال بينهما معنى لما ذكر في الكتاب فامتنعت الاستعارة بالكلية وصار بمنزلة قوله اسقني ناولا للعق قوله (من الوجه الذى قلنا) اى ذكرناه في جانب الشافعي ان كل واحد منهما اسقاط بني على السراية والازوم * هى من قبيل الاختصاص الذى يقوم به الوجود اى من قبيل المعاني المختصة التى قيام الوجود بها بحيث لو زالت عنه لابقى الوجود على حقيقته ولا يريد به المعنى الداخلى فى الماهية وانما يريد معنى هو مختص به وملازمه واشتهر به مثل الشجاعة للاسد والبلادة للمحار فان قوامهما بهما معنى لا يتصور وجودهما بدونهما * فاما بكل معنى فلا اى فاما الاستعارة بكل معنى فلا يجوز لانها لو جازت بكل معنى جازت استعارة الارض للسماء والجدار للانسان باعتبار الجسمية والوجود والحدوث ولا يتقوه به عاقل * ولان الاستعارة اخوذة من العرب وانهم استعاروا بالمعنى المخصوص المشهور وامنوعا عن الاستعارة بالاوصاف العامة فعمل انها لا يصح بكل معنى * الا ترى ان البحر والجمى من لوازم الاسد كالشجاعة ولكن لما يشتهر بهذين الوصفين لا يجوز ان يستعار الاسد للبحر والمحموم * وهذا الطريق اى الاستعارة بكل وصف مشهورا كان او غيره نظير طريقه فى اعتبار اوصاف النص حيث يجوز التعليق بالوصف المؤثر وبغيره من الوصف الخيل والوصف التعدى وغير التعدى وجوز التعليق بقياس الشبه * هو باطل اى التعليق بكل وصف باطل لان الابتلاء بسقط لان الناس مبتلون بالاخبار بالنص وهو قوله تعالى فاعتبروا فلوجاز التعليق بكل وصف لم يبق للابتلاء فائدة وام يبق للعالم على الجاهل فضل ولقاس كل من له ادنى تمييزاى وصف شاء

لان ذلك يطل (كشف) الامتحان ويصير (١٠) الموجودات (ثاني) فى الاحكام كلها متناسبة

وبطلانه لا ينفق على ذي لب * وذلك يبطل الامتحان اى الاستعارة بكل وصف يبطل الامتحان فان المجاز طريق وضع يزداد الكلام به حسنا وطراوة وبهجة وفصاحة ويميز الذكى من الغبي في ابداع الاستعارات والتعريضات واستخراج غرائب التشبيهات فلو جازت الاستعارة بكل وصف لزال حسن الكلام وذهبت طراوته وصار المجاز من صيوب الكلام بعدان كان من محاسنه ولاستوى البليغ الماهر في فنون الكلام العالم بجهات الفصاحة ومن لم يشمر رايحة منها وقل من لطافتها وهو خلاف العقل والاجاع قوله (ولا مناسبة بينهما) اى بين الطلاق والعتاق * من هذا الوجه اى الوجه الذى هو طريق الاستعارة وهو المشاكلة فى المعنى انما هو المشهور الذى وضع كل واحد منهما له لان معنى الطلاق رفع القيد لفة وشرطا واليه اشار بقوله ما وضع له اسمه وما احتمله محله * اما لفة فلان معناه التخليه والارسال يقال اطلق المقيد والمسيجون اذا خلى سبيله وارسله واطلق البعير اذا رفع عقاله وخلي سبيله * ومنه اطلقت الاسير اذا حلت اساره وخلت عنه والتركيب يدل على الحل والانحلال * اما شرما فلان النكاح لا يوجب الرق حقيقة ولا يسلب المالكية فانها ثابتة لها بعد النكاح كما كانت قبله بدليل انها بقيت اهلا للشهادات والتصرفات ولو وطئت بشبهة كان العقل لها لا للزوج لكنها صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرما حتى لم يحل لها الخروج والبروز بدون اذنه ولم يحل لها تزويج نفسها من احد فالطلاق يزيل الحبس ويرفع القيد الذى اثبتته النكاح عنها فهذا القدر هو الذى احتمله المحل لا غير * وما روى انه عليه السلام * قال النكاح رق * محمول على ضرب ملك ثبت بالنكاح يظهر اثره فيما ذكرنا لا على حقيقته * فاما الاعتاق فاثبات القوة لفة وشرما اما لفة فلانه يقال عتق الفرح اذا قوى حتى طار عن وكره ومنه عتاق الطير لكواسها مثل الصقر والبازى لزيادة قوة وغلبة فيها وهو جمع عتيق ويقال عتقت البكر اذا ادركت وقويت * وهذا شائع بالشين المجبة اى منتشر مشهور فى كلام العرب * واما شرما فلان الرق الذى هو فى حكم الموت ثابت على الكمال وسلطان المالكية اى تسلطها ساقط اى معدوم حتى التحق المرقوق بالبهائم ولم يبق له شهادة ولا ولاية فكان الاعتاق احياءه واثباتا للقوة الشرعية فيه وليس بين ازالة القيد لعمل القوة الثابتة عملها وبين اثبات القوة بعدما عدت مشابهة كالميت بين احياء الميت وبين اطلاق الحى مشابهة ولهذا لم يصح احتجاج نمرود اللعين بقوله انا احيى واميت فى محاجته ابراهيم عليه السلام حيث جعل رفع القيد عن المحبوس معارضا لحياء الحقيقى واذا ثبت ذلك امتنعت الاستعارة لانسداد طريقها بالكلية (فان قيل) لانسداد الاعتاق اثبات القوة باثبات المالكية والولاية بل هو ازالة المانع كالطلاق فان المالكية انما يثبت بكونه آدميا فانه خلق حرا مالكا فى الاصل وحلول الرق فيه يمنع القوة كالنكاح فكان الاعتاق ازالة المانع والدليل عليه انه يصح تعليقه بالشروط والاثباتات لاتعلق بالشروط (قلنا) بل الاعتاق اثبات القوة لان الرق بسبب المالكية واهلية الشهادة والولاية اصلا

(وثبت)

ولا مناسبة بينهما من هذا الوجه لان معنى الطلاق ما وضع له اسمه وما احتمله محله وهو رفع القيد لان الاطلاق عبارة عنه والنكاح لا يوجب حقيقة الرق ولا يسلب المالكية وانما يوجب قييدا فلا يحتمل الا اطلاق القيد واما الاعتاق فاثبات القوة الشرعية لان ذلك معناه لفة يقال عتق الطير اذا قوى وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت وهذا شائع فى كلام العرب وكذلك الرق ثابت على الكمال وسلطان المالكية ساقط فصح الاعتاق اثباتا وليس بين ازالة القيد لعمل القوة الشرعية عملها وبين اثباتها بعد العدم مشابهة كالميت بين احياء الميت وبين اطلاق الحى مشابهة

وثبت بالعق ابتداء ولهذا صار منسوبا الى العتق بالولاء لانه احياء معنى * وقوله علة
 المالكية والولايات كونه آدميا غير مسلم بل العلة كونه حرا وقد زالت الحرية بالكلية
 بحلول الرق فبالاعتاق تثبت مالكية اخرى جديدة * واما قوله يصح تعليقه بالشرط
 فلا يكون اثباتا فنقول انما لا يجوز تعليق الاثبات الذي فيه معنى التملك بالشرط اما الاثبات
 الذي ليس فيه معنى التملك فهو قابل للتعلق بالشرط كقوله ان شئ الله مريض فلي كذا
 (فان قيل) ما ذكرتم انما يستقيم على قولهما فان عندهما الاعتاق اثبات القوة الشرعية
 التي يعبر عنها العتق ولكنه لا يستقيم على اصل ابى حنيفة رحمه الله لان الاعتاق عنده ازالة
 الملك على ما عرف في مسألة تحريم الاعتاق واذا كان الاعتاق اسقاطا عنده كان مشابها لطلاق
 معنى فيجوز ان يستعار الطلاق له (قلنا) الاعتاق عنده اثبات القوة ايضا لكن بواسطة
 ازالة الملك فكان فيه معنى الاثبات والاسقاط جميعا اما الطلاق فاسقاط محض فلا يثبت التشابه
 بينهما في المعنى الخاص فيمتنع الاستعارة قوله (فاهذا الاكن استعار الجمار للذكي
 والاسد للجبان) يحتمل وجهين احدهما ان الجمار انما يستعار للبيد والاسد للشجاع للنسبة
 بين المحلين في البلادة والشجاعة فاستعارة الجمار للذكي الذي هو ضد البليد والاسد للجبان
 الذي هو ضد الشجاع تكون الاستعارة فيما لا مناسبة فيه اصلا وهو قلب العقول وخلاف
 الموضوع * والثاني ان الجمار نوع ذكاه وذلك انه اذا مشى في طريق او اعتلف شعير في مكان
 يعرف ذلك الطريق والموضع بعد مدة حتى لو ضل صاحبه الطريق وارخى حبله يخرج به
 الى الطريق ولو اخفى شيئا في المفازة وقد علف جاره شعيرا في ذلك الموضع ثم نسي ذلك
 الموضع يهديه جاره الى ذلك الموضع اذا ارخى رسنه والجبان نوع شجاع وهوانه وان كان
 قارا من القتال ولكنه اذا اقبل على القتال عند الاضطراب يقاتل قتالا شديدا لا يقاتل غيره
 مثله فاستعارة الجمار والاسد للذكي والجبان باعتبار هذين المعبرين فاسدة لكونهما غير
 مشهورين فكذا استعارة الفاظ الطلاق والعتاق بالمعاني التي ذكرها الخصم لكونها غير مشهورة *
 قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في الامرار فاعتبر الشافعي رحمه الله في مسألة العتاق
 تشاكل المعاني بين الفاظ الطلاق والعتاق من حيث الظاهر وتباين المعاني بين الفاظ التملك
 والتزويج فان التزويج لو وصل على سبيل المساواة بين الزوجين والتملك لاثبات الملك كله
 لاحدهما على الآخر بلا حظ للملوك في المالكية بوجه وانه وجد ظاهر صحيح على ما اعتبره
 الا انما يجوزنا الاستعارة في باب النكاح لاتصال بينهما سببا متى كان حكم النكاح وقوم ملك
 على المرأة قبل فعل التمتع وان افترقت المعاني وهو طريق كتشاكل المعاني ولم يجوز في باب
 العتاق لانعدام السببية وافتراق المعاني فاذهبنا اليه احق وادق وذلك اظهر واوضح
 قوله (فان قيل) هذا السؤال وارد على جواب السؤال الاول وتوجيهه ان يقال قد
 ذكرتم ان استعارة السبب للسبب يجوز وكما ان ملك الرقبة سبب ملك المنفعة فهو سبب ملك
 المنفعة ولا يصح عندكم استعارة البيع للاجارة حتى لو قال بعت عبدي شهرا ب درهم او بعتك

فاهذا الاكن استعار
 الجمار للذكي والاسد
 للجبان فان قيل الس
 لا يصح ان يستعار
 البيع للاجارة كالا
 يستعار الاجارة للبيع
 وملك المنفعة تابع
 ملك الرقبة قيل له
 قد قال بعض مشايخنا
 ان البيع لا ينعقد بلفظ
 الاجارة والاجارة
 ينعقد به وذلك
 يصور في الحر تقول
 بعت نفسي منك
 شهرا ب درهم لعمل
 كذا وهذا جائز فاما
 اذا قال بعت منك
 منافع هذه الدار
 شهرا بكذا لم يجوز كذا
 ذكره في اول كتاب
 الصلح وهذا ليس
 لفساد الاستعارة
 لكن لفساد في المحل

لان المنفعة لا يصلح محلا للاضافة لان ذلك معدوم ليس في مقدور (٧٦) البشر حتى لو اضاف اليها الاجارة لم يحز فكذلك

نفسى مريدا للاجارة لا يصح فيلزم ان لا تصح استعارة البيع للتسكاح ايضا فنع الشيخ ما ذكره هذا السائل اولو قال لا تسلم عدم الانعقاد به بل الاجارة تعقد بلفظ البيع على ما اختاره بعض المشايخ * ثم سل جواب هو لاء المشايخ في صورة واحدة وان كان جوابهم مطلقا شاملا لجميع الصور فقال * وذلك اي انعقاد الاجارة بلفظ البيع انما يتصور في الحرا اذا قال بعث نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا يعني اذا اضاف البيع الى نفسه دون منفعته وبين المدة والعمل والاجرة فان ترك واحدا منها فسد العقد كما في صريح الاجارة * واجاب عن غيره هذه الصورة فقال لا تعقد الاجارة بلفظ البيع في غير الصورة المذكورة لانخلل في الاستعارة ولكن لعني آخر يمنع من الانعقاد * ويانه انه لا يخلو من ان اضيف البيع الى المنفعة او الى العين * فان اضيف الى المنفعة بان قال بعث منافع هذه الدار او منافع هذا العبد منك بعشرة شهرا فالصحيح انه لا يجوز لما ذكر في كتاب الصلح ولو ادعى شقضا في دار في يد رجل فصالحه منه على سكنى بيت من هذه الدار معلوم عشرين سنين فهو جائز لان ما وقع عليه الصلح منفعة معلومة ببيان المدة * ولو آجره من الذي صالحه جاز في قول ابي يوسف ولم يحز في قول محمد * ولو آجره من غيره جاز * ولو باع هذا السكنى بيعا من رجل لم يحز بيع السكنى وان ذكر في التوقيم انه ينعقد اجارة ولكن عدم الجواز للاضافة الى غير محله على ما بين في الكتاب لانخلل في الاستعارة * وان اضيف الى العين فلا يخلو من ان يذكر المدة او لا * فان لم يذكر بان قال بعث عبدى منك بعشرة فلا شبهة في انه ينعقد بيعا للاضافة الى محل قابل للبيع وامكان العمل بالحقيقة وعدم امكان حله على الجواز وهو الاجارة لفقد الشرط وهو بيان المدة * وان ذكر المدة بان قال بعث منك عبدى شهرا بعشرة فلا رواية فيه ويجوز ان ينعقد اجارة اذا سمى جنس العمل مع ذلك بان قال بعث منك عبدى شهرا بعشرة لعمل كذا لان اهل المدينة يسمون الاجارة بيعا فعلى ذلك التعارف يجوز واذ اجاز في تعارف اهل البسان بلد جاز في غيره اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار * ويجوز ان لا ينعقد اجارة كما اشار اليه الشيخ في قوله ويتصور ذلك في الحر * وينعقد بيعا صحيحا لا مكان العمل بالحقيقة بصرف ذكر المدة الى تأجيل الثمن لان ذكر المدة في مثل هذا المقام انما يكون لتأجيل الثمن كافي قوله بعثك الى شهر لا لتوقيت البيع لانه لا يقبل التوقيت * ويجوز ان ينعقد بيعا فاسدا لان الحمل على الحقيقة وان كانت قاصرة اولى من الحمل على المجاز والبيع الفاسد بيع حقيقة ويثبت به الملك عند القبض فكان الحمل عليه اولى من الحمل على المجاز وهو الاجارة قوله (لان المنفعة لا يصلح محلا للاضافة) اي لاضافة العقد اليها * لان ذلك اي المذكور * وهي المنفعة معدومة * ليس في مقدور البشر اي ليس في قدرته ايجادها او ايلست هي داخله فيما هو مقدور البشر * حتى لو اضاف اليها الاجارة بان قال آجرتك منافع هذه الدار لم يحز فكذلك ما يستعار لها اي للاجارة وهو البيع اذا اضيف اليها لا يجوز * في الاصل اي في حقيقة الاجارة * فكذلك ما يستعار لها اي فكلاصل الستمار في احتياجه الى المحل فيقام العين فيه مقام المنفعة ليصح

ما يستعار لها ولكن العين اقيمت مقامها في حق الاضافة في الاصل فكذلك فيما يستعار لها او صار هذا كالبيع يستعار للتسكاح في غير محله وهي الجرم من النساء فثبت ان فساد اضافة الى غير محله من احكام هذا القسم ايضا ان الجواز خلف من الحقيقة في حق التكلم لا في حق الحكم عند ابي حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هو خلف عن الحكم بيانه فين قال لعبد وهو اكبر سنا منه هذا ابني لم ينعقد عند ممالان هذا الكلام لم ينعقد لما وضع له اصلا فصارت اولا لا حكم له فلا يجب العمل بمجازه لانه خلف عنه في اثبات الحكم ومن شرط الخلف ان ينعقد السبب للاصل على الاحتمال وامتنع وجوده بعارض كن حلف ليسن السماء ان العين انعدت للبر لاحتمال وجوده فالتعقد للكفارة خلفا

عنه فاما النمس فلم ينعقد للمحكم الاصل فلا ينعقد خلفه وهذا نظير مسئلة النمس وقال ابو حنيفة (الاستعارة) رحمه الله

الاستعارة كما في الحر * وصار هذا أي عدم الجواز بناء على عدم الحمل نظير البيع المستعار
للتكاح في غير محله أي في محل التكاح وهي الحر من النساء فإنها لما تكن محل حقيقة التكاح
لم تكن محلا للاستعارة للتكاح أيضا وهو البيع فكذلك المنافع لما يصلح لإضافة الإجارة إليها
لم يصلح لإضافة ما يستعار للإجارة أيضا وهو البيع لأن الحقيقة أقوى من المستعار فغيرنا
أن الفساد لعدم المحلية لأنفساد الاستعارة قوله (المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم) إلى
آخره * أعلم أنه لا خلاف في أن المجاز خلف عن الحقيقة بدليل أنه لا يثبت الاعتدالات
معنى الحقيقة وتعذر العمل به ولهذا يحتاج المجاز إلى القرينة والحقيقة لا تحتاج إليها *
وأنه لا بد لثبوت الخلف من تصور الأصل لأن الخلف من الإضافات فلا يتحقق بدون الأصل
كالأين مع الأب * وأن المصير إلى المجاز لا يجوز إلا عند تعذر الحقيقة كأن المصير إلى الخلف
لا يجوز إلا عند فوات الأصل ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز * والحقيقة والمجاز
من أوصاف اللفظ لأن أوصاف المعاني ولهذا قالوا الحقيقة لفظ استعمل وكذا والمجاز لفظ
استعمل في كذا * وإنما الخلاف في أن الخلفية في التكلم بأن صار التكلم بلفظ المجاز خلفا
عن التكلم بلفظ الحقيقة ثم ثبت الحكم بناء على صحته بطريق الاستبداد لا خلفا عن حكم الحقيقة *
أو في الحكم بأن تعذر حكم الحقيقة بعارض فمضى إلى المجاز لاثبات لازم الحقيقة خلفا
عن الحقيقة في إثبات حكمها احترازًا عن إلغاء الكلام فقال أبو حنيفة رحمه الله المجاز خلف
عن الحقيقة في التكلم وقال هو خلف عنها في الحكم * ويتضح لك ما ذكرنا في قوله الشجاع
هذا أسد فعندهما هو خلف في إثبات الشجاعة عن قوله هذا أسد في محل الحقيقة لاثبات
الهيكل المخصوص * وما فرغ مما كان حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة عندهما فأمراد
منه ما ذكرنا لأن الخلفية بين المجاز والحقيقة اللذين هما من أوصاف اللفظ بالاتفاق لا بين
شجاعة الشجاع والهيكل المعلوم * وعند أبي حنيفة رحمه الله التكلم بقوله هذا أسد الشجاع
خلف عن التكلم بقوله هذا أسد الهيكل المعلوم من غير نظر في ثبوت الخلفية إلى الحكم ثم
يثبت الحكم به وهو الشجاعة بناء على صحة التكلم لا خلفا عن شيء كما ثبت حكم الحقيقة بناء
على صحة التكلم * وقوله لعبد الذي يولد مثله لثله وهو معروف بالنسب من الغير هذا ابن
فعندهما هو خلف في إثبات العتق عن قوله هذا ابن لابنه الحقيقي في إثبات البنوة والعتق
* وعند أبي حنيفة رحمه الله نفس التكلم بقوله هذا ابن خلف عن التكلم بقوله هذا
ابن في محل الحقيقة ثم ثبت العتق بناء على صحة التكلم كما ثبت البنوة والعتق في محل الحقيقة
بناء على صحة الكلام * لهما أن الحكم هو المقصود لأنفس العبارة باعتبار الخلفية والأصالة
فيما هو المقصود أولى من اعتبارهما فيما هو وسيلة وهي العبارة * ولأبي حنيفة رحمه الله
أن الحقيقة والمجاز من أوصاف اللفظ بإجماع أهل اللغة فحمل المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم
الذي هو استخراج اللفظ أولى بما ذكرنا لأن الحقيقة والمجاز لا يحرمان في المعاني * وتحقيقه
أن الاستعارة نقل وأنه لا يتصور في المعنى لأن المعنى هو تمام ما هي المستعار عنه وأنه لا يقبل

أن المجاز خلف
عن الحقيقة في التكلم
لأن الحكم بل هو
في الحكم أصل

النقل الى المستعار له بحيث يصير عينه * وكذا صفته لا تقبل الانتقال لان صفة الشيء هي القائمة به فكيف تقبل النقل عنه وانما تصور الانتقال في اللفظ * الا ترى ان الجماعة التي في الاسد لا تنتقل الى الانسان باستعارة لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينتقل اليه فعرنا ان الخليفة في التكلم لا غير ويظهر اثر هذا الاختلاف في قوله لعبد الذي لا يولد مثله لمثله هذا ابني فعلى قولهما وهو قول ابى حنيفة الاول يلفظ هذا الكلام ولا يتعلق به حكم وهو قول الشافعي ايضا * وفي قول ابى حنيفة الآخر يعتق هذا العبد ويصير هذا الكلام عبارة عن قوله عتق على من حين ملكته بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم * وجه قول ابى حنيفة الاول ان هذا الكلام لم ينعقد لا يحجب حكم الحقيقة اصلا وهو النبوة فيلغو كالأول قال اعتقك قبل ان اخلق او قبل ان تخلق * او قال هذا اخي * او قال لفلان صغيره هذا جدي * او قال لعبد هذه بنتي * او قال لامته هذا غلامي * وانما قلنا انه لم ينعقد اصلا لان معنى قوله هذا ابني انه مخلوق من مائى وابن خسين سنة يستحيل ان يكون مخلوقا من ماء ابن عشرين سنة واذا كان كذلك لا يمكن جعله عبارة عن الاقرار بالحرية من حين ملكه لما ذكرنا ان المجاز خلف من الحقيقة في اثبات الحكم ولا بد لتبوت الخلف من تصور الاصل فيشترط ان يكون الاصل في مخرجه صحيحا موجبا للحكم على الاحتمال ولكن يعتذر العمل به بعارض فيخلفه المجاز في اثبات الحكم وقد بينا ان هذا الكلام في نفسه غير منعقد لا يحجب حكم اصلا فلا يمكن ان يجعل المجاز خلفا عنه فيلغو كما في النظائر المذكورة * وهذا بخلاف قوله لعرف النسب هذا ابني حيث يعتق وان لم يثبت النسب لان كلامه في مخرجه صحيح موجب لحكمه وهو النبوة لولا العارض لجواز ان يكون مخلوقا من مائه بالزنا وبالوطئ بشبهة لكنه لما اشتهر نسبه من الغير لوجود ظاهر الدليل تعذر اثباته منه راية لحق الغير فيصح ان يخلفه المجاز * ونظير هاتين المسئلتين الخلف على مس السماء واليمين القموس فان الاول موجب للكفارة لانقاذ السبب موجبا للاصل وهو البرهان بناء على ان السماء عين ممسوسة فيصالح لا يحجب الخلف وهو الكفارة عند تحقق العارض وهو التجزئ الحالى فاما القموس فلم ينعقد لا يحجب الاصل وهو البر فلا تصلح موجبة للخلف وهو الكفارة وما نحن فيه نظير القموس * على اننا نقول في معروف النسب لا يعتق بطريق المجاز بل بطريق الحقيقة لان الولد كما ذكرنا يحتمل ان يكون موجودا من مائه وان الفراشه في الباطن فيصدق فيما يرجع الى حق نفسه ويجعل كان النسب ثابت فيثبت احكامه باعتبار الحقيقة لا باعتبار المجاز * ولهذا اصابت ام الفلام ام ولد له لو كانت في ملكه كما لو اقر بذلك لجهول النسب وثبت حقيقة النبوة وهي الاتصير ام ولد له للاستحالة * ولا يلزم على هذا الجواب اذا قل لامرأته وهي اصغر سنا منه هذه بنتي وهي معروفة بالنسب من الغير لا تثبت الحرمة ولو اعتبر النسب ثابتا في حقه لم تمت عليه * لاننا نقول ان المقر انما يصدق فيما يرجع الى نفسه لا فيما يرجع الى غيره وكلامه هذا اقرار على الغير لان حكم النسب في النكاح ليس ازالة الملك بعد ثبوته وانما موجبة انتفاء حل الحلية من الاصل وذلك حقه لا حقه فلا يصدق

على ابطال حق الغير فاما قوله هذا ابني فاقرار على نفسه لان من حكم البتوة بطلان الملك
بعد ثبوته فانه يملك ابنة بالثراء ثم يطل ذلك بالعتق عليه فيكون اقرارا على نفسه
فيصدق * وجد قوله الآخر انه ان تعذر العمل بحقيقة كلامه فقد امكن بمجازه فيعمل به
كما في معروف النسب * وذلك لان طريق المجاز وهو الاتصال من حيث السببية
موجود لان البتوة من اسباب العتق فانه اذا قال لمن هو يولد لثله وهو مجهول
النسب هذا ابني ثبتت البتوة وثبت الحرية من وقت الدخول في ملكه بواسطة
البتوة فكان هذا اللفظ سببا للبتوة والبتوة سببا للحرية من وقت الدخول في الملك واستعارة
السبب للسبب طريق مهور فيعمل اللفظ مجازا لمسيبه احترازا من الالتئام وصار كانه قال
عتق على من حين ملكته * ولا يقال العتق ليس من احكام البتوة بل هو حكم الملك لان
الحكم في علة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجودا وهو الملك ههنا دون القرابة لانه
حادث والقرابة من وقت العلوق ثبتت ان البتوة ليست بسبب للعتق فلا تصح استعارتها
له * لانا نقول الملك اذا كان ثابتا ولا نسب ثم ادعاه كان النسب آخرهما وجودا فتصح
استعارته له * الا ترى ان العبد اذا كان بين وارثين وهو مجهول النسب فادعاه احدهما عتق
ويضمن نصيب شريكه ان كان موصرا ولا يضمن ان كان موصرا فلولا انه صار معقلا بهذه
الدعوى لما تعلق به ضمان يختلف بالايثار والاعسار لانه لا يصح له في التملك كذا في الطريقة
البرغرية * واما قولهم لا بد للخلع من تصور الاصل فسلم ولكن الخلفية في التكلم دون
الحكم فيشترط صحة التكلم وهي بان يكون الكلام صالحا لافادة المعنى في نفسه بكونه
مبتدأ وخبر موضوعا للايجاب اى اثبات معنى بصيغته وقد وجد ذلك فيما نحن فيه لان قوله
هذا ابني موضوع لاثبات البتوة وقد تعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين فيعمل بمجازه *
ولامعنى لما قالوا من اشتراط احتمال البتوة في هذا المحل لان اهل اللغة قاطبة اتفقوا على ان
قوله للشجاع هذا اسد استعارة صحيحة ومعلوم ان الشجاع لا يتصور ان يكون الهيكل المعلوم
بوجه ولكن قوله هذا اسد مبتدأ وخبر موضوع لافادة معنى وهو الاخبار عن الهيكل
المعلوم ثم استعير لاثبات لازمه وهو الشجاعة الموجودة في الشجاع الذي لا يتصور فيه الاسدية
اصلا فكذا قوله هذا ابني مبتدأ وخبر موضوع للاخبار عن البتوة في محل وهو الابن
الحقيقي واستعير لاثبات لازمه وهو الحرية في الاكبر سنا منه فيصح هذه الاستعارة ايضا
اذ ليس بينهما فرق قوله (الا ترى ان العبارة تغير به دون الحكم) يعني ان التغير الذي
هو من لوازم المجاز للعبارة دون الحكم لان اللفظ الموضوع لمعنى اذا استعمل في موضوعه
فهو حقيقة واذا نقل عنه واستعمل في غير موضوعه تغير ذلك اللفظ ويصير مجازا فاما الحكم
فلا يقبل الانتقال والتغير كذا ذكرنا فعرفنا ان الخلفية في التكلم لا في الحكم * وزعم بعض
الشارحين ان معناه ان محل المجاز لفظ موضوع اذا استعمل فيه يكون حقيقة كاللفظ الشجاع
في موضوعه فاذا استعمل فيه لفظ المجاز وهو الاسد تغيرت تلك العبارة فاما الحكم وهو اثبات

الا ترى ان العبارة تغير
به دون الحكم فكان
تصرفا في التكلم
فتشترط صحة الاصل
من حيث انه مبتدأ
وخبر موضوع
للايجاب بصيغته وقد
وجد ذلك فاذا وجد
وتعذر العمل بحقيقته

واله مجاز متعين صار
مستعارا لحكمه بغير
نية كالنكاح بلفظ الهبة
وقال لفظ الهبة يتعقد
لحكمه الاصل في
الحرية لان احتمال بيع
الحرية وهبتها مثل
احتمال مس السماء واما
هذا فستحيل بمرة وقال
ابو حنيفة رحمه الله
هذا تصرف في التكلم
فلا يتوقف على احتمال
الحكم كالاكتفاء فان
من قال لامرأته انت
طالق الف الا تسماة
وتسعة وتسعين انه تقع
واحدة ذكره في المنق
وايجاب ما زاد على
الثالث من طريق الحكم
باطل لكن من طريق
لتكلم صحيح والاستثناء
نصرف في التكلم بالمنع
فصح فكذلك هذا لما
كان تصرفا في التكلم
صححت الاستعارة به
لحكم حقيقة وان لم
يتعقد لايجاب تلك
الحقيقة ومن حكم
الحقيقة عنقه من حين
ملكه فجعل اقراره

الشجاعة فلا يتغير بالتجماع والاسد * وعن هذا توهموا ان قول الرجل هذا اسد للشجاع
خلف عن قوله هذا شجاع * وان قوله هذا ابني في مسئلتنا خلف عن قوله هذا حر من حين
ملكته * وان عندهما ثبوت الشجاع بقوله هذا اسد خلف عن ثبوت الهيكل المعلوم
به وثبوت الحرية بقوله هذا ابني لعروف النسب الذي هو اصغر سنامه خلف عن البتوة
وكل ذلك وهم لان المجاز لا يكون خلفا الا عن حقيقة التي نقلت عن محلها الى محل المجاز
فاما عن الحقيقة الثابتة لمحل المجاز فلا * ولو كان لفظ الاسد خلفا عن الشجاع ولفظ هذا
ابني خلفا عن هذا حر كما زعموا لا يتأتى الخلاف في قوله هذا ابني لا كبر سنامه لان حكم
الاصل وهو الحرية التي ثبتت بقوله هذا حر ليس يتمتع في هذا المحل بل هو متصور كما في
الاصغر سنامه فيلزم ان يثبت العتق عندهما ايضا لوجود شرط المجاز وهو تصور حكم
الاصل والامر بخلافه * ولا يصح ايضا ان يكون الشجاع خلفا عن الهيكل المعلوم لما ذكرنا
ان الخلفية اذا كانت تكون بين المعاني لا بين الالفاظ والحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ بل المراد
من الخلفية في الحكم او في التكلم ما ذكرنا في اول المسئلة * ولا يقال كيف يكون هذا اسد
خلفا عن هذا اسد وليس بينهما تفاير ولا بد من ان يكون الخلف مغايرا للاصل اذ الشيء لا يكون
خلفا عن نفسه * لانا نقول هذا الكلام في محل الحقيقة غيره في محل المجاز بسبب اختلاف
في المحلين الا ترى ان آثارهما مختلفة فان قولاك هذا اسد في محل الحقيقة يدل على ما لم يدل
هو في محل المجاز وكذا قوله هذا ابني في محل الحقيقة يدل على البتوة التي لم توجد في محل
المجاز فصحت الخلفية قوله (وله مجاز متعين) احتراز عن قوله هذا اخي على ما بينه
صار مستعارا لحكمه اى للارزم حكمه وهو الحرية اذ هي لازمة البتوة عند ثبوت الملك
قوله (كالنكاح بلفظ الهبة) يعنى اذا قال وهبت ابنتي منك او قالت وهبت نفسي منك على
وجه النكاح بصير هذا اللفظ مستعارا للنكاح وان لم يتعقد لايجاب حكم الحقيقة وهو ملك
الرقبة في هذا المحل لان الحرية لا تقبل ذلك اصلا فكذا فيما نحن فيه * وقال لفظ الهبة كذا
يعنى انهما لا يسلان عدم انعقاده لحكمه الاصل في هذا المحل ويقولان ان احتمال بيع الحرية
وهبتها ثابت عقلا وشرعا وان كان بعيدا كاحتمال مس السماء * الا ترى ان تلك الحركة
مشروعة في شريعة يعقوب عليه السلام حتى قال بنوه جزاؤه من وجد في رحله فهو جزاؤه
فعرفنا انه ليس بمستحيل ولكنه امتنع لما رضى وهو عدم جواز النسخ * فاما هذا اى البتوة
في الاكبر سنامه فستحيل بمرة اى بالكلية عقلا وشرعا * على انا لم يثبت النكاح بلفظ الهبة
بطريق المجاز وانما ثبت بطريق الحقيقة لان الهبة بحقيقتها توجب الملك في العين وملك
النكاح عندنا في حكم ملك العين لان حين المرأة تصير مملوكة للزوج في حق الوطى الا انه
ثابت من وجد دون وجه وملك العين ثابت من كل وجه فكان ذلك احق فانه امكن اثباته
والاثبات ملك النكاح بطريق الحقيقة لا بطريق المجاز * ولان منافع البضع في حكم العين
على ما عرف وملك النكاح عبارة عن ملك منافع البضع * والجواب ان بعد ما تحققت الاستحالة

في شريعتنا لا تصور لانعقاده سببا للحكم الاصلى كالوئيت عقلا لا ترى ان نكاح المحارم لما
انسخ ولم يبق مشروعا لم ينقد سببا للحل اصله يصرح حتى شبهة في سقوط الحد عندهما
مع بقاء المحل في حق الاجنبي فهناولى لارتفاع المحل بالكلية * وهذا بخلاف الخلف
على مس السماء لان احتمال مسه بطريق الكرامة ثابت في الحال فينقد سببا * وما قالوا الهبة
تعمل بحقيقةها ليس بمستقيم لان الثابت به احكام النكاح من ملك الطلاق وصحة الايلاء وعدم
صحة النقل الى الغير وسائر ما يترتب على النكاح ولو كانت ماملة بحقيقة الملك النقل الى الغير
باسباب الملك ولكن العقول فيما اذا وطئت بشبهة والى تزويجها من غيره كالامة ثبت انها
ماملة بطريق المجاز وان تصور ثبوت حكم الاصل في هذا المحل ليس بشرط لصحة المجاز *
ولما رجع الشيخ الى كلام ابن حنيفة اعاد ذكره فقال وقال ابو حنيفة يعني مجيبا لكلاهما *
هذا انصرف في التكلم اى استعمال المجاز تصرف في اللفظ فكان الخلفية في التكلم فلا يتوقف
على تصور الحكم كالاستثناء لما كان تصرفا في التكلم لم يتوقف صحته على تصور الحكم فان
من قال لامرأته انت طالق قالوا تسعمائة وتسعة وتسعين صحح الايجاب والاستثناء حتى لا يقع
الاوحد * نص عليه في المتنق وهو اسم كتاب الحاكم الشهيد ابى الفصل وعلوم ان
ايجاب ما وراء الثلاث واستثناءه من طريق الحكم باطل اذ لا يزيد الطلاق دلى الثلاث فكان
هذا من حيث الحكم استثناء الكل من الكل فيذبحى ان لا يصح ويقع ثلاث تطليقات الا انه لا
صح من حيث التكلم والاستثناء تصرف في التكلم بال منع من ثبوت المستثنى صحح الايجاب
والاستثناء * وكذلك لو قال نسائي طوالى الازينب وطمعة وهند او خديجة او قال عبدي
احرار الاسلام وزينا وفرقا وليس له من العبد غيرهم صحح هذا الاستثناء وان كان في الحكم
استثناء الكل من الكل اذ كرنا * فكذا هذا اى المجاز لما كان تصرفا في التكلم صححت الاستعارة *
به اى بقوله هذا ابني او بهذا الطريق * لحكم حقيقته اى لل لازم موضوعه * وان لم ينقد
لايجاب تلك الحقيقة اى لاثبات موضوعه الاصلى في هذا المحل * ومن حكم الحقيقة اى
ومن لوازم موضوعه الاصلى العتق من حين ملكه فجعل هذا الكلام اقرارا به اى بالعتق من
حين ملكه فعتق العبد في القضاء قوله (فعتق في القضاء) يعنى لما صار قوله هذا ابني اقرارا
بالحرية من حين ملكه لانشاء العتق في الحال يحكم القاضي بعتقه وان كان كاذبا في اقراره لانه
حجة على نفسه كالواقفه صرحا كاذبا * وكلام الشيخ يشير الى انه لا يعتق فيما بينه وبين الله تعالى
كما في الاقرار كاذبا وقد صرح الشيخ الامام البر غرى في طريقته بما اشار الشيخ اليه
فقال * فان قيل لا وجه لتصحح هذا الكلام لانه امان يجعل مجاز الانشاء الحرية اوللاقرار
بالحرية لا وجه الى الاول لانه في موضع الحقيقة اخبار الانشاء وقد ذكرتم ان معناه
عتق على من حين ملكته وهذا اقرار وليس بانشاء والدليل عليه ان هذا الكلام يبطل
بالاكرام والهلز ولا يصح تعليقه بالشرط وحكم الانشاء على خلافه * ولا وجه الى الثانى
لانه كذب محض يبين لاننا لم انه لا يعتق بالنوة لان ذلك مستحيل ولم يوجد اعتناق من جهة

فعتق في القضاء

السيد والاقرار اذا اتصل به دليل الكذب يطل الاكراه والهزل فاذا كان كذبا يمين
اولى ان يطل * قلنا هذا مجاز للاقرار بالحريفة من حين الدخول في ملكه ولهذا يطل بالكره
والهزل ولا يصح تعليقه بالشرط * وقوله انه كذب يمين وهو مستحيل قلنا الاستحالة في البتة
لا في الحريفة فيصير كأنه قال عتق على من حين ملكته ولونص على هذا لم يكن محالا *
وقوله لم يوجد الاعتاق فلم يصح هذا الاقرار قلنا لو صرح بهذا الكلام فانه يعتق عبده
في القضاء ثم ان كان صادقا بان سبق منه اعتاق يعتق العبد في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى
وان لم يسبق منه اجتناب لا يعتق فيما بينه وبين الله تعالى كذا هنا قوله (بخلاف النداء)
جواب عن سؤال وهو ان يقال اذا قل لعبده يا ابني لا يعتق الا في رواية شاذة عن ابي حنيفة
رحمه الله وعلى ما ذكرت يلزم ان يجعل معنى قوله يا حري بطريق الاستعارة كما به ابو حنيفة
في تلك الرواية كذلك فقال لا يلزم هذا لان النداء في اللفظ موضوع لاستحضار المنادى بصورة
الاسم لتحقيق معنى الاسم في المنادى الا ترى انك تنادي رجلا فتقول يا حسن ويكون قبجا
ولم يكن موضوعا لتحقيق المعنى في المنادى لم تشغل بصححه باثباته ووجه اللغوي الحقيقي
او المجازي فاما الخبر فقد وضع لتحقيق الخبر فيجب تصحيحه باثبات معناه الحقيقي او المجازي
ان امكن قوله (بخلاف قوله يا حري) جواب عن سؤال آخر يرد على هذا الجواب
وهو ان يقال اذا قل لعبده يا حري او يا عتيق يعتق كالوقال هو حر فاستوى النداء والخبر
وعلى ما ذكرت ينبغي ان لا يعتق في النداء فقال انما استوى النداء والخبر فيه لانه موضوع
للتحرير وعلى لاسقاط الرقبه فكان عينه قائمة بمقام معناه الا ترى انه لو اراد ان يسبح فجرى
على لسانه عبيد حريعتي فكان المعنى مطلوباً منه بكل حال فلهذا يعتق في الحالين وذاكر
في المبسوط لوجعل اسم عبده حرا وكان ذلك معروفا عند الناس ثم ناداه به فقال يا حري لم يعتق
واذا لم يكن هذا الاسم معروفا له يعتق به في القضاء لانه ناداه بوصف بذلك ايجابه بخلاف
قوله يا ابني فانه نداء بوصف لا بذلك ايجابه فينظر الى مقصوده فيه وهو الاكرام دون التحقيق
فصار الضابط ان النداء لاستحضار المنادى بوصف القائم به ان كان ثابتا كقوله يا طويل يا سود
وهو طويل او اسود وان لم يكن قائما به فان كان وصفا يصح ثبوته من جهة المنادى يثبت اقتضاء
كقوله يا حري عتيق * وان لم يكن كان استحضارا للمادى بصورة الاسم كقوله يا طويل
وهو قصير وقوله يا ابني لا كبر سنانه او لا صغر منه وهو معروف بالنسب وما ذكرنا
خرج الجواب عن قوله اعتقتك قبل ان تخلق او قبل ان اخاق لانه ليس له حقيقة أصلا فلم
يصح التكلم به فلا يمكن تصحيحه بجعله عبارة عن لازم حقيقته اذ ليس له حقيقة فيلغو
ضرورة * واما قوله هذا اخي فقد روي الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه يعتق لان
للاخوة في ملكه موجبا وهو العتق فيجعل كتابته من موجبه * وفي ظاهر الرواية
لا يعتق لان الاخوة اسم مشترك فديراد بها الاخوة في الدين قال الله تعالى انما المؤمنون اخوة *

بخلاف النداء لانه
لاستحضار المنادى
بصورة الاسم لا بمعناه
فاذا لم يكن المعنى
مطلوبا لم يجب
الاستعارة لتصحيح
معناه بخلاف قوله
يا حري فانه يستوى
نداؤه وخبره لانه
موضوع للتحرير
فصار عينه قائما مقام
معناه فصار المعنى
مطلوبا بكل حال

وقد يراد بها الاتحاد في القبيلة قال الله تعالى * والى عاد اخاهم هودا * وقد يراد بها الاخوة في النسب والمشارك لا يكون حجة بدون البيان حتى لو قال هذا اخي لابي او لامي يعتق على هذا الطريق * ولان الاخوة لا يكون الا بواسطة الاب او الام لانها عبارة عن مجاورة في صلب او رحم وهذه الوساطة غير مذكورة نصا ولا تثبت بما ذكر ايضا فلم يصير العتق بدون الوساطة حكما نصه فلا يستقيم كناية عنه كشراء الاب لا يكون اعتاقا الا بواسطة الملك فتى لم يوجب الشرء ملكا للمشتري لم يكن اعتاقا * وكذا الجواب عن قوله هذا جدي لان الجد انما يعتق عليه بواسطة الاب فاما ثبت الوساطة نصا او مقتضى ثبوت النسب لم يوجب عتقا في ملكه فلا يصير حكمه فلا يصير كناية عنه فاما الولاد فتفسره علة العتق مع الملك وقد نطق بالولاد والملك ثابت فيصالح كناية عنه * وقد ذكر الامام البرغري ان لارواية في قوله هذا جدي فنقول بانه يعتق * واما قوله لعبد هذه بنتي فلا يوجب العتق وان اقربا هو سبب الحرية لان قوله هذه بنتي حكمه ثبوت الحرية بجهة البتية وهذا الذات ليس يحمل لتلك الحرية اصلا فاضافتها اليه بمنزلة اضافة العتق الى الحمار فلفوا * ولان المشار اليه اذا كان من جنس المسمى تعلق الحكم بالمشار اليه واذا كان من خلاف جنس المسمى تعلق الحكم بالمسمى فانه اذا اشترى فصا على انه ياقوت اجر فاذا هو ياقوت اصفر ينقذ البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا ينقذ لعدم المسمى والذكر والانثى في بني آدم جنسان مختلفان على ما عرف وقد اشار الى العبد وسمى اشي فكانت العبرة بالمسمى وهو معدوم ولا يمكن تصحيح الكلام بامحايه او اقرارا في المعدوم ولا يمكن ان يحمل البنت مجازا لان وجه الاتري انه لا يعتق وان احتمل ان يكون ولده بان كان اصفر سنا * ولا يلزم عليه اذا قال فقات عينك وعيناه صحيحتان فانه لا يلزمه شيء ولا يحمل كناية عن الارش الذي هو حكم الفقاء لان الفقاء لا يوجب عليه ارشا في حال قيام العين فانه ضرب حتى ذهب نور العين ووجب الارش ثم برأت وعاد نورها او كان قلع سنا فثبت لم يلزم الجاني شيء فثبت ان الجنابة وان تحققت لم يوجب ارشا حال عدم اثرها في الجنى عليه واذا كان كذلك لم يستقم كناية عنه فعلى هذا الطريق يدفع القروض والله اعلم قوله (ومن حكم هذا الباب) اي باب الحقيقة والمجاز او من حكم هذا النوع ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز يعني اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ لحقيقته الى ان يدل الدليل على كونه مجازا كقوله رأيت اليوم حارا او استقبلني اسد في الطريق لا يحمل على البليد والشجاع الا بقرينة زائدة فان لم يظهر فاللفظ للبيمة والسبع ولا يكون مجازا * ومن الناس من زعم انه يصير مجازا يجب الوقف فيه لانه اذا استعمل فيهما وامكن ان يراد به المجاز كما امكن ارادة الحقيقة لم يكن حله على احدهما بولي من حله على الآخر لتساويهما في الاستعمال ولا مزية للحقيقة في هذا الموضع فصار بمنزلة الاسم المشترك الاتري ان المجاز الذي قد غلب عليه العرف والاستعمال اولى باطلاق اللفظ من الحقيقة فعلم ان كونه حقيقة لا يؤثر في كونه اولى لمل اللفظ عليه واذا حُل عند الاطلاق على الغالب حقيقة كان او مجازا ووجب ان لا يكون

ومن حكم هذا الباب
ان العمل بالحقيقة متى
امكن سقط المجاز لان
المستعار لا يزاجم
الاصل

حال التساوي لاحدهما من جهة على الآخر * والصحيح ما ذهب اليه العامة لان الواضع انما وضع
اللفظ للمعنى ليكتفى به في الدلالة عليه فصارت كانه قال اذا سمعتم اني تكلمتم بهذا اللفظ فاعلموا اني عنيت
به هذا المعنى فمن تكلم بلفظه وجب ان يريد به ذلك المعنى فوجب حمله عند الاطلاق عليه * ولانا
نجد بالضرورة ان مبادرة الذهن الى فهم الحقيقة اقوى من مبادرته الى فهم المجاز وذلك يدل على
صحته ما قلناه وقولهم هم في الاستعمال سواء فاسد لان مجرد الاستعمال للحقيقة والمجاز لا يفهم الا بقرينة
تنضم اليه فاني يتساويان واذا لم يتساويا كان المعنى الاصلى اولى باللفظ من المعنى العارضى عند عدم
دليل بصرفه اليه قوله (وذلك) اى نظير هذا الاصل قولنا في الاقراء المذكورة في النص
انها الحيض لا الاطهار * وانما ذكر لفظ الاقراء دون القروء المذكور في النص اشارة الى ان المراد
من القروء الذى هو جمع كثرة جمع القلة قوله (لان القرء للحيضة حقيقة وللطهر مجاز)
اعلم انه لا خلاف ان القرء استعمل في الحيض والطهارة وشرعا وقال عليه السلام لفاطمة بنت
حيش * دعى الصلاة ايام اقرائك * يعنى ايام حيضك * وقال ان من السنة ان تستقبل الطهر
استقبالا تطلقها في كل قرء تطليقة يعنى الطهر وقال الشاعر * يارب مولى حاسد مبالغض * على
ذى ضغن وضنب فارض * له قرء وكقروء الخايض * وقال الاعشى * انى كل عام انت جاشم
غزوة * تشد لا قصاها غريم غرائكا * مورثة ما لا وفي الحى رفعة * لما ضاع فيها من قروء نساكا
* واراد به الطهر لان الطهر هو الذى يضيع في زمان خفية الزوج واما الحيض فصايع في الاحوال
كأما ولكن الاشتباه والخلاف في ان الاستعمالين بطريق الحقيقة او احدهما بطريق الحقيقة
والآخر بطريق المجاز * فبالنظر الى نفس الاستعمال يجب ان يكون كلاهما بطريق الحقيقة لان
الاصول في مطلق الاستعمال هو الحقيقة والاستعمال في المجاز لا يكون بدون قرينة فيلزم من هذا
ان يكون الاسم مشتركا وهو الذى ذهب اليه عامة العلماء واختاره الشيخ في اول الكتاب حيث
ذكره في نظائر المشترك * وبالنظر الى اصل الاشتقاق يجب ان يكون في الحيض بطريق
الحقيقة وفي الطهر بطريق المجاز وهو الذى اختاره بعض مشايخنا وأشار اليه الشيخ ههنا بقوله
من قبل انه مأخوذ من كذا يعنى هذا الوجه يقتضى كونه حقيقة في الحيض مجازا في الطهر
وان كان الاشتراك هو المختار فيه عندي فهذا عرف ان المذكور هنا لا يناقض المذكور
في اول الكتاب * ثم ذكر للاشتقاق وجهين * احدهما ان اصل هذا التركيب يدل
على الجمع يقال قرأت الشيء قرانا اى جمعه وضمت بعضه الى بعض ويقال ما قرأت
هذه الناقة سلاقط وما قرأت جنيئا اى لم تضم رجبها على ولد كذا في الصحاح ومنه
قول الشاعر * هجان اللون لم تقرأ جنيئا * وحقيقة الاجتماع في الدم لان الحيض اسم
لدم مجتمع في نفسه فان نفس الدم لا يكون حيا حتى تنوم فاما الطهر فليس بشئ مجتمع
ولكنه حال اجتماع دم الحيض في الرحم فانه مجتمع في زمان الطهر ثم يدر فكان الاسم للدم
المجتمع في نفسه حقيقة ولزمان اجتماع الدم مجازا باعتبار المجاورة فبعد الاطلاق كان حمله
على الحيض اولى * والضمير في به راجع الى القرء * وهذا انما يستقيم اذا ثبت ان القرء

وذلك مثل قولنا في
الاقراء انها الحيض لان
القرء للحيض حقيقة
ولطهر مجاز من قبل
انه مأخوذ من الجمع
وهو معنى حقيقة هذه
العبارة لفته وذلك صفة
الدم المجتمع فاما الطهر
فانما وصف به بالمجاورة
مجازا لان معنى القرء
الاتصال يقال قرأ التجمع
اذا انتقل والاتصال
بالحيض لا بالطهر
فصار ب الحقيقة اولى

(بمعنى)

بمعنى المفعول فاما اذا كان بمعنى الفاعل فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع
لادم فكان الطهر احق بهذا الاسم وكان اطلاقه على الحيض بطريق المجاز المجاورة *
والثاني ان هذا التركيب يدل على الانتقال ايضا يقال قرأ النجم اذا انتقل وهذا المعنى
وان كان وجودا في الطهر والحيض لان المرأة تنتقل عن الطهر الى الحيض ومن الحيض الى
الطهر غير ان الطهر اصل والحيض عارض حقيقة الانتقال تكون بالحيض لا بالطهر اذ لو لا
الحيض لما وجد الانتقال فيكون الاسم للحيض حقيقة ولطهر مجازا للمجاورة ايضا لان الطهر
مجاور للحيض فكانت الحقيقة اولى * وذكر الامام البرغري ان الطهر لا يأخذ اسم القرء
الابجاء والدم فان كل طهر لا ينطلق عليه اسم القرء وانما ينطلق على الطهر المتخلل بين
الحيضين فالطهر احد اسم القرء لاجل الدم والدم يستحق لنفسه فكان جملة اسماء الدم
اولى * قال ولان الحيض اول المنتقل اليه واول المنتقل عنه لان الطهر الاصل لا يسمى
قرأ وانما القرء هو الحيض والطهر الذي بعده فيثبت الانتقال اولاً الى الحيض ثم منه الى
الطهر فاستحق الاسم قبل الطهر فكان اولى بالاصالة قوله (وكذلك العقدة) الى آخره
لا كفارة في اليمين الغموس عندنا وقال الشافعي يجب فيها الكفارة لقوله تعالى (ولكن
بؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته * والغموس معقودة لان المراد من العقد المذكور عقد
القلب وهو قصده ولهذا سميت العزيمة عقيدة الا ترى ان ما يقابله وهو اللفظ ما جرى على
اللسان من غير قصد * وعندنا العقد هو ربط اللفظ باللفظ لا بحكمه بحسب ربط لفظ اليمين
بالخير المضاف اليه لا بحسب الصدق منه وتحقيقه وربط البيع بالشراء لا بحسب الملك وهذا
اقرب الى الحقيقة لان اصله عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض وضده الحل ثم استعير
للالفاظ التي عقد بعضها ببعض لا بحسب حكمه ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزيمة
القلب فصار عقد اللفظ اقرب الى الحقيقة بدرجة فكان الحمل عليه احق كذا في التوقيف
وغيره * فكان معنى قوله لما عقد حقيقة انه اقرب الى الحقيقة او المراد منه الحقيقة
الشرعية قوله (وكذلك النكاح * لفظ النكاح قد استعمل في الوطئ كقوله عليه السلام
* ناكح اليد ملعون * وكقول الشاعر (شعر) اذا سقى الله ارضا صوب غادية فلا سقى الله ارضا
الكوفة المطرا * النازكين على طهر نساءهم * والناكين بشطى دجلة البقرا * وقول
الآخر (شعر) يحب المديح ابو خالد * ويهرب من صلة المادح * كبكر تحب لذيد السكاح
وتهرب من صولة الناكح * وقد استعمل في العقد ايضا كقوله تعالى * فانكحوا ما طاب
لكم وقوله عليه السلام * تناكحوا اولادكم وتكثروا ويقال كذا في نكاح فلان الا ان استعماله
في الوطئ بطريق الحقيقة لانه اسم معنوي مأخوذ من الضم والجمع يقال انكح الصبراى
الزئمة وضمه اليك ويقال في المثل انكحنا القرى فمضى اى جمعا بين العير والحمار فمضى
ما يحدث كذا قيل * وقال ابو الطيب (شعر) انكحت ضم صفاها حنف بملة * تعشمرت بي
اليك السهل والحبلا * اى الزمت وضممت ومعنى الضم والجمع انما يتحقق حقيقة في

وكذلك العقد لما
ينعقد حقيقة ولا يتم
بجزء وكذلك النكاح
الجمع في لغة العرب
على ما عرف والاجتماع
في الوطئ ويسمى
العقد به مجازا لانه
سببه حتى يسمى
الوطئ وجاعا فكانت
الحقيقة اولى وامثلة
هذا اكثر من ان
يحصى

الوطى بما يحصل من الاتحاد بين الذاتين ولذلك سمي جاعا وفي العقد بطريق المجاز لانه سبب يتوصل به الى ذلك الضم اولا لان فيه ضم احكاميا فكانت الحقيقة اولى عند الاطلاق * وبهذا تبين ان حل قوله تعالى * ولا تنكحوا ما نكح ابائكم * على الوطى كاحله بعض مشايخنا ليثبت باطلاقة حرمة المصاهرة بالزنا اولى من حله على العقد كما قاله الشافعي لما ذكرنا كذا قبل ولكن عامة مشايخنا وجهوا المقربين على ان النكاح المذكور في الآية هو العقد * قال صاحب الكشف في تفسير سورة الاحزاب لم يرد لفظ النكاح في كتاب الله تعالى الا في معنى العقد لانه في معنى الوطى من باب التصريح به ومن اداب القرآن الكناية عنه بلفظ المماسة والملازمة والقربان والتغشي والاتبان وقوله * حتى سمي الوطى متعلق بقوله والاجتماع في الوطى (فان قيل) فيما ذكرتم من المثالين استعارة اسم السبب للسبب وقد اثبت ذلك (قلنا) السبب مخصوص بالسبب في هذين المثالين فكنا في معنى العلة والمعلول فيجوز استعارته للسبب كاستعارة اسم المعلول للعلة وذلك لان السبب في المثال الاول وهو انعقاد الفئتين لا يصير عقدا حقيقة الا بعزيمة القلب وقصده اذا لسان معبر عما في الضمير ولهذا لا يتعقد بلفظ من ليس له قصد صحيح كالصبي الذي لا يعقل والمجنون * وكذا الوطى المقصود بخصوص بالعقد ليس له طريق سواء على ما يقتضيه الشرع والعقل ووطى الاماء ليس بمقصود وهو من باب الاستخدام على ما عرف كذا في بعض الشروح ولا يخلو من تحمل وتكلف قوله (ولهذا) اي ولان المجاز لا يزاحم الحقيقة ولا يعارضها وقال ابو حنيفة الى آخره امة ولدت ثلاث اولاد في بطون مختلفة بان كان بين كل ولدتين ستة اشهر فصاعدا وليس له نسب معروف فقال المولى في صحته احده هؤلاء ولدي ثم مات قبل البيان لم يثبت نسب واحد منهم لان المدعى بنسبه مجهول ونسب المجهول لا يمكن اثباته من احد لانه انما ثبت في المجهول ما يحتمل التعليق بالشرط ليكون متعلقا بخبر البيان والنسب لا يحتمل التعليق بالشرط * وتعنى الجارية لانه اقر لها بامية الولد * ويعنى من كل واحد ثلثه في قول ابى حنيفة رحمه الله لان دعوة النسب اذا لم تعمل في اثبات النسب كان اقرارا بالحربة على اصله كما في مسألة الاكبر سنا منه فصارك انه قال احدهم حريعتي ثلث كل واحد منهم من جميع المال وقال محمد رحمه الله يعنى من الاكبر ثلثه ومن الاوسط نصفه والا صغر كله لان الاصل عنده ان هذه الكلمة متى لم يمكن اعتبارها على حكم الولاد يلفوا واصلا ومتى امكن من وجد نزل العتق على حكم الولاد كانه ثابت على ما اشار اليه الشيخ بعده هذا في معروف النسب اذا ادعى المولى انه ابنه يعنى ولا يقضى بالنسب لانه الولاد ههنا يمكن في الجملة فكذا فيما نحن فيه لا يقضى بالنسب للجهالة ولكن الولاد يمكن على ما ادعى فينزل العتق على اعتباره * واذا نزل على اعتباره عتق من الاكبر ثلثه لانه ان عتق ولا يعنى ان عتق الاخرين * ويعنى نصف الاوسط لانه يعنى ان عتاه وكذا ان عتق الاكبر لانه ولدا المولى فيعتق بموت المولى كما تعتق امدولا تعتق ان عتق الا صغروا احوال الاصابة حاتمة واحدة في الروايات الظاهرة بخلاف احوال الحرمان فلهاذا يعنى نصفه * واما الا صغروا فهو حر في جميع الاحوال * الا ان

ولهذا قال ابو حنيفة
رحمه الله في الدعوى
في رجل له امة ولدت
ثلاثة اولاد في بطون
مختلفة فقال المولى
احد هؤلاء ولدى
ثم مات قبل البيان انه
يعتق من كل واحد
ثلثه

ولا يعتبر ما يصيب كل واحد من قبل امه حتى ﴿ ٨٧ ﴾ يعنى الثالث كله ونصف الثاني كما قال ابو يوسف رحمه الله لان اصابته

ابا حنيفة رحمه الله لم يعتبر هذه الاحوال لانها مبنية على ثبوت النسب ولم يثبت النسب ولان جهة الحرية مختلفة وحكمها مختلف فانه اذا كان مقصودا بالدعوة كان حرا الاصل واذا كان المقصود غيره كانت حرته بطريق التبعية للام بعدموت المولى وبين كونه مقصودا وتبعامنافة وكذلك بين حرية الاصل وحرية العتق مناقاة فلا يمكن اضمار الجهتين جميعا فلماذا قال يعنى من كل واحد ثلثه كذا في المبسوط والاسرار قوله (ولا يعتبر ما يصيب كل واحد) يعنى الاوسط والا صغر من قبل امه * لان اصابته اى اصابة العتق اياه من قبل امه بمنزلة المجاز من الحقيقة لانه ثابت بواسطة ومتوقف عليها توقف المجاز على الحقيقة وما يصيبه من قبل نفسه لا يتوقف على شئ فكان بمنزلة الحقيقة وقد روى عن ابى يوسف رحمه الله في هذه المسئلة مثل قول محمد الا في حرف واحد وهو انه قال يعنى من الاكبر نصفه لان حاله ترددت بين شيئين فقط اما ان يكون ثابت النسب من المولى فيكون حرا كله او لا يكون ثابت النسب منه فلا يعنى شئ * منه فلماذا عتق نصفه وسعى في نصف قيمته قوله (متعذرة او مہجورة) المتعذرة ما لا يتوصل اليه الا بمسئلة ككل النخلة والمہجورة ما يتيسر اليه الوصول ولكن الناس تركوه كوضع القدم * وقيل في الفرق بينهما ان المتعذر لا يتعلق به حكم وان تحقق والمہجور قد ثبتت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز قوله (لا يأكل من هذه النخلة) اذا حلف لا يأكل من هذه الشجرة فيمينه تقع على حينها ان كانت بما يؤكل كالرياس وقصب السكر الرطب * وان لم تكن فعلى ثمرتها ان كانت لهائمة كالنخلة والكرمة وان لم يكن لهائمة فعلى ثمرتها كالحلاف ونحوه * وهذا اذا لم يكن له نية فاما اذا نوى شيئا فيمينه على ما نوى ان كان اللفظ يحتمل ذلك كذا نقل من العلامة شمس الائمة الكردرى رحمه الله قوله (لا يشرب من هذا البئر) اذا حلف لا يشرب من هذا البئر وهى ملئى فيمينه تقع على الكرع عند ابى حنيفة رحمه الله لاعلى الاعتراف وعندهما تقع على الاعتراف كذا في بعض شروح الجامع * وان لم يكن ملئى فيمينه على الاعتراف لاعلى الكرع بالاتفاق لتعذر الحقيقة * فان تكاف فكرع منها قبل يحنت لان الحقيقة اذا صارت موجودة لم تبق متعذرة فكان ادبارها اولى من اعتبار المجاز ولانها اذا صارت موجودة وانفى التعذر كانت داخلية في عموم المجاز هو شرب الماء المجاور للبئر كما في مسئلة الفرات عندهما * وقيل لا يحنت لان المجاز لما صار مرادا لتعذر الحقيقة سقط اعتبارها لانه تناف الجمع بين الحقيقة والمجاز بخلاف قوله لا يشرب من الفرات عندهما لان عموم المجاز هو ارادة الماء المجاور للفرات تناول الحقيقة وهى الكرع فاما مسئلة البئر فمجازها هو ارادة الاعتراف لا تناول الحقيقة فلا يحنت بالكرع * وانما جعل كلامه في مسئلة الفرات عبارة عن الماء المجاور له لان الحقيقة وهى الكرع مستعملة فيه عرفا وشريعا كالاغتراف فجعل عبارة عن الماء المجاور للفرات ليتناول الحقيقة والمجاز فاما مسئلة البئر فالحقيقة فيها متعذرة غير مستعملة والمرف فيها الاعتراف لا غير فيجعل كلامه عبارة عنه فلم يدخل فيه الكرع

من قبل امه في مقابله اصابته من قبل نفسه بمنزلة المجاز من الحقيقة وامثلة هذا اكثر من ان تحصى واذا كانت الحقيقة متعذرة او مہجورة صير الى المجاز بالاجاع لعدم المزاج اما المتعذر فثل الرجل يحلف لا يأكل من هذه النخلة او الكرمة انه يقع على ما يتخذ منه مجازا بخلاف ما اذا حلف لا يأكل من هذه الشاة او من هذا الدابن او من هذا الرطب فانه يقع على عينه لان الحقيقة قائمة وكذلك اذا حلف لا يأكل من هذا الدقيق وقع على ما يتخذ منه لان الحقيقة متعذرة وكذلك لو حلف لا يشرب من هذا البئر لم يقع على الكرع وهو حقيقة لما نزلنا واختلفوا فيما اذا اكل عين الدقيق او تكلف فكرع من البئر فقبل لما كان متعذرا لم يكن مرادا

قوله (حلف ان لا ينكح) اذا قال لامته او لنكوحته ان نكحتك فكذا وقعت يمينه على الوطئ
لما امر ان السكاح للوطئ حقيقة وللعقد مجاز * فان اعتق الامة ثم تزوجها وابان المنكوحه
ثم تزوجها لا ينكح * وان كانت المرأة اجنبية والمسئلة بها لها وقعت يمينه على العقد لان
الحقيقة * مجزرة شرعا وعقلا * فان زنى بهذه الاجنبية لم ينكح لان اليمين لم يتناول له لتعذر شرعا
فكذا في هذه المسئلة لان المهور عادة كالمهور شرعا قوله (التوكيل بالخصومة) الى اخره
اذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا فاعرف على موكله في القياس لا يجوز اقراره وهو قول ابى
يوسف الاول وزفر والشافعي لانه وكله بالخصومة وهى المنازعة والمنازعة والاقرار مسئلة
وموافقة فكان ضدا امر به والتوكيل بالشيء لا يتضمن ضده * وفي الاستحسان يجوز
اقراره وهو قول علمائنا الثلاثة رحمهم الله لاننا تركنا هذه الحقيقة وجعلنا كلامه توكيلا
بالجواب مجازا املا فلا سم السبب على السبب لان الخصومة سبب الجواب او اطلاقا
لاسم الجزء على الكل لان الانكار الذى ينشأ منه الخصومة بعض الجواب فيدخل في عموم
الانكار والاقرار * وانما حملناه على هذا لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل
بنفسه والذى يتيقن به انه يملك للموكل الجواب لا لانكار فانه اذا عرف المدعى محقا
لا يملك الانكار شرعا وتوكيله بما لا يملك لا يجوز شرعا والديانة تمنعه من قصد ذلك فكان
مهورا شرعا والمهور شرعا كالمهور عادة فلهذا حملناه على هذا النوع من المجاز كالعبء
المشتركين اثنين يبيع احدهما نصفه مطلقا ينصرف بعه الى نصيبه خاصة لتصح عقده
بهذا الطريق * غير ان عند ابى يوسف في قوله الاخر يصح اقراره في مجلس القاضى وغير
مجلس القاضى لان الموكل اقامه مقام نفسه مطلقا فيملك ما كان الموكل مالكا له والموكل
يملك الاقرار في مجلس القضاء وغير مجلس القضاء فكذا الوكيل * وعندهما ملك الاقرار
في مجلس القاضى دون غيره لان الجواب انما يسمى خصومة مجازا اذا حصل في مجلس القضاء
لانه لا ترتب على خصومة الاخراياه يسمى باسمه كما قال الله جل جلاله * وجزاء سيئة سيئة
مثلها والمجازاة لا يكون سيئة * ولان مجلس القضاء مجلس الخصومة فاجرى فيه يسمى
خصومة مجازا وهذا لا يوجد في غير مجلس القضاء * والى قوله لما اشار الشيخ بقوله صرف
الى جواب الخصم مجازا لان جواب الخصم لا يتحقق الا في مجلس الخصومة على ما ذكرنا
قوله (لم يتقيد بزمان صباه) اذا حلف لا يكلم هذا الصبي لا يتقيد بزمان صباه حتى
لوكله بعدما كبر ينكح * والاصل فيه ان اليمين متى عقدت على شيء بوصف فان صلح داعيا
الى اليمين يتقيد به سواء كان منكرا او مرفعا احتراز عن الالفاء كما اذا حلف لا يأكل رطبا وهذا
الرطب يتقيد بالوصف حتى لو اكله بعد ما صار تمرا لم ينكح لان هذا الوصف يصلح داعيا
الى اليمين ان يضره اكل الرطب * وان لم يصلح داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكرا
يتقيد به ايضا لان الوصف اذ ذاك يصير مقصودا باليمين لانه المعروف للمحلوف عليه ولو ترك
اعتباره بطلت اليمين فيجب اعتباره ضرورة كن حلف لا يأكل لحم جمل فاكله لم يكش

فلا ينكح وقيل بل
الحقيقة لا تسقط بحال
فيكش والاول اشبه
لان اصحابنا
قالوا فيمن حلف
لا ينكح فلا نهى
اجنبية انه يقع على
العقد فان زنى به لم
ينكح فاسقطوا
حقيقته واما المهور
فقل من حلف لا يضع
قدمه في دار فلان ان
الحقيقة * مجزرة
والجواز هو المعارف
وهو الدخول فنكح
كيف دخل ومثاله
ان التوكيل بالخصومة
صرف الى جواب
الخصم مجازا فيتناول
الانكار والاقرار
باطلا لانه الحقيقة
مجزرة شرعا
والمهور شرعا
مثل المهور عادة
الترى ان من حلف
لا يكلم هذا الصبي
لم يتقيد بصباه لان
مهوران الصبي
مهور شرعا

لا بحث * وان كان المحلوف عليه معرفاً بالاشارة لا يتقيد اليين بالوصف كما اذا حلف لا يأكل
لحم هذا الجمل فأكله بعد ما صار كبشاً بحث لان الوصف للتقيد او التعريف ولا يصلح للتقيد هنا
لانه لا يصلح داعياً الى اليين لان من امتنع عن اكل لحم الجمل لضرر يلحقه يكون اشداً متناعاً من اكل
لحم الكبش * ولا للتعريف ايضاً لحصول التعريف بمعرف اقوى منه وهو الاشارة اذ هي فوق
الوصف في التعريف لكونها بمنزلة وضع اليد على المشرط اليه فيعمل على المجاز وهو ان يجعل
عبارة عن الذات كما أنه قال لا أكل لحم هذا الحيوان * واذا عرفت هذا كان ينبغي ان يتقيد اليين
في قوله لا أكل هذا الصبي بوصف الصبالة يصلح داعياً الى الحلف بترك الكلام مع الصبيان
لسفاهتهم وقلة عقولهم وسوء آدابهم كوصف الرطوبة لهذا يصلح داعياً الى اليين في قوله لا أكل
صبياً الا ان هجران الصبي بترك الكلام معه حرام مهور شرعاً لقوله عليه السلام * من لم يرحم
صغيراً ولم يوقر كبيراً فليس منا * وفي ترك الكلام ترك الزحم فكان بمنزلة المهور مادة في ترك
الحقيقة ويصار الى المجاز ويجعل كما أنه قال لا أكل هذا الذات بطريق اطلاق اسم الكل على البعض
فاذا كله بعد زوال الصفة بحث لبقاء الذات * بخلاف قوله لا أكل صبياً حيث يتقيد بالصبأ
وان كان حراماً مهوراً شرعاً لانه صار مقصوداً بالحلف لكونه هو المعروف للمحلوف عليه
كما ينبغي فبحسب تقيد اليين به وان كان حراماً مكن حلف ليشر بن اليوم خراً او ليسر قن الليلة ينقذ
اليين وان كان حراماً لصيرورة الشرب والمرقة مقصودين باليين فيبحث ان لم يشرب او لم
يسرق كذا هنا قوله (وعلى هذه الجملة) اى الجملة التى ذكرناها يعمل فيها بالحقيقة عند الامكان
لالمجاز يخرج قول اصحابنا في المسئلة المذكورة ان اثبات العتق فيها بطريق الحقيقة لا بطريق
ان اللفظ صار مجازاً للتحرير * وذلك لان العمل بوجه الحقيقة يمكن * فان النسب قد ثبت
من زيد بان كان الفراش له في الباطن بان كانت منكوحته او امته حقيقة ولا يمكنه الاثبات لعارض
* ويشتر من عمرو لوجود ظاهر الدليل فلا يصدق المقر في ابطال حق القير ولكن يصدق
فيما يرجع الى حقه ويجعل كان النسب ثابتاً منه فيثبت احكام النسب في حقه باعتبار الحقيقة
لا باعتبار المجاز * والدليل عليه ان الجارية تصير ام ولد له ولو صار مجازاً لما صارت ام ولد له كالأول
قال له انت حربى انما يعتق لاحتمال انه مخلوق من مائه * وقد ذكر محمد ما يدل عليه وهو ما ذكرنا
ان الرجل اذا كانت له جارية فولدت ثلاثة اولاد في بطون مختلفة فقال احدهم لا وولدى ثم مات
من غير بيان يعتق من الاول الثلث ومن الثانى النصف وكل الاخر ولو كان العتق في قوله هذا ابني
بطريق المجاز لما اعتق من كل واحد منهم الا الثلث كالأول انشأ العتق في احدهم ومات من غير بيان
ولما كان العتق منهم على الاختلاف علم ان ثبوت العتق باحتمال النسب * وانما قيد بقوله
في صحته ليستقيم الجواب المذكور فانه ان كان هذا الكلام في مرض الموت ولا مال له غير هؤلاء
ولم يجز الورثة وقيمتهم على السواء يجعل كل رقبة ستة اسهم لاجتنال الى حساب له نصف وثلاث
واقفه ستة ثم يجمع سهام العتق وهى سهمان وثلاثة وستة فتبلغ احد عشر سهماً وقد ضاق
ثلث المال وهو ستة عنه فيجعل كل رقبة احد عشر سهماً فيعتق من الاكبر سهمان ويسعى

وعلى هذه الجملة
يخرج قولهم في
رجل قال لعبد
ومثله يولد مثله وهو
معروف النسب من
غيره هذا ابني انه
يعتق عملاً بحقيقته
دون مجاز لان ذلك
يمكن فالنسب قد
يثبت من زيد ويشتر
من عمرو فيكون
المقر مصداقاً في حق
نفسه واليه اشار
محمد رحمه الله في
الدعوى والعناق
ان الام تصير ام ولده

في تسعة ومن الاوسط ثلاثة اسم ويسمى في ثمانية * ومن الاصغر ستة اسم ويسمى في خمسة
ليستقيم الثلث والثلاثون قوله (وقال في الجامع كذا) رجل له عبد ولعبد ابن وللابن ابنان في
بطن مختلفين فقال المولى في صحته احد هؤلاء ولدى وكل واحد منهم بولد مثله لمثله ثم مات قبل
البيان فان من الاول يعتق منه ربه ويسمى في الباقي ومن الثاني ثلثه ومن كل واحد من الآخرين
ثلاثة ارباعه * ولو كان من بطن واحد يعتق كل واحد منهما بكماله لان احدا التوأمين لا ينفصل
عن الآخر في النسب * اما النسب فلا يثبت لانه لو ثبت في المجهول لبقى معلقا بالبيان وتعلق النسب
بالشرط باطل لانه اخبار عن امر كان والتعلق في امر معدوم يحتمل الوجود * اما العتق فقد
قبل ان الذي ذكره قولهما فاما عندنا في حنيفة رحمه الله فينبغي ان يجعل كلمة النسب عبارة عن
التحرير لما تعذر اثبات النسب فيعتق من كل واحد ربه ولا يعتبر جهة النسب كما في مسألة كتاب
الدعوى يعتق من كل واحد ثلثه ولا يعتبر جهة النسب * والصواب ان هذه المسئلة بلا خلاف
لان جهة النسب اذا احتملت الصحة لم يجعل لغوا هندهم وان تعذر العمل بهما بينان من قال
لعبد وهو معروف بالنسب هذا ابني انه يعتق وتصير امام ولد له لاحتمال النسب منه فكذلك
هنا * وليس هذا كمسئلة كتاب الدعوى لان هناك يثبت العتق لهم على احتمال النسب على
السواء وانما التفاوت فيما يثبت بطريق السراية من الامم وذلك بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يجمع
بينهما فاما العتق ههنا فلا يثبت بطريق السراية لان الاب لو كان حرا لا يلزم منه حرية الولد وانما
يثبت بجهة النسب لا غير لان الاول لو كان ابنا لكان اولاده حقة له وهم في ملكه فيعتقون عليه
لان من ملك ذارحم محرم منه حتى عليه فلذلك وجب الجمع ويعتبر الاحوال * واذا ثبت هذا
قلنا ان الاول يعتق في حال ولا يعتق في ثلاثة احوال فيعتق ربه واما الثاني فيعتق في حالين
بان يراد نفسه او ابوه ولا يعتق في حالين بان يراد اباه الاكبر او الاصغر واحوال الاصابة حالة
واحدة فوجب ان يعتق ثلثه واحد الآخرين حريتين بان يراد نفسه او ابوه او جده *
واما الآخر فان اراد به نفسه او ابوه او جده فكذلك وان اراد به اخوه لم يعتق واحوال
الاصابة حالة واحدة فيعتق في حال ولا يعتق في حال فيعتق نصفه فصار لهما رقة ونصف
فيوزع عليهما لانه يحتمل ان يكون كل واحد هو الحر كله ويحتمل ان يكون هو الحر نصفه
فيكون لكل واحد ثلاثة ارباعه * وما قلنا ان احوال الاصابة حالة واحدة رواية الجامع وفي
الزيادات اعتبر احوال الاصابة كما اعتبر احوال الحرمان * ووجه ذلك ان الرق لا يثبت اصله
الاسباب واحد وهو القهر اما العتق فله اسباب متعددة مثل التخيير والتعليق والكتابة
والاستيلاء والتدبير فاذا اعتبر احوال ما تعد سببه فلان يعتبر احوال ما تعد سببه اولى
وجاه المذكور في الجامع وهو الاصح ان ازدحام الاسباب في الاصابة لا يتحقق لان الشيء اذا
اصيب بتسبب احتمال حصوله بسبب آخر فاما الحرمان فيقبل الازدحام الا ترى ان من اصاب
شيئا بالشراء لم يصبه بالهبة والارث ومن خرم شيئا بعدم الشراء فقد حرمه سائر الاسباب
فلذلك وجب الجمع بين احوال الحرمان دون الاصابة * وقوله في الكتاب في صحته احتراز

قال في الجامع في
هذه ابني ولابنه
ابن قال المولى في
صحته احد هؤلاء
ولدى ثم مات وكلهم
يصالح ابائهم انه يعتق
من الاول ربه ومن
الثاني ثلثه ومن كل
واحد من الآخرين
ثلاثة ارباعه وعلى
قياس ذلك الجواب
لو كان لابن العبد
ابن واحد وكلهم
يولد لثله انه يعتق
من الاول ثلثه ومن
الثاني نصفه ومن
الثالث كله لاحتمال
النسب ولو كان
تحرير العتق من كل
واحد ثلثه

واما في الاكبر سنامنه
فلا في حنفية رجه الله
طريقان احدهما انه
اقرار بالحرية فيجب
ان يصير مقرا بحق
الام ايضا لانه يحتمل
الاقرار والثاني انه
تحرير مبتدأ من قبل
ان الاقرار بالنسب
لو ثبت ثبت تحريرا
مبتدأ حتى قلنا
في كتاب الدعوى
في رجلين ورثا عبدا
ثم ادعى احدهما
انه ابنه غرم لشريكه
كانه اعقته لان ثبوت
النسب مضاف الى
خبره لان الخبر به قائم
بخبره فاذا كان كذلك
جعل مجزا عن التحرير
وحق الام لا يحتمل
الوجود بائنه
نصرف المولى لانه
ليس في وسع البشر
اثبات امومية الولد
قولا لانها من حكم
الفصل فلم يثبت
بدونه وقد تعذر
الحقيقة والمجاز معا
اذا كان الحكم ممتنعا
لان الكلام
وضع لعناء فيسطل
اذا استحال حكمه
ومنه

عما اذا قال ذلك في مرضه ولم يكن له مال غيرهم ولم يحز الورثة حيث عتقوا من الثلث بحساب
حقهم وذلك بان يجعل كل رقبة اثني عشر لحاجتنا الى حساب له ثلث وربع وادناه اثنا عشر
حق الاول في ربه وهو ثلاثة اسهم وحق الثاني في ثلثه وذلك اربعة وحق كل واحد من
الآخرين في ثلاثة اربعة وهي تسعة فصارت سهام الوصية خمسة وعشرين وثلث المال ستة
عشر فقد ضاق الثلث عن سهام الوصايا فجعل الثلث خمسة وعشرين والمال خمسة وسبعين
فحتاج الى معرفة الرقبة من الثلث ليظهر لنا مقدار ما يعتق عنها ومقدار ما يسعى فيه فنقول
ان ثلث المال رقبة وثلث الرقبة منه ثلثة اربعة وليس خمسة وعشرين ربع صحيح فضر به
في اربعة فيصير مائة والمال ثمانمائة والرقبة ثلاثة ارباع المائة وهي خمسة وسبعون كان حق الاول
في ثلثة فضر بناها في اربعة فبلغ اثني عشر وصار حق الثاني ستة عشر وصار حق كل واحد
من الآخرين ستة وثلاثين فذلك مائة وتسعون في الباقي فحصل الثلث والثلثان كذا في شرح
الجامع للمصنف رحمه الله قوله (واما في الاكبر سنامنه) يعني مهمامكن في العمل بحقيقة
النسب يعمل بها في قوله هذا ابني ويجعل العتق ثابتا بالنسب لان يجعل مجازا في الحرية فيثبت
امومية الولد به فاما اذا لم يمكن كما في الاكبر سنامنه فابو حنيفة رحمه الله يجعله مجازا في الحرية
* وذلك بطريقين احدهما ان يجعل مجازا في الاقرار بالحرية كما بينا فيحصل مقرا بانام القلام ام
ولده لان حق الحرية للام حكم النسب كما ان حقيقة الحرية لا تولد حكمه فكما جعل قوله هذا
ابني مجازا للاقرار بحقيقة الحرية يجعل مجزا للاقرار بحق الحرية للام وصار كأنه قال عتق هذا
علي من حين ملكته وامام ولدي * والثاني ان قوله هذا ابني بمنزلة تحرير مبتدأ كأنه قال هو حر
لانه ذكر كلاما هو سبب للحرية في ملكه فيصير به معتقا ابتداء الاترى انه لو ورث رجلان عبدا
مجهول النسب ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه ان كان موسرا كأنه اعقته ولو لم يكن تحريرا
مبتدأ لما غرم لان الشريكين اذا ورثا قريبا احدهما لا يضمن وارث القريب لعدم الصنع منه
وعلى هذا الطريق لا يصير ام القلام ام ولده لانه ليس لتحرير القلام ابتداء تأثير في ايجاب امومية
الولد لانه ولا يمكن ان يجعل مجازا في انشاء امومية الولد لانه لا يمكن اثباتها بطريق الانشاء قولا
بان يقول جعلتك ام ولد او انشأت فيك امومية الولد وانما هي من حكم الفعل الذي هو
الاستيلاء وقوله لان ثبوت النسب متصل بقوله تحرير مبتدأ يعني ثبوت النسب مضاف الى
خبره لانه لم يكن ثابتا قبل خبره فيقصر على وقت الخبر لان الخبر به في حق علم السامع قائم * اي
ثابت بخبره * فاذا كان كذلك اي اذا كان ثبوت النسب مضافا الى خبره * جعل هذا الخبر مجازا
عن التحرير اي في التحرير او عبارة عنه او كناية عنه * والطريق الاول اصح لانه ذكر في كتاب
الاكراه اذا اكراه ان يقول هذا ابني لا يعتق عليه والاكرام يمنع صحة الاقرار بالعتق لصحة التحرير
ابتداء * وجوب الضمان في مسألة الدعوى بطريق الاقرار ايضا لانه موجب للضمان كالانشاء
الاترى انه لو قال عتق علي من حين ملكته كان ضامنا لشريكه ايضا فلم ان الضمان غير مختص
بالانشاء كذا قال شمس الأئمة رحمه الله قوله (وقد ينعذر) اي وقد يمتنع العمل بالحقيقة والمجاز في بعض

اللفظ فيلغو ضرورة وذلك اذا كان اثبات موجب اللفظ في المحل الذي استعمل فيه اللفظ
 بمنع لان الكلام وضع لافادة المعنى فاذا تعذر اثبات معناه الموضوع له يجعل مجازا وكناية
 عن حكمه اعني لازم معناه الثابت به تحكيما له فاذا تعذر اثبات ذلك ايضا يلغو ضرورة * مثال
 ذلك ان يقول الرجل لامرأته ومثلها لا يصلح بنتاله او تصلح وهي معروفة بالنسب هذه بنتي
 لاتقع الفارقة به ابد اعني سواء اصر على هذا القول او اكدب نفسه بان قال غلطت او اوهمت الا انه
 اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لان الحرمة ثابتة بهذا اللفظ بل لانه اذا اصر عليه صار ظاهرا
 يمنع حقها عن الجماع لانه يمتنع عن وطئها عند الاصرار وصارت هي كالمعلقة فيجب دفعه في التفريق
 كافي الجب والعنة * ووافقنا الشافعي رحمه الله في التي لا تصلح بنتاله وقال في التي تصلح بنتاله
 انها تحرم لان ملك النكاح اضعف من ملك اليمين والولد ان في هذا الملك منه ملك اليمين ثم ملك اليمين
 ينفي هذه اللفظ في ملكه فهذا اولى * وهذا لان موجه الحرمة واليه اثبات الحرمة فيؤخذ بموجب
 قوله فيما يمكن * ولنا ان العمل بحقيقة كلامه في الفصلين اعني في التي تصلح بنتاله والتي لا تصلح
 بنتاله متعذر اما في الفصل الثاني فظاهر واما في الفصل الاول فلان الحقيقة اما ان جعلت ثابتة على
 الاطلاق بان جعل النسب ثابتا منه بالنسبة الى جميع الناس او جعلت ثابتة في حق المقر لا غير
 ليظهر اثره في التحريم كما قلنا في قوله لعبد الذي يولد لثله وهو معروف بالنسب هذا ابني ليظهر
 اثره في العتق * لا وجه الى الاول لانه اى لان النسب مستحق من جانب من اشتهر نسبته
 فلا يؤثر اقراره في ابطال حق الغير * ولا الى الثاني لان هذا الكلام لو صح معناه اى لو ثبت
 موجه وهو البتة كان التحريم الثابت به منافيا لملك النكاح وليس الى العبد اثبات ذلك انما
 اليه اثبات حرمة هي من مواجب النكاح دون تبديل حال المحل وهو المراد من قوله فلم يصلح
 حقا من حقوق الملك اى التحريم المنافي لا يصلح حقا من حقوق الملك لان الشيء لا يثبت
 ما ينافيه فلا يكون داخلا تحت ولايته بثبوت ملك النكاح له * ولان حل الخلية ثبت شرعا
 كرامة لها ولهذا يزداد بحريتها وينقص برقتها فيكون الاقرار بالبتة في حق الحل اقرارا
 عليها فيكون باطلا * وكذا العمل بمجازه وهو ان يجعل كناية عن التحريم في الاكبر سنا منه
 على اصل ابي حنيفة رحمه الله وفي الاصغر سنا منه على قول الكل وهو المراد من قوله في الفصلين
 متعذر ايضا * لهذا العذر الذي ابيانه وهو ان التحريم الثابت بهذا الكلام اى التحريم الذي
 هو من لوازم البتة مناف لملك النكاح فلم يصلح حقا من حقوقه فلا يجوز ان يستعار هذا
 الكلام لذلك التحريم لان الزوج لا يملك اثباته والتحريم الذي يملك الزوج اثباته وهو
 التحريم القاطع للمحل الثابت بالنكاح ايس من وجبات هذا الكلام ولو ازمه فلا يصح استعارته
 له ايضا فلذلك بطل قوله (بخلاف العتق) يعني بخلاف قوله هذا ابني لان العمل بحقيقته
 في الاصغر سنا منه ممكن على ما مر وكذا مجازه فيه وفي الاكبر سنا منه لان البتة بعد اثبوت
 موجبها لعتق يقطع الملك كانشاء العتق ولهذا اؤدت به الكفارة وثبت به الولاء لا عتق ينافي
 الملك ولهذا لو اشترى ابنه او بنته صح الشراء وفي وسعه اثبات عتق يقطع الملك وهو

وذلك ان يقول الرجل
 لامرأته هذه بنتي
 وهي معروفة بالنسب
 وتولد لثله او اكبر
 سنا منه فان الحرمة
 لاتقع به ابدأ عندنا
 خلافا لشافعي رحمه
 الله لان الحقيقة
 في الاكبر سنا منه
 متعذر وفي الاصغر
 سنا تعذر اثبات الحقيقة
 مطلقا لانه مستحق
 من اشتهر منه نسبها
 وفي حق المقر متعذر
 ايضا في حكم
 التحريم لان التحريم
 الثابت بهذا الكلام
 لو صح معناه مناف
 لملك فلم يصلح حقا
 من حقوق الملك
 وكذلك العمل بالمجاز
 وهو التحريم
 في الفصلين متعذر
 لهذا العذر الذي
 ابيانه فلا يمكن ان
 يجعل النسب ثابتا في
 في حق المقر بناء على
 اقراره لان الرجوع
 عند صحيح والقاضي
 كذبه ههنا فقام ذلك
 مقام رجوع بخلاف
 العتق لان الرجوع
 عنه لا يصح

ومن حكم هذا الباب
ان الكلام اذا كانت له
حقيقة مستعملة ومجاز
متعارف فالحقيقة
اولى عند ابي حنيفة
رحمه الله وقال ابو
يوسف ومحمد رحمهما
الله العمل بعموم المجاز
اولى وهذا يرجع الى
ما ذكرنا من الاصل
ان المجاز عندهما
خلف عن الحقيقة
في الحكم وفي الحكم
للمجاز رجحان لانه
ينطلق على الحقيقة
والمجاز معا فصار
مشتملا على حكم
الحقيقة فصار اولى
ومن اصل ابي حنيفة
انه خلف في التكلم
دون الحكم فاعتبر
الرجحان في التكلم
دون الحكم فصار
الحقيقة اولى مثاله من
حلف لا يأكل من
هذه الخنطة

موجب النية فيجعل كناية عنه * وقرر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ما ذكرناه بهذه
العبارة فان قيل يصير قوله هذه بنتي كناية عن قوله هي على حرام قلنا ان
حرمة ملك الزوج اثباتها بملك النكاح او من حرمة لا يملكها فلا بد ان يقول عن تحريم ملك
الزوج اثباته بحق الملك لينفذ منه ويلزم بقوله فان تحريم ما غير مملوك له بحق الملك غير لازم
ولا نافذ كالمؤخر بحرمة في ملك الغير او اخبر به رجل اخر فقال انها بنت هذا الزوج والتحريم
المملوك للزوج بحق الملك تحريم بعد الملك من حيث قطع الملك لامن حيث اثبات حرمة
مؤبدة فالحرمة المؤبدة خلقت باسباب حكيمية يثبت قبل ملك المالك غير مملوك للرجل بملك
النكاح واللفظ الذي تكلم به لا يحتمل هذا الفراق الذي قلناه ولا يكون سبب له بحال بل هو
سبب لحرمة مؤبدة منافية للنكاح من حيث يثبت لامن حيث تملك قالوا لو توهمناه صادقا لم يكن
بينهما نكاح من الاصل ولا تحلل له بحال واذا لم يحتمل لم يصح كناية عنه فلغا صريحه وكنايته جميعا
وقوله ابنيته اي بيناه تمتد الى مفعولين يقال ابليت فلانا عندما اذا بينته بآنا وحقيقته
جعلته بالابعدى وما لا يمكنه من بلاء اذا خبره وجريه واحدا لمفعولين ههنا محذوف والتقدير
ابنيته اياه واعلم ان الحكم في مجهولة النسب ايضا امر قه في معروفة نص عليه في الاسرار
فقيل اذا قال الرجل لامرأة هذه بنتي ويجوز ان يكون كذلك ولها نسب معروف اوليس
لها نسب معروف وقال غلطت او اخطأت حل له ان يتزوجها وان قال ذلك بعد العقد لم يحرم
الا انه اذا لم يكن لها نسب معروف ودام على قوله فرق بينهما وكذا ذكر الشيخ ابو الفضل
الكرماني في اشارات الاسرار فقال اذا قال لامرأته هذه بنتي وهي مجهولة النسب وتصلح
بناته ثم قال غلطت لم يفرق بينهما عندنا وهكذا ذكر في المبسوط وذلك لان الرجوع عن الاقرار
بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه كما صح الرجوع عن الايجاب في العقود قبل وجود القبول
فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تاكده بالقبول لاحتمال انتفاضه بالرجوع او بالردالا
ان الشيخ وضع المسئلة في معروفة النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر وقد اشار الشيخ
الى ما ذكرناه ايضا بقوله ولا يمكن ان يجعل النسب ثابتا الى اخره على ما ذكر في بعض النسخ
وهو في الحقيقة دليل اخر على تعذر العمل بالحقيقة في حق المقر لان الرجوع عنه صحيح يعني قبل
تصديق المقر له وان كان مجهول النسب والقاضي كذبه ههنا اي في معروفة النسب فقام تكذيب
القاضي اياه مقام تكذيبه نفسه ووضح هذا المعنى في غناق المبسوط بهذه العبارة اذا قال لامرأته
هذه بنتي وهي معروفة النسب من الغير فانه لا يقع الفرقة بينهما لانه صار مكذبا شرعا في حق
النسب ولو اكد كذب نفسه بان قال غلطت لا يقع الفرقة وان لم يكن لها نسب معروف فكذلك
اذا صار مكذبا في النسب شرعا في الاتفاق او اكد كذب المولى نفسه في حق من لا نسب له كان العتق
ثابتا فكذلك اذا صار مكذبا شرعا قوله (ومن حكم هذا الباب) اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز
غير مستعمل او كانا مستعملين وكانت الحقيقة اكثر استعمالا او كانا في الاستعمال على السواء فالبرة للحقيقة
 بالاتفاق لان الاصل في الكلام هو الحقيقة ولم يوجد ما يعارض هذا الاصل فوجب العمل به وان كان

المجاز اغلب استعمالا فعند ابي حنيفة رحمه الله العبرة بالحقيقة وعندهما العبر للمجاز وهذا اى هذا
الاختلاف بناء على اختلافهم في خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية باعتبار اثبات الحكم لان الحكم
هو المقصود دون العبارة كان العمل بموم المجاز اولى لان حكمه راجع على حكم الحقيقة لدخول
حكم الحقيقة تحت عمومها وعند ابي حنيفة رحمه الله لما كانت الخلفية في التكلم به لا في الحكم لانه
نصرف من التكلم في عبارته من حيث انه يجعل عبارة قائمة مقام عبارة ثم يثبت الحكم بالمجاز. قصودا
لانه خلف عن الحكم على ما عرفت لا يثبت المزاوجة بين الاصل والخلف فيجعل اللفظ مالا في حقيقة
عند الامكان وانما يصار الى اعماله بطريق المجاز فيما تعذر اعماله في حقيقة * هذا بيان كلام الشيخ
وسياقه يدل على ان عندهما انما يترجم المجاز المتعارف اذا كان عموما متناولا للحقيقة ولا دلالة
فيه على حكمه اذا لم يكن متناولا للحقيقة * وذكر في شروح الجامع البرهان ما يدل على ترجحه
بكل حال فقل ان كان المجاز اغلب استعمالا فعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح بمقابلة الراجح
ساقط فكانت هذه الحقيقة كالمهجورة وعند العبرة بالحقيقة لان العمل بالاصل يمكن فلا يصار
الى المجاز الا بدليل مرجح وغلبة الاستعمال لا تصلح مرجحة لان العلة لا ترجح بالزيادة
من جنسها فكان الاستعمال في حد التعارض بقيت العبرة بالحقيقة بخلاف المهجورة لانه
لا تعارض هناك في الاستعمال بقيت العبرة للمجاز * ثم اختلفوا في تفسير التعارف قال مشايخ بلخ
رحمهم الله المراد به التعارف بالتعامل وقال مشايخ العراق المراد التعارف بالتفاهم وقال مشايخ
ماوراء النهر ان ما قال مشايخ العراق قول ابي حنيفة وما قاله مشايخ بلخ قولهما بدليل ما اذا
حلف لا يأكل لحما فاكل لحم ادمى او خنزير حنت عنده لان التفاهم يقع عليه فانه يسمى لحما
ولا يحنث عندهما لان التعامل لا يقع عليه لان لهما لا يؤكل عادة قوله (يقع على عينها) لان
عينها مأكولة عادة فانها تقلى فيؤكل ويتخذ منها الكشكك والهريسة وقدي وكل ايضا باحبا
حبا فان من اشترى حنطة بمضغها كاهى ليخبر انها خوة ام ملكة ولما كانت بينهما مأكولة
ينصرف اليقين الى الحقيقة دون المجاز كما في العنب والرطب * وعندهما لما كان التعارف من اكل
الحنطة اكل ما في بطنها كما مر بيانه يقع عليه على مضمونها اى على الاجزاء التي تضمنتها هذه
الحنطة لتعارف وكون الحقيقة داخلية في عموم المجاز وأشار شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله
في شرح الايمان الاصل الى ان قول ابي حنيفة مثل قولهما في ان الحقيقة تترك بالتعارف ولكنه
خالقهما في هذه المسئلة لانه قال التعارف في حنطة غير معينة لا في حنطة بعينها الا ترى انك في قولك
فلان يأكل الحنطة لا تريد حنطة معينة ولا استغراق جنس الحنطة واللام فيها لا يفيد تعريفا كما في
قوله ولقد امر على اليم يمينى * واذا لم يوجد التعارف في المعينة لا يترك العمل بالحقيقة لان الحقيقة
انما يترك بنية غير هالو بالعرف ولم يوجدوا احدهما قالو على قياس قول ابي حنيفة يجب ان يكون
الجواب كما قالوا اذا عقد اليقين على حنطة بغير عينها بان حلف لا يأكل حنطة وفي التهذيب لمحي السنة
رحمهم الله ولو حلف على الحنطة فله احوال ثلاث احدها ان يشير الى حنطة فيقول لا آكل هذه
من غير ان يذكر لفظ الحنطة فيحنث باكلها سواء اكلها كذلك او طعمها فاكل الطحين او خبزها

يقع على عينها دون
ما يحنث منها عند ابي
حنيفة رحمه الله لما
قلنا وعندهما يقع على
مضمونها على العموم
بمجاز وكذلك اذا
حلف لا يشرب
من الفرات

فاكل الخبز والتساية ان يقول لا آكل حنطة فيحنت باكل الحنطة سواء اكلها نيا او مطبوخا او مبشولا او مقليا ولا يحنت باكل الدقيق والسويق والحبين والخبز والثالثة ان يقول لا آكل هذه الحنطة واشار الى صبرة فاكل من دقيقها او عجينها او خبزها لا يحنت لتبدل الاسم وقال ابن شريح يحنت لوجود الاشارة كما لو حلف لا يأكل هذا الجمل فذبحه واكله حنت والاول هو المذهب بخلاف الجمل لانه لا يمكن اكله حيا فكان يمينه على لجمه والحنطة يمكن اكلها حيا فكان يمينه على حبها قوله (يقع على الكرم خاصة) لان ذلك حقيقة كلامه وهي مستعملة مادة وشرعا فان النبي عليه السلام مر بقوم فقل * هل عندكم ماء بات في شئ والا كرمنا في الوادي * وذلك مادة اهل البوادي والقرى ايضا واذا كانت مستعملة كان اللفظ محمولا عليها دون المجاز وعندهما يقع على شرب ماء يجاور الفرات لانه هو المراد من مثل هذا الكلام في العرف يقال بنو فلان يشربون من الوادي او من الفرات ويراد به ماء منسوب اليه فيعمل الكلام عليه لكونه متناولا للحقيقة بعمومه والاخذ بالاواني لا يقطع هذه النسبة لانها لا تفعل عمل الانهار في امساك الماء فيحنت بالاعتراف والكرم جميعا لعموم المجاز فان شرب من نهر يأخذ من الفرات لم يحنت لان هذا مثل الفرات في امساك الماء فيقطع المجاورة عنه فتخرج عن عموم المجاز والكرم تناول الماء بالغرم من موضعه يقال كرم الرجل في الماء وفي الاء اذا مد عقده نحوه ليشربه ومنه كرمه كرمه كرمه الكرم في النهر لانه فعل البرمة يدخل فيه اكارعه كذا في المغرب وفي الصحاح كرم في الماء يكرم كروما اذا تناوله بغيره من موضعه من غير ان يشرب بكفيه ولا بانه وفيه لغة اخرى كرم بالكرم يكرم كروما وفي الاساس كرم في الماء ادخل فيه اكارعه بالخوض فيه ليشرب والاصل في الدابة لانها لا تكاد تشرب الا بادخل اكارعها فيه ثم قيل للإنسان كرم في الماء اذا شرب فيه خاض او لم يخض والله اعلم

(باب جلة ما يترك به الحقيقة)

لا ذكر احكام الحقيقة والمجاز شرع في بيان القرائن التي يصرف بها الكلام الى المجاز فقال جلة ما يترك به الحقيقة خمسة انواع يعني به الشرعيات * والانحصار على الخمسة المذكورة عرف بالاستقراء قوله (بدلالة الاستعمال والعادة) * قيل هما مترادفان * وقيل المراد من الاستعمال نقل اللفظ من موضوعه الاصل الى معناه المجازي شرعا وغلبة استعماله فيه كالصلوة والزكاة حتى صار بمنزلة الحقيقة ويسمى اذ ذاك حقيقة شرعية * ومن العادة نقله الى معناه المجازي عرفا واستفاضته فيه كوضع القدم في قوله لا اضع قدمي في دار فلان ويسمى حقيقة عرفية ويجوز ان يكون الاستعمال راجعا الى القول يعني انهم يطلقون هذا اللفظ في معناه المجازي في الشرع والعرف دون موضوعه الاصل كالصلوة والدابة مثلا فانهما لا يستعملان في الشرع والعرف الا في الاركان المعهودة والفرس * والعادة راجعة الى الفعل كما سمينه وعلى هذا الوجه يدل سياق كلام الشيخ قوله (فانها اسم للدعاء) الصلوة الدعاء لغة قال عليه السلام * واذا كان صائما فليصل اي فليدع * وقال * الا عشي تقول بنى

يقع على الكرم خاصة
عند ابن حنيفة رحمه
الله وعندهما يقع على
شرب ماء يجاور الفرات
وذلك لا يقطع
بالاواني لانها دون النهر
في الامساك

(باب جلة ما يترك به
الحقيقة)

وهو خمسة انواع قد
ترك بدلالة الاستعمال
والعادة وقد ترك
بدلالة اللفظ في تنسبه
وقد ترك بدلالة سياق
النظم وقد ترك بدلالة
ترجع الى المتكلم وقد
ترك بدلالة في محل
الكلام اما الاول فنل
الصلوة فانها اسم
للدعاء قال الله تعالى
وصل عليهم اي ادعهم
سمى بها عبادة معلومة
بما انها شرعت
لذكر

وقد قربت مرتبلا * يارب جنب ابى الاوصاب والوجعا * عليك مثل الذى صليت فاغتمضى
 عينا * فان جنب الرء مضطجعا * اى دعوت يريد قولها يارب جنب ابى الاوصاب * وقال
 ايضا وصيه طاف يهوديا * وبرزها وعليها ختم * واقبلها الريح في دنها * وصلى على
 دنها وارسم * اى استقبل بالخراليج ودعا * وارسم من الروسم وهو الخاتم يعنى ختمها ثم نقلت
 الى الاركان الملوقة لما ذكر قوله (قال تعالى واقم الصلوة لذكركى) اما من قبل اضافة المصدر
 الى المفعول اى لذكركى فيها لاشتمالها على الاذكار الواردة فى كل ركن * او من قبل
 اضافته الى الفاعل اى اقمها لان اذكرك بالمدح والثناء كقيل فى تفسير قوله تعالى (ولذكركم الله اكبر)
 اى ذكر الله العبد اكبر من ذكر العبد اياه * او اقمها لاني ذكرتها فى كل كتاب ولم اخل منها شريعة
 و ابراده ههنا للمعنى الاول قوله (وكل ذكر دعاء) فان من ذكر الله تعالى يقال دعاء * وتحقيقه
 ان اشتغال العبد الفقير المحتاج بذكر مولاه الفنى الكريم وثناؤه تعرض منه لطلب حاجته
 منه فيكون كل ذكر دعاء او الدعاء ذكر المدعو لطلب امر منه * وقيل لسفيان بن عيينة ما حديث
 يروى عن رسول صلى الله عليه وسلم * افضل دعاء اعطيته انا والنبون قبلى اشهد ان لا اله
 الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شئ قدير قال ماتسك من ذائم
 حدث بقوله عليه السلام * من تشاغل باثناء على الله تعالى اعطاه الله فوق رغبة السائلين
 * ثم قال هذا امية بن ابي الصلت يقول لابن جديان * شعر * اذكرك حاجتي ام قد كفتنى *
 حياؤك ان شيتك الحياء * وعلك بالحقوق وانت قرم * لك الحسب المذهب والسناء *
 اذا اتنى عليك المرء يوما * كفاه من تعرضه انشاء * فهذا مخلوق يقول فى مخلوق فاظنك
 برب العالمين كذا فى ربيع الاررار وغيره قوله (وكالحج فانه قصد فى اللغة) الحج
 التقصد ومنه الحججة للطريق والحجة لانها تقصد وتعمد او بها يقصد الحق المطلوب قال
 الخبل السعدى * شعر * واشهد من عوف حلول كثيرة * يحجون سب الزبرقان المزعفرا *
 اى يقصدونه ويختلفون اليه * والسب العمامة والزبرقان لقب حضين بن بدر الفزارى
 وهو فى الاصل القمر ثم تعرف استعمله فى القصد الى مكة للنسك المعروف * وكذلك
 نظايرها من العمرة * العمرة اسم من الاعتمار كالعبرة من الاعتبار واصلمها الزبارة يقال اعتمر
 اى زار * وفى المغرب اصلها القصد الى مكان عامر ثم غلبت على هذه العبادة الملوقة
 وهى الاحرام والطواف والسعى والخلق او التقصير والزكوة هذا التركيب يدل على
 الطهارة قال تعالى * وتركهم بها * قيل وتطهرهم ويقال فلان زكى نفسه اى مدحها وطهرها
 عن ردائل الاخلاق وعلى الزيادة والثناء وهو الظاهر يقال زكا الزرع يزكو زكاه اى نما
 ثم سمي بها القدر الذى يخرج من المال الى الفقراء لان اخراجه سبب لثناء المال واليمن والبركة
 فيه ولطهارة مؤدية عن الانام وغلب استعمالها فيه بحيث صارت الحقيقة مجبورة * حتى
 صارت الحقيقة مجبورة فانه لو حلف ان يصلى او يحج او يعتمر او يزكى لم يلزم عليه الا العبادات
 المعهودة ولا يخرج من العهد بمباشرة حقايقها القوية * وانما صار هذا اى استعمال

قال الله تعالى واقم
 الصلوة لذكركى وكل
 ذكر دعاء وكالحج فانه
 قصد فى اللغة فصار
 اسما لعبادة مملوكة
 مجازا لما فيه من قوة
 العزيمة والقصد بقطع
 المسافة وكذلك
 نظايرها من العمرة
 والزكوة حتى صارت
 الحقيقة مجبورة واء
 سار هذا دلالة على
 ترك الحقيقة لان
 الكلام موضوع
 لا استعمال الناس
 وحاجتهم فيصير المجاز
 باستعمالهم كالحقيقة
 ومثاله ما قال علماؤنا
 رحمهم الله فيمن نذر
 صلوة او حجبا

اللفظ في معناه المجازي واستفاضته فيه دلالة على ترك الحقيقة لان الكلام موضوع للافهام
والمطلوب به ما يسبق اليه الاوهام فاذا تعارف الناس استعماله لشيء هنا كان يحكم الاستعمال
كالحقيقة فيه وما سواه لعدم العرف كالمجاز لا يتناول الكلام الا بقرينة * وهذا كاسم الدراهم
يتناول نقد البلد عند الاطلاق لوجود العرف الظاهر في التعامل به ولا يتناول غيره الا
بقرينة ترك التعامل به وان لم يكن بين النوعين فرق فيما وضع الاسم له حقيقة كذا ذكر
شمس الائمة رحمه الله قوله (او المشي الى بيت الله) اذا قال على المشي الى بيت الله لزمه
جبة او عمرة والخيار اليه استحسانا وفي القياس لا يلزمه شيء لان الالتزام بالنذر انما يصح
اذا كان من جنسه واجب عليه شرعا وليس من جنس المشي الى بيت الله واجب عليه شرعا
فلا يصح التزامه بالنذر كالشي الى الحرم والى المسجد الحرام عند ابن حنيفة رحمه الله * يوضحه
ان الالتزام باللفظ ولم يلزمه ما تلفظ به وهو المشي بالاتفاق فلان لا يلزمه ما لم تلفظ به من حج
او عمرة كان اولى وصار كالوقال على الذهاب او السفر الى بيت الله * ولكن تركنا القياس بالعرف
الظاهر بين الناس انهم يذكرون هذا اللفظ ويريدون به التزام النسك وتعارفوا ذلك
واللفظ اذا صار عبارة عن غيره مجازا واشتهر فيه بسقط اعتبار حقيقة ويجعل كأنه تلفظ
بما صار عبارة عنه والعرف يختص بلفظ المشي المضاف الى الكعبة او الى بيت الله او الى مكة
فبقى ما وراءها على القياس * وعندنا المشي المضاف الى الحرم او الى المسجد الحرام كالمضاف
الى الكعبة على ما عرف في موضعه * ولو قال الله على ان اضرب ثوبي حطيم الكعبة فعليه
ان يهديه استحسانا وفي القياس لا شيء عليه لان ما صرح به في كلامه لا يلزمه لانه ليس بقرينة
فلان لا يلزمه غيره اولى * وجه الاستحسان انه انما يراد بهذا اللفظ الاهداء به فصار
اللفظ عبارة عما يراد به عرفا فكانه التزام ان يهديه لما ذكرنا ان اللفظ متى صار عبارة عن غيره
سقط اعتبار حقيقة في نفسه * كذا في البسوط * والمعنى المجوز للتجاوز هو ان الضرب
على حطيم الكعبة اشارة اخراجه عن ملكه على وجه القرينة ودليل عليه فكان من قبيل ذكر
السبب وارادة المسبب * ومثاله كثير مثل ما لو قال على ان اذبح الهدي يجب ذبح الهدي
بالحرم وكالوقال على ان انحرولدى او اذبح ولدى او اضحى ولدى يلزمه ذبح شاة عند ابن
حنيفة ومحمد استحسانا قوله (وقالوا فمين حلف) انما فرق بين النظائر الاولى وبين
هذه المسائل بقوله وقالوا لان فيما تقدم لم تكن الحقيقة منظورا اليها اصلا وفي هذه المسائل
بعض افراد الحقيقة مقصود ولهذا قال هو شبهه بالمجاز * يقع على المتعارف * اذا خلف
لا يأكل رأسا فهو على رؤس البقر والغنم استحسانا لاننا لم نعلم يرد به رأس كل شيء
فان رأس الجراد والمصفور لا يدخلان تحته وهو رأس حقيقة فاذا علمنا انه لم يرد به
الحقيقة وجب اعتبار العرف وهو ان الرأس ما يكبس في الثناير ويباع مشويا * وكان
ابو حنيفة رحمه الله يقول او لا يدخل فيه رأس الابل والبقر والغنم لما رأى من عادة اهل الكوفة
انهم يفعلون ذلك في هذه الرؤس الثلاثة ثم تركوا هذه العادة في الابل فرجع وقال بحث

او المشي الى بيت الله
او ان يضرب ثوبه
حطيم الكعبة ان ذلك
ينصرف الى المجاز
المتعارف ومثاله كثير
وقالوا فمين حلف لا
يأكل رأسا انه يقع
على المتعارف استحسانا
على حسب ما اختلفوا
ويسقط غيره وهو
حقيقة وكذلك لو
حلف لا يأكل بيضا

في رأس البقر والغنم خاصة ثم ان ابا يوسف ومحمد ارجعها لله شاهدا عادة اهل بغداد وسائر البلدان انهم لا يفعلون ذلك الا في رؤس الغنم فقالوا لا يبحث الا في رؤس الغنم فعلم ان الاختلاف اختلاف عرف وزمان لا اختلاف حكم وبرهان والعرف الظاهر اصل في مسائل الايمان قوله (انه يختص بيض الازور والدجاجة) هذا اللفظ يشير الى انه لا يبحث بأكل ماسواهما من البيض لأن التعارف مختص بهما وهكذا ذكر شمس الأئمة في اصول الفقه فقال يتناول يمينه بيض الدجاج والازور خاصة لاستعمال ذلك عند الاكل عرفا ولا يتناول بيض الحمام والصغور وما شبه ذلك * وذكر في المبسوط اذا حلف لا يأكل بيضا فهو على بيض الطير من الدجاجة والازور وغيرهما ولا يدخل بيض السمك فيه الا ان ينويه لاننا علم انه لا يراد بهذا بيض كل شيء فان بيض الدود لا يدخل فيه فيحمل على ما ينطلق عليه اسم البيض ويؤكل عادة وهو كل بيض له قشر كبيض الدجاجة ونحوها * فهذا يدل على انه يبحث بماسواهما كبيض النعام والحمام وسائر الطيور والدجاج معروف وقبح الدال فيه اقصم من كثرها الواحدة دجاجة لذكر والانثى لان الهاء دخلته على انه واحد من جنس مثل حامة وبطة وكذا في الصحاح قوله (ولا يأكل طيخا) وان حلف لا يأكل طيخا فهو على اللحم خاصة ما لم ينو غيره استحسانا وفي القياس يبحث في اللحم وغيره مما هو مطبوخ ولكن الاخذ بالقياس ههنا فيحش فان المهمل من الدواء مطبوخ ونحن نعلم انه لم يرد به ذلك فحملناه على اخص الخصوص وهو اللحم لانه هو الذي يطبخ في العادات الظاهرة وتخذ منه الباحات * قالوا وانما يبحث اذا اكل اللحم المطبوخ بالماء فاما القلية اليابسة فلا يسمى مطبوخا * فان طبخ بالماء اياه فأنزل من مرقه يبحث لانه يسمى طيخا في العادة ولما فيه من اجزاء اللحم * وكذا اذا حلف لا يأكل الشواء ولا يذله فهو على اللحم خاصة ايضا استحسانا دون البيض والبادنجان والسلق والجزر لما ذكرنا ان العمل بالعموم غير ممكن فيصرف الى اخص الخصوص وهو ما وقع عليه العرف قوله (وكل عام سقط بعضه كان شيئا بالجماز) انما ذكر هذا جوابا عن سؤال يرد عليه وهو ان يقال أنت في بيان ترك الحقيقة الى الجماز وفيما ذكرت من المسائل اللفظ يتناول سابق تحت بطريق الحقيقة لكنه لا يتناول من وراء ذلك فكان من قبيل الحقيقة القاصرة وقد اخترت في باب موجب الامر ان الحقيقة القاصرة لا يسمى مجازا في يستقيم ايراد هذه المسائل في هذا الباب فقال العام اذا سقط بعضه صار شيئا بالجماز لانه انتقل عن موضوعه الاصل من وجده وهو الكل الى غيره وهو البعض * على ما سبق اي في باب العام الذي لحقه الخصوص بطريق الإشارة فان الشيخ ابا الحسن الكرخي لم يعمل به لانه لم يبق عاما حقيقة ونحن حكمنا بانه تغير وصار ظنيا فتحقق به شبه الجماز فلذلك ناسب ايرادها ههنا قوله (وهذا ثابت بدلالة العادة لا غير) اي تخصص هذه العمومات ثابت بالعرف العادي لا بالعرف الاستعمالي فان لفظ الرأس كما يستعمل في رأس الغنم يستعمل في رأس الصغور والحمام وسائر الحيوانات على السواء الا ان العادة في الاكل مختصة برأس الغنم * وكذا اطلاق لفظ البيض على بيض الصغور والحمام شائع

انه يختص بيض الازور والدجاجة استحسانا ولو حلف لا يأكل طيخا اي شواء انه يقع على اللحم خاصة استحسانا وكل عام سقط بعضه كان شيئا بالجماز على ما سبق وهذا ثابت بدلالة العادة لا غير

كاشع في بعض الدجاج والاوز لكن العادة الظاهرة في الاكل اختصت باكل بعض الدجاج والاوز دون غيرهما * وهكذا في مسألة الطبخ والشواء فتركت الحقيقة وهي العموم بالعادة بخلاف ما تقدم فان الحقيقة تركت فيه بغلبة استعمال اللفظ في تلك المعاني كما يدلنا بالعادة لان الناس كما اعتادوا فعل الصلوة اعتادوا الدعاء ايضا فتبين بهذا ان قوله بدلالة الاستعمال والعادة ليس بترادف كما زعم البعض وان الواو فيه بمعنى او قوله (واما الثابت بدلالة اللفظ في نفسه) ترك الحقيقة الثابت بدلالة اللفظ في نفسه هو ان يكون اللفظ متناولا لافراد بعموم مدعيه على سبيل الحقيقة ولكنه يكون معنويا فيتخصص بالبعض بالنظر الى أخذ اشتقاقه كما اذا حلف لا يأكل لهما كان القياس ان يدخل في عموم مدعيه اللحم السمك كما هو مذهب مالك لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه وقد سماه الله تعالى لحما في قوله عز اسمه * لتأكلوا منه لحما طريا ولكنه تخصص بدلالة الاشتقاق كتخصص ما تقدم بدلالة العرف وذلك لان اللحم اسم معنوي واصل تركيبة يدل على الشدة والقوة يقال اللحم القتال اى اشتد والمحممة الواقعة العظيمة تسمى اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم الذي هو اقوى الاخلط في الحيوان وليس للسمك دم فكان في لحمه قصور من حيث المعنى فكان صرف مطلق الاسم الى ماله قوة اولى من صرفه الى ما فيه قصور وان كان الاسم له حقيقة كاسم الوجود بالجواهر اولى منه بالعرض وان كان الاسم له حقيقة لقصور العرض في معنى الوجود لعدم ثباته ولتوقفه على وجود الجوهر * يوضحه انه لا يذكر الابقرينة لقصور الذي ذكرنا فلا يدخل تحت مطلق الاسم كصلوة الجنارة للممتد كبر الابقرينة لقصور فيها لا يتناولها * مطلق اسم الصلوة (فان قيل) اليس انه لو اكل لحم خنزير او لحم انسان فانه يحنث في يمينه مع انه لا يذكر الابقرينة (قلنا) قد ذكر بعض مشايخنا فيه الخلاف * وبعضهم ذكروا انه لا يحنث باكل لحم الخنزير او الادعى لانعدام العرف في اكلهما فاصار كالرأس والبض وهو اختيار الامام القرطبي * ولئن سلمنا انه يحنث على ما هو المذكور في المبسوط وغيره فالجواب ان ذكر القرينة ههنا ليس لقصور معنى المحمية فيه لانه متولد من الدم كالحمة الشاة وكذا معنى الغذاء المطلوب من اللحم يتم في لحم الخنزير والادعى فعرفنا ان القرينة لتعريف لحم الشاة والطير وليان الحرمة لا لقصور في معنى المحمية وليس للحرمة تأثير في النزع من اتمام شرط الحنث كما لو حلف لا يشرب شرابا فشرب الخمر يحنث قوله (لا يتناول المكاتب) اذا قل كل مملوك لي حر لا يدخل فيه المكاتبون لانه اثبت العتق لكل مملوك يضاف اليه بالملك مطلقا بقوله لي وهذا غير موجود في المكاتبين لانه يملكهم رقبة لا يدا بل المكاتب كالحريدا حتى كان احق بمكاسبه ولا يملك المولى استكسابه ولا وطى المكاتب والثابت من وجهه دون وجهه لا يكون ثابتا مطلقا وكذلك صرح بالاضافة الى نفسه والمكاتب مضاف اليه من وجهه فللدلالة في لفظه وهي اطلاق الملك والاضافة لا يتناول الكلام بدون النية ولكن يتناول مطلق اسم الرقبة المذكورة في قوله تعالى * او تحرير رقبة * لانه يتناول الذات المرقوق والرق لا ينقص بالكتابة لقوله عليه السلام * المكاتب عبد مابق عليه درهم * ولا نهائى يحتمل الفسخ واشترط الملك بقدر ما يصح به التحرير وذلك موجود في المكاتب

واما الثابت بدلالة اللفظ في نفسه فمثل قوله حلف لا يأكل لحما انه لا يقع على السمك وهو لحم في الحقيقة لكنه ناقص لان اللحم يتكامل بالدم فالادم له قاصر من وجهه فخرج عن مطلقه بدلالة اللفظ وكذلك قول الرجل كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب وكل امرأة لي طالق

فيتأدى به الكفارة * وهذا بخلاف المدبر وام الولد حيث يدخل كل واحد منهما في عموم قوله كل
 مملوك لي حر ولا تأدى بهما الكفارة لان المالك فيهما كامل اذ المولى يملكهما بدورقة وملك
 استقلالهما واستكسابهما وطى المدبرة وام الولد فكان كل واحد منهما مملوكا من كل وجه
 فدخل في عموم قوله كل مملوك لي لكن الرق فيهما ناقص لان ثابت من جهة العتق لا يحتمل
 القسح بوجه فلا تأدى بهما الكفارة قوله (لا يتناول البتوة المتعدة) يعنى من غير
 نية لما قلنا من معنى القصور فانها امرأته من وجه لبقاء ملك اليد والدواعى فلا يدخل ولو طلقها
 صح الطلاق ايضا دون وجه زوال اصل ملك النكاح حتى حرم الوطى والدواعى فلا يدخل
 تحت مطلق الاسم من غير نية * وقائدة القيدى انها لو كانت مطلقة رجعية تدخل من
 غير نية لبقاء النكاح والحل ولو كانت منقضية العدة لا تدخل وان نوى لبطلان النكاح
 بالكلية * فصار العام اى قوله لجم الواتع في موضع النفي وقوله كل مملوك وكل امرأة
 * مخصوصا اى مخصوصا منه فصار شبهها بالجواز قوله (ومن هذا القسم ما يعكس) اى
 ومن الترك الثابت بدلالة اللفظ ما هو على عكس ما ذكرنا من المسائل فان الحقيقة تركت فيما ذكرنا
 باعتبار النقصان والقصور لان اصل الاشتقاق يدل على الكمال وهنأت تركت الحقيقة باعتبار
 الكمال لان اصل الاشتقاق يدل على النقصان والتبعية * اذا حلف لا يأكل فاكهة ولا يتأكل لم يحث
 بأكل الرطب والعنب والرماني عند اى حنيفة وعندهما يحث بأكلها وهو قول الشافعى وان
 نواها عند الحلف يحث بالاجاع كذا في التمهة * قالوا ان الفاكهة ما يؤكل على سبيل التفكه
 وهو التمتع وهذه الاشياء اكل ما يكون من ذلك ومطلق الاسم يتناول الكمال وكذا الفاكهة
 ما يقدم بين يدي الضيفان لتفكه به للشعب والرماني والرطب والعنب من انفس ذلك كالتين
 * وابو حنيفة رحمه الله يقول هذه الاشياء غير الفاكهة قال تعالى * فيهما فاكهة ونخل ورمان *
 وقال جل ذكره * فانبتنا فيها جبالا من عنباقصا وزيوتا ونخل وحناق غلبا وفاكهة وابا * فتارة
 عطف الفاكهة على هذه الاشياء وتارة عطف هذه الاشياء عليها والشيء لا يعطف على نفسه مع انه
 مذكور في موضع المذة ولا يليق بالحكمة ذكر الشيء الواحد في موضع المنفعة بل فظين ولان الفاكهة
 اسم مشتق من التفكه وهو التمتع قال الله تعالى * انقلبوا فاكهين * اى ناعمين والتمتع زائد على ما به القوام
 والبقاء والرطب والعنب يتعلق بهما القوام وقد يجتزأ بهما في بعض المواضع والرماني في معنى الدواء
 قد يقع به القوام ايضا وهو قوت من جلة التوابل اذا يبس * واذا كان كذلك اى كان الامر كما ذكرنا
 * كان فيها اى في هذه الاشياء الثلاثة وصف زائد وهو الغذائية وقوام البدن بها فلهذه الزيادة
 لا يتناولها مطلق اسم الفاكهة كما ان مطلق اسم اللحم لا يتناول لحم السمك والجراد لان نقصان
 * ولا يلزم دخول الطرار تحت اسم السارق وان كان في فعله وصف زائد وهو القاطع
 من اليقظان لانا اثبتنا الحكم فيه بدلالة النص من غير مناقضة تلزم فان ملك الزيادة مكملة لمعنى السرقة
 كالضرب والشم كل واحد مكمل لمعنى الايداء فاما الاسم ههنا فواقع على ما هو تبع والزيادة
 ههنا غير لعناء وهو التبعية اذا الاصله تنافي التبعية فلذلك لا يصح دخول هذه الاشياء تحت
 مطلق الاسم * ويؤيده ما ذكر الشيخ في شرح التلويح ان كمال المعنى فيه اى في التمر اخرجه

لا يتناول البتوة
 المتعدة لما قلنا
 فصار مخصوصا
 والمخصوص شبه
 بالجواز ومن هذا القسم
 ما يعكس وذلك مثل
 رجل حلف لا يأكل
 فاكهة لم يحث عند
 ابي حنيفة رحمه الله
 بأكل الرطب
 والرماني والعنب
 وقال لا يحث لان الاسم
 مطلق فيتناول الكمال
 منه وقال ابو حنيفة
 الفاكهة اسم للتوابع
 لانه من تفكه مأخوذ
 وهو التمتع قال الله
 تعالى انقلبوا فكهين
 اى ناعمين وذلك امر
 زائد على ما يقع به
 القوام وهو الغذاء
 فصار تابعا للرطب
 والعنب قد يصلحان
 للغذاء وقد يقع بهما
 القوام والرماني قد
 يقع به القوام لما فيه
 من معنى الادوية
 واذا كان كذلك كان
 فيها وصف زائد

من ان يكون قاصحة وجعله غداء فلا يتناول مطلق الاسم لان المطعومات بعضها اصول
وهي الاغذية وبعضها فروع كالقواكه والتمر والعنب والمان التحق بالاغذية لزيادة معان
فيها وكثرة رغائب الناس اليها لاجرم خرجت عن مطلق اسم القرع كالوالدين والمولودين
خرجوا عن اسم الاقارب في الوصية وفي الطرار الامر بخلافه قوله (والاسم ناقص)
اي اسم الفاكهة دال على ما هو ناقص في نفسه * مقيد اي يكونه تابعا * في المعنى اي بالنظر
الى معناه في اصل اللغة * وذكر في التحفة ومشائخنا قالوا هذا اختلاف عرف وزمان فابو
حنيفة رحمه الله افتي على حسب عرف زمانه فانهم كانوا لا يعدونها من القواكه وتغير العرف
في زمانها وفي عرفنا ينبغي ان يبحث في معنى ايضا بالاتفاق قوله (وكذلك) اي والطريق
المذكور لابي حنيفة رحمه الله في مسألة الفاكهة طريقة في مسألة الادم وهي ما اذا حلف
ولا يأكل اداما ولا نية له انه يقع على ما يصطبغ به مثل الخل والزيت والبن دون الجبن والبيض
واللحم والسمك في قول ابي حنيفة وهو الظاهر من مذهب ابي يوسف رحمه الله لان الادم
اسم لابطيب الخبز ويصلح فكل اسم لما يتبع الخبز ومدار التركيب يدل على الموافقة والملازمة
يقال ادم الله بينكم وادم اي اصلح والف * وفي الحديث لو نظرت اليها فانه احرى ان يؤدم
بينكما * يعني ان يكون بينكم المحبة والاتفاق وكالالتبعة والموافقة فيما يختلط بالخبز ولا يحتاج
فيه الى الحمل قصدا ولا الى المضغ والابتلاع كذلك وكالخل وكذا كل ما يصطبغ بهذه الصفة
فاما اللحم والجبن والبيض وامثالها فتحمل مع الخبز ويقع عليها المضغ والابتلاع قصدا فيكون
اصلا من هذا الوجه فكانت قاصرة في معنى التبعة فلا تدخل تحت مطلق اسم الادم من غير
نية وعند محمد رحمه الله يبحث في هذه الاشياء ايضا وهو رواية عن ابي يوسف في الامالى لما ذكرنا
ان الادم مشتق من المؤادمة وهي الموافقة فابؤكل مع الخبز غالبا فهو موافق له فيكون اداما
وقال عليه السلام * سيد ادم اهل الجنة اللحم واخذ لقمة بينه وتمره بشماله فقال هذه ادم
هذه فمرقا ان ما وافق الخبز في الغالب ادم الا انا خصصنا منه ما يؤكل غالبا وحده كالبطيخ
والتمر والعنب لان الادم تبع فابؤكل وحده غالبا لا يكون تبعاما للجبن والبيض واللحم فلا
يؤكل وحده غالبا فكان اداما كذا في المبسوط * ثم ما ذكر الشيخ ههنا عبارة كتاب الايمان وفي
الجامع الصغير بهذه العبارة * حلف لا يأثم بادم قال الادم كل شئ يصطبغ به قال الفقيه ابو
جعفر في كشف الغوامض فعلى ما ذكر في الجامع لو اكل الادم وحده لا يبحث لان الادم
به ان يأكل الخبز به وعلى عبارة كتاب الايمان يبحث لانه قد اكله وان كان قد اكله وحده فان اسم
الادم يلزم اكله وحده او مع الخبز قوله (وعن ابي يوسف رحمه الله روايتان في هذه المسئلة) اي في
مسئلة الادم دون الفاكهة والفرق له على احدهما شيوخ اطلاق اسم الفاكهة على العنب
والرطب والمان حقيقة وعرفا وجود معنى انتم فيها عدم شيوع اطلاق اسم الادم على
البيض واللحم والجبن الا ترى ان الادم يسمى صبغا لان الخبز يغمر فيه ويلون به وهذا المعنى
لم يوجد في هذه الاشياء فلم يكمل فيه معنى التبعة قوله (تركت حقيقة الامر) اي حقيقة قوله

والاسم ناقص مقيد
في المعنى فلم يتناول
الكامل وكذلك طريقه
فحين حلف لا يأكل
اداما انه يقع على ما
يتبع الخبز لان الادم
اسم للتابع فلم يحزان
يتناول ما هو اصل
من وجه وهو اللحم
والجبن والبيض
وعند محمد يبحث
في ذلك كما في المسئلة
الاولى وعن ابي
يوسف رحمه الله
روايتان في هذه
المسئلة واما الثابت
بسياق النظم قتل
قول الله تعالى فن
شاء فليؤمن ومن
شاء فليكفر انا اعتدنا
لظالمين نارا تركت
حقيقة الامر
والتخيير بقوله عن
وجل انا اعتدنا
لظالمين نارا وجل
على الانكار
والتوبيخ مجازا

ومثاله ما قال محمد رحمه الله في السير الكبير في الحرب إذا استأمن ﴿ ١٠٢ ﴾ مسلما فقال له أنت آمن كان أمانا

فليؤمن متروكة هنا قريبة فمن شاء وحقيقة قوله فليكفر متروكة بدلالة العقل وبقرينة قوله أنا
 اعتدنا الظالمين أي للذين عبدوا غير الله نارا وكذا تركت حقيقة التخيير بهذه القرينة لأن موجب
 رفع المأثم وهذه القرينة لاتناسبه * وحل أي الأمر في قوله فليكفر * على الإنكار أي على أن
 المقصود منه الإنكار والرد على من صدر منه الكفر * والتوبيخ أي التهديد والوعيد كما في قوله
 تعالى * اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير * مجازا أي بطريق المجاز لأنه مستعمل في غير موضوعه
 لمناسبة * وبيان ذلك أن موضوعه الأصلي هو الطلب وفأذنه أمانا يكون راجعة إلى الأمر
 كقولك خط لي هذا الثوب أو احل لي هذا الطعام أو إلى المأمور كقولك البس هذا الثوب أو كل
 هذا الطعام ثم الأمر الذي يرجع ثقله إلى المأمور أو إلى الامتنال والقبول من غيره فثني قائله
 المأمور بالرد والعصيان فذلك يومهم للأمر أنه أمانا رد وعصى لظنه أن ثقله يعود إلى الأمر فيطلب
 منه ضد المطلوب الأول وبأمره بالاستدامة على العصيان والاستمرار على الرادعين أحدهما
 تنزيه نفسه عن عود مائدة المأمور به إليه اذ لو كانت راجعة إليه لما دفعها بطلب ضدها لأنه خلاف
 الطبع والعقل والثاني أنه لما خالف أمره أبغضه الأمر فطلب منه ما يستحق به العقوبة العظمى
 لما يمثل ما يستجلب الثوبة الحسنى فصار معناه أني اطلب منك العصيان لتستحق به الحسرة
 ولهذا لا يرد الأمر بمعنى التهديد أو قد سبقه أمر واجب الامتنال به وقد تلقاه المأمور
 بالعصيان فهذا هو الجواز لاستعمال هذه الصيغة في الإنكار والتوبيخ وكلام الله تعالى تزل على
 أساليب استعمال الناس فلذلك ورد فيه الأمر بمعنى التوبيخ * وذكر في بعض الشروح أن
 هذا من قبيل ذكر الضد وإرادة الآخر لمعاينة بينهما إذا المراد من مثل هذا الأمر والنهي وهذا وجه
 حسن قوله (قول الله تعالى واستغفر من استغفرت منهم بصوتك) أي استزل أو حرك من استطعت
 منهم بوسوستك ودعائك إلى الشر * أنه لا استحالة منه الأمر بالعصية لأن الأمر لطلب الوجود
 من قبل المأمور وذلك يستحيل ههنا لأنه جل جلاله كريم حكيم لا يليق بكرمه وحكمته أن
 يطلب من عدوه ما ليس أن يستغفر عباده * حل على إمكان الفعل أي تمكنه منه وإقداره أي جعله
 قادرا عليه مجازا بطريق أن الأمر الموجب يقتضي تمكن العبد من الفعل وقدرته عليه أعني
 قدرة سلامة الآلات وصحة الأسباب لأن تكليف ما ليس في الوسع غير جائز فاستعير الأمر
 للأقدار والتمكين الذي هو من لوازم الأمر كاستعارة الأسد للشجاع فصار المعنى أني أمكنك
 وأقدرتك على تهيبهم ودعائهم إلى الشر وقوله لأن الأمر للإيجاب أو للإيجاد كما في بعض النسخ
 فكان بين المعنيين أي الإيجاب والأقدار اتصال يشير إلى ما ذكرنا يعني لما كان الأمر للإيجاب ولا
 إيجاب بدون القدرة كان بين الإيجاب والأقدار اتصال لكون القدرة من لوازم صحة الإيجاب
 فيجوز استعارته للأقدار قوله (ومثاله) أي نظير ما تركت الحقيقة بدلالة حال المتكلم من
 الفروع قوله والله لا أتعدى جوابا لدعاء إلى الغداء فقال تعالى تقدم معي فان حقيقة هذا
 الكلام للعموم لدلالته لغة على مصدر منكرو واقع في موضع النفي اذ التقدير لا أتعدى تغذيا
 فيقتضي أن يحث بكل تغذيو جدي بعد كماله ابتداء إلا أن هذه الحقيقة تركت بدلالة حال

فان قال أنت آمن
 ستعلم ما يليق لم يكن
 أمانا ولو قال أتزل
 إن كنت رجلا لم
 يكن أمانا ولو قال
 لرجل طلق امرأتى
 إن كنت رجلا وإن
 قدرت أو اصنع
 في مالي ما شئت إن
 كنت رجلا لم يكن
 توكيلا وقال رجل
 لرجل لي عليك ألف
 درهم فقال الرجل
 لك على ألف درهم
 ما أبعدك لم يكن
 اقرارا وصار
 الكلام للتوبيخ
 بدلالة سياق نظمه
 وأما الثابت بدلالة
 من قبل المتكلم فقل
 قول الله تعالى
 واستغفر من
 استطعت منهم
 بصوتك أنه لا استحالة
 منه الأمر بالعصية
 والكفر حل على
 إمكان الفعل وإقداره
 عليه مجازا لأن الأمر
 للإيجاب فكان من
 المعنيين اتصال
 ومثاله من دعى إلى
 غداء خلف لا تغذى
 أنه يتعلق به لما في

غرض المتكلم من بنما لجواب عليه وكذلك امرأة قامت لتخرج فقال لها زوجها ان خرجت فانت (المتكلم) طالق انه يقع

المتكلم لأن من المعلوم أنه أخرج الكلام مخرج الجواب لكلام الداعي وأنه قد دعاه إلى تغذي الغذاء الذي بين يديه لا إلى غيره فيقيد به وإذا تقييد كلام الداعي به يقيد الجواب به أيضاً لأنه بناء عليه وصار كأنه قال والله لا تغذي الغذاء الذي دعوتني إليه وقس على ما ذكرناه مسألة الخروج ومن أمثلته ما لو قالت له زوجته أنك تغسل في هذه الدار الليلة من الجنابة فقال إن اغتسلت فعبدي حرو سيأتي بيانه * وهذا النوع من اليمين سبق به أبو حنيفة رحمه الله ولم يسبق به وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين مؤيدة كقوله لا أفعل كذا وموقنة كقوله لا أفعل اليوم كذا فأخرج أبو حنيفة قسمائنا لثنا وهو ما يكون مؤيداً للفظاؤه وقام معنى واخذه من حديث جابر وابنه حيث دعيا إلى نصره أنسان فملطافان لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا وبناء الكلام على ما هو معلوم من مقصود المتكلم اصل في الشروع والعرف لما بينا في قوله تعالى * واستغفر من استغفرت * أنه محمول على الاقدار والتمكين لاستحالة الامر بالمعصية من الله تعالى ولا تقاومهم على ان قول الداعي اللهم اغفر لي التماس لامر لمعنى في المتكلم وهو ان العبد ليس له ولاية الا لزام فكان المقصود منه الالتماس ضرورة قوله (على الفور) اى على الحال وهو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعير للمعنى ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث قليل جاء فلان من فور اى من ساعته وفي الصحاح ذهبت في حاجة ثم اتيت فلاناً من فوري اى قبل ان اسكن والتحقيق الاول كذا في المغرب قوله (قوله تعالى لا يستوى الاعمى والبصير) حقيقة للعموم لان المصدر اثابت بدلالة الفعل عايدة نكرة في موضع النفي فتم الان العمل بمومها معذور لوجود المساواة بينهما في كثير من الصفات مثل الانسانية والعقل والذكورة وغيرها فوجب الاقتصار على البعض لبنوة المحل عن قبول العموم * ثم اختلف فيه فذهب اصحابنا الى ان ذلك البعض مادل عليه فحموى الكلام وهو نفي المساواة في البصر في هذا النظر ونفي المساواة في الفور في قوله تعالى لا يستوى اصحاب النار واصحاب الجنة * وذهب اصحاب الشافعي الى نفي المساواة بينهما على العموم فيما يمكن القول به متمسكين بان العمل بالعموم واجب * مما يمكن فاذا تعذر العمل به في بعض الافراد لم يلزم منه سقوط العمل به فيما بقى كالعلم الذي خص منه الا ترى الى قوله تعالى * خالق كل شيء * لما لم يكن العمل بموم به بدلالة العقل فان ذات الله تعالى وصفاته لم يدخل تحته بقى فيما وراء ذلك على العموم * ولنا ان هذا الكلام لما يقبل العموم لعدم صدوره في محل العموم لم ينقد للعموم اصلاً لان الشئ ينفى بانتفاء محله وصار كأنه قيل انهما لا يستويان في بعض الصفات فكان في معنى الجملة فيجب الاقتصار على ما دل عليه صيغة النص وعلى ما يتيقن به انه مراد بخلاف العام الذي خص منه لانه قد انعقد للعموم ثم خص بعض الافراد بمعارض خلقه بطريق المعارضة فيقتصر على قدر المعارض فيبقى ماورائه على العموم * وقائمة الاختلاف تظهر في ان المسلم لا يقتل بالذمى هذه * وان دية لا يكون كدية المسلم * وان استيلاء الكافر على مال المسلم لا يكون سبب الملك كاستيلاء المسلم على ماله لقوله تعالى * لا يستوى اصحاب النار واصحاب الجنة * والقول

على الفور لما قلنا
ومثاله كثير واما
الثابت بدلالة محل
الكلام فمثل قوله
تعالى وما يستوى
الاعمى والبصير
سقط عمومه وذلك
حقيقة لان محل
الكلام وهو الخبر
عنه لا يحتمله لان
وجوه الاستواء
قائمة فوجب
الاقتصار على ما دلت
عليه صيغة الكلام

وهو التغاير في البصر وكذلك كاف التشبيه لا يوجب العموم ﴿ ١٠٤ ﴾ لما قلنا من قيام التغاير من وجوه كثيرة

بإتفاء المساواة في حق هذه الاحكام يمكن فوجب القول به * وعندنا في المساواة يختص بالقول بقوله جل ذكره * اصحاب الجنة هم الفائزون * فلا يظهر في حق هذه الاحكام الا ترى ان في المساواة في قوله تعالى * لا يستوي الاعى والبصير * لم يظهر في حق هذه الاحكام حتى يقتصر البصير بالاعى ويستويان في الدية والاستيلاء لا اختصاصه بالبصر فكذا هذا قوله (وهو التغاير في البصر) المراد والله اعلم عى القلب وبصره لان ذكر القضية المعلومة في ذهن كل احد غير مستحسن * ويؤيده ما ذكر في التفسير وما يستوي الاعى اى المشترك الذى لا يبصر الرشد * والبصير اى المؤمن الذى يبصره قوله (وكذلك كاف التشبيه) يعنى كان في المساواة والمماثلة لا يوجب العموم عند نبوة المحل عنه فكذلك اثبات المماثلة بذكر حرف التشبيه او بلفظ المثل او بغيرهما لا يوجب العموم عند نبوة المحل ايضا فيصل على ما هو المتفق مثله ماروى عن مايشة رضى الله عنها انها قالت * سارق امواتنا كسارق احيانا * لا يمكن القول فيه بالعموم لانتهاء المماثلة والمساواة بينهما من وجوه كثيرة فيصل على ما هو المتفق وهو الائتم في الآخرة دون حكم الدنيا وهو القطع * الا اذا قبل المحل العموم فيجب القول به حيث لا يرتفع المانع * لان المحل يحتمله اذ المماثلة ثابتة من كل وجه نحاسا وطبعا وكذا يثبت حكما لان القرض من التشبيه اثبات المماثلة في الحكم فيكون عاما * ورأيت في حاشية انا انما علمنا بالعموم في حديث على رضى الله عنه لان فيه حق الدم ولم نعمل بالعموم في حديث عائشة رضى الله عنها لان فيه اثبات الحد والحد يحتمل الدرء لا لاثباته قوله (ومن هذا الباب) اى وعما تركت الحقيقة فيه بدلالة محل الكلام قوله عليه السلام * انما الاعمال بالنيات * وقوله عليه السلام * رفع عن امتي الخطاء والنسيان * وما استكرهوا عليه فان ظاهر هذا الكلام يقتضى ان لا يوجد العمل الابائية نظرا الى كلمة الحصر وان لا يوجد الخطاء والنسيان والاكرام اصلا نظرا الى استناد الارتفاع الى ما هو محلي باللام المستغرق للجنس وقد ترى ان العمل يوجد بلانية وكذا يوجد الخطاء والنسيان والاكرام فعرفنا بنبوة محل الكلام وهو العمل والخطاء واختاره عن قبول الحقيقة انها ساقطة وليست بمبرادة وان العمل في حديث النبوة والخطاء والنسيان والاكرام في حديث الرفع مجاز وكناية عن الحكم بطريق اطلاق اسم الشئ على موجه او بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه * مقامه كفى قوله تعالى * واسأل القرية * فصار كأنه قيل حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطاء * ثم ما صار هذا الكلام عبارة عنه وهو الحكم له معنيان مختلفان * احدهما ما يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال التى يحتاج الى النية على ما تضمنه الحديث الاول والائتم في الافعال المحرمة على ما دل عليه الحديث الثانى فانه وارد في المحرمات * والثانى ما يتعلق بالدنيا وهو الحكم المشروع في ذلك المحل مثل الجواز في الاعمال المنووبة والفساد في الافعال المحرمة * وغير ذلك من التندب والكراهة والاساءة * والدليل على اختلاف المعنيين ان الثواب على العمل الذى هو عبادة والائتم في العمل الذى هو محرم

حتى اذا قيل زيد
مثلث لم يثبت عموم
الا ان يقبل المحل
العموم بمثل قول
على رضى الله عنه
في اهل الذمة انما
بذلوا الجزية ليكون
دماؤهم كدماؤنا
واموالهم كاموالنا
فان هذا عام عندنا
لان المحل يحتمله ومن
هذا الباب قول النبي
عليه السلام انما
الاعمال بالنيات ورفع
الخطاء والنسيان
بقطعت حقيقته لان
المحل لا يحتمله من
قبل ان غير الخطاء
غير مرفوع بل هو
متصور فسقط
حقيقته وصار ذكر
الخطاء والعمل مجازا
عن حكمه وموجبه
وموجبه نوان
مختلفان احدهما
الثواب في الاعمال
التي تقتصر الى النية
والائتم في المحرمات
والتناني الحكم
الشروع فيه من
الجواز والفساد
وغير ذلك وهذان
معنيان مختلفان

(ينتهى)

يتنبي على العزيمة والقصد والجواز والفساد الذي هو حكم يتنبي على الاداء بالاركان والشرائط الى آخر ما ذكر في الكتاب * واذا ثبت اختلاف المعنيين صار هذا اللفظ بمنزلة المشترك كاسم المولى والقرء فلا يجوز اجتماع الخصم به علينا في اشتراط التبة في الوضوء وفي عدم فساد الصوم بالخطاء والاكرام حتى يقيم دليلا على ان المراد منه ليس الاما يتعلق بالدنيا من الصحة والفساد ولا يمكنه ذلك لان ما يتعلق بالآخرة وهو الثواب والمأثم مراد بالاجماع لان استحقاق الثواب متعلق بالعزم والاثم في الخطاء والنسيان والاكرام مرفوع بالاتفاق * او يقيم دليلا على جواز العموم في المشترك ولا يمكنه ذلك ايضا لما مر في اول الكتاب (فان قيل) لو كان المراد حكم الآخرة لا غير لم يكن لقوله من امته فائدة لان عدم المؤاخذه في الآخرة يعم جميع الائم اذ لا يجوز في الحكمة تعذيبهم (قلنا) ذلك مذهب المعتزلة فاما عند اهل السنة ففي جائزة في الحكمة بدليل قوله تعالى اخبارا * ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا * فلو لم يكن الخطاء والنسيان جائزى المؤاخذه كان معنى الدماء لا تجز علينا بالمؤاخذه فيها اذالمؤاخذه فيما لا يجوز المؤاخذه فيه جور وفساده ظاهر قوله (صار الاسم) اى اسم العمل والخطاء واختيه * بعد صيرورته مجاز حيث اريد به غيره وهو الحكم * مشترك اى في معنى المشترك لان ما هو مراد منه وهو الحكم مشترك قوله (وحكم المأثم) اى حكم هو مأثم على هذا معنى كان الثواب يفصل عن الجواز في مسألة التوضي بالماء المجس من غير علم فكذلك المأثم يفصل عن الفساد كن صلى مرأيا مراعييا للشرط والاركان يستوجب المأثم من غير فساد وكالكلام في الصلوة ناسيا او مخطئا تحقق الفساد من غير اثم * هذا تقرير كلام الشيخ وفيه نوع اشتباه فان الاشتراك الذى لا يجرى العموم فيه هو الاشتراك اللفظى بان يكون اللفظ موضوعا بازاء كل واحد من المعاني الداخلة تحته قصدا كاسم القرء والعين على ما مر في اول الكتاب دون الاشتراك المعنوى فان العموم يجرى فيه بلا خلاف وذلك بان يكون اللفظ موضوعا بازاء معنى يعم ذلك المعنى اشياء مختلفة كاسم الحيوان يتناول الانسان والفرس وسائر انواعه بالمعنى العام وهو التحرك بالارادة وكاسم الشئ يتناول المتضادات بمعنى الوجود وكاسم اللون يتناول السواد والابيض وغيرهما باعتبار معنى اللونية والحكم من هذا القبيل لان حكم الشئ هو الاثر الثابت به في تناول الجواز والفساد والثواب والمأثم بهذا المعنى العام لا بكونه موضوعا بازاء كل واحد من المعاني المنتظمة تحته فكان من قبيل الشئ والحيوان لا من قبيل العين والقرء الا ترى انه يتناول الثواب والمأثم لا باعتبار كونه ثوابا او اثم بل باعتبار كونه اثر ايجابا بالفعل كالشئ يتناول الماد والنار باعتبار الوجود لا باعتبار كونه مرطبا او محرقا * وما ذكر في بعض الشروح انه من قبيل العين لا ينبوع والشمس لان من قبيل الشئ لان الحكم يتناول الجواز والفساد والثواب والمأثم قصد الان هذه احكام شرعية كالعين يتناول ينبوع والشمس قصد ان كان مشتركا لفظيا يحكم اذ لا تغفل فيه ولا دليل عليه * واعلم ان انقاض الامام ابازيد رحمه الله لم يفرق بين المقتضى والمخدوف كما هو مذهب طائفة اهل الاصول

الا ترى ان الجواز والصحة يتعلق بركنه وشرطه والثواب او المأثم يتعلق بصحة عينه فان من توضحا بما نجس ولم يعلم حتى صلى ومعنى على ذلك ولم يكن مقصرا - لم يجز في الحكم لفقد شرطه واستحق الثواب لصحة عينه واذا صار مختلفين صار الاسم بعد صيرورته مجازا مشتركا فاسقط العمل به حتى يقوم الدليل على احد الوجهين فيصير مأثلا وكذلك حكم المأثم على هذا فصار هذا كاسم المولى والقرء وسائر الاسماء المشتركة

وجعل هذين الحديثين من نظائر المقتضى فقال في حديث الرفع عن هذه الاشياء غير مرفوعة اذ لو اريد عينها لصار كذبا وهذا لا يجوز على صاحب الشرع فاقضى ضرورة زيادة وهي الحكم بصير مفيدا وصار الرفوع حكمها وثبت رفع الحكم عاما عند الشافعي في الدنيا والاخرة حتى يطل طلاق المكره والخطئ ولم يفسد الصوم بالاكل محظنا لان المقتضى له عموم عنده وعندنا يرتفع حكم الاخرة لا غير لان ذلك القدر بصير مفيدا فيزول الضرورة فلا يتعدى الى حكم آخر لان المقتضى لا عموم له * وقال في حديث النيسة لمثبت حكم الاخرة مرادا به بصير الكلام مفيدا يتعدى الى ما وراءه وصار كما قلناه قال انما ثواب الاعمال بالنيات هذا معنى كلامه رحمه الله * ولما خالفه الشيخ المصنف وشمس الأئمة رحمه الله في المحذوف وفرقا بين المحذوف والمقتضى وجوزا عموم المحذوف دون المقتضى والحديثان من قبيل المحذوف دون المقتضى على اصلهما اضطرا الى تخرج الحديثين على وجه لا يردقضا على ما اختارا من جواز عموم المحذوف فبينا انتفاء العموم فيهما على الاشتراك دون الاقتضاء وفيه من التحمل ما ترى * وقد كنت فيه برهة من الزمان فلم يتضح لي وجه يعتمد عليه وراجعت الفحول فلم يشيروا على بجواب شاف وهو اعلم بالحقيقة قوله (ومن الناس من ظن) * اختلفوا في التحريم والتحليل المضافين الى الاعيان مثل قوله تعالى * حرمت عليكم امهاتكم * حرمت عليكم الميتة * احلت لكم الانعام * وقوله عليه السلام * حرمت الخمر امينها * احلت لنا ميتتان * على ثلاثة اقوال فذهب الشيخ المصنف وشمس الأئمة وصاحب الميزان ومن تابعهم الى ان ذلك بطريق الحقيقة كالتحريم والتحليل المضافين الى الفعل فيوصف المحل اولا بالحرمة ثم تثبت حرمة الفعل بناء عليه فثبت التحريم عاما * وذهب بعض اصحابنا العراقيين منهم الشيخ ابو الحسن الكرخي ومن تابعه الى ان المراد بتحريم الفعل او تحليله لا غير اليه ذهب عامة المعتزلة * وذهب قوم من نواب القدرية كابن عبد الله البصري واصحاب ابن هاشم الى انه يجمل وان الاحتجاج في تحريم وطئ الامهات وتحريم اكل الميتة والدم واباحة اكل لحوم الانعام بهذه الآيات غير صحيح تمسكت هذه الطائفة بان القول باثبات التحريم والتحليل على العموم بحيث يوصف العين والفعل جميعا بهما معتذرو بهذه النسبة اورد الشيخ هذه المسئلة في هذا الباب وذلك لان الحل والحرمة لا يكونان وصفين للاعيان لانهما من التكليف الذي هو متوقف على القدرة ولهذا يتعلق بهما الثواب والعقاب والاعيان ليست بمقدورة لنا فلا تصلح متعلقة بالتحريم والتحليل وانما يتعلقان بالافعال المقدورة لنا وهي الافعال الاختيارية واذا كان كذلك لا بد من اضمار فعل يكون هو متعلق التحريم والتحليل حذرا من اهمال الخطاب ولا يمكن اضمار جميع الافعال المتعلقة بالعين لان الاضمار خلاف الاصل والضرورة تنفع بما دون الجميع فوجب الاقتصار على البعض ثم ذلك البعض غير متعين لعدم دلالة اللفظ عليه فكان مجعلا وتمسك الفريق الثاني بان العرف يدل قطعا على ان المراد من ذلك تحريم الفعل المقصود منه فان من

ومن الناس من ظن
ان التحريم المضاف
الى الاعيان مثل
الحرام والحرم مجازا
هو من صفات الفعل
فيصير وصف العين
به مجازا وهذا غلط
عظيم لان التحريم اذا
اضيف الى العين

اطلع على اعرف اهل اللغة ومارس الفاظ العرب لا يتبادر الى فهمه عند قول القائل لغيره
 حرمت عليك الطعام والشراب وحرمت عليك النساء سوى تحريم الاكل والشرب في الطعام
 والشراب وتحريم الوطئ والاستمتاع في النساء ولا يتخالف شك في ان هذا التحريم ليس
 بتحريم لنفس العين وانه تحريم الفعل المقصود فلا يكون مجعلا وصاركا به قيل حرم عليكم نكاح
 امهاتكم او الاستمتاع بهن وحرم عليكم اكل الميتة واحل لكم اكل الطيبات وحرم عليكم
 شرب الخمر لعينه * قال عبد القاهر البغدادي في اصول الفقه ان الامة باسرها اجعت قبل هذه
 الطائفة من القدريّة على ان الله سبحانه وتعالى قد دل على تحريم وطئ الامهات والبنات وتحريم
 الميتة والدم وتحليل اكل النعم بهذه الآيات اجاعا لاربيب فيه ويكفرون المتأول لها ويقولون
 انما حكمنا بكفره لتأويله نصا لا يخلط الاعلى معنى واحدا ولا يحتجون عليه الا بطواهر هذه
 الآيات والمخالف في ان هذا دليل ثابت غير محتمل مكذب الامة ولا فرق بين مخالفة الامة في ان
 المراد بهذه الآيات ما ذكرنا وبين خلافا في تحريم الامهات والبنات والميتة والدم فمن اجاز احدهما
 لزمه تجويز الاخر * قال وما يدل عليه ان اللفظ اذا احتل معنيين وبطل دليل العقل احدهما
 وجب المصير الى الآخر ولم يخز التوقف فيه وقد ورد لفظ التحريم والتحليل متعلقا بالاعيان
 التي لا يصح كونها من افعالنا ولا يصح النهي عنها لوجودها تعين القسم الآخر وهو رجوع التحريم
 والتحليل الى تصرفنا فيها ولم يكن للتوقف فيها معنى مع صحة احدا القسمين بطلان الآخر ولكننا
 نقول يصح وصف العين بالحرمة حقيقة كما يصح وصف الفعل بها ومعنى اتصافها بآخر وجهان
 ان يكون بخلاف الفعل شرعا كما ان معنى وصف الفعل بالحرمة خروجه من الاعتبار شرعا فاذا امكن
 العمل بحقيقة لا معنى للاضمار لانه ضروري بصار اليه عند تعذر العمل بظاهر اللفظ ولان الحرمة
 عبارة عن المنع قال تعالى * وحرمتا عليه المراضع * اي منعنا وقال جل جلاله * قالوا ان الله حرم بهما
 على الكافرين * اي منعهم شراب الجنة وطعامها * ومنه حرم مكة لمنع الناس من الاصطياذ فيه
 وغيره * وحرمت البئر لمنع الغير من التصرف في حوايلها في وصف الفعل بالحرمة على معنى ان العبد
 منع عن اكتسابه وتحصيله فيصير العبد ممنوعا والفعل ممنوعا عنه وتوصف العين بالحرمة على معنى
 ان العين منعت عن العبد تصرفا فيها فيصير العين ممنوعة والعبد ممنوعا عنها فمرقتان وصف العين
 بالحرمة صحيح وان المنع نوعان منع الرجل عن الشيء كقولك انك لا تأكل هذا الخبز وهو
 موضوع بين يديه ومنع الشيء عن الرجل بان رفع الخبز من يديه او اكل فاذا اضيف التحريم الى
 الفعل كان من قبيل النوع الاول واذا اضيف الى العين كان من النوع الثاني ونظيرهما الحفظ والحماية
 فان الحماية ان يظهر اثرها في المحمي يدفع الاغيار عنه ويكون فعل الحامي في القاصد لذلك المحمي
 لافي عينه فيبقى المحمي على اصل الصيانة والحفظ ان يظهر اثره في المحفوظ بصنع في المحفوظ لافي
 دفع القاصد الا ان اندفع القاصد عنه لعدم امكان الوصول اليه فيحصل الصيانة ومنه قول الشاعر
 * شعر * الاذهب للمحافظ والحامي * ومائع ضيبتنا يوم الخصام * ذكر هذين الامرين جيا فكان
 المقصود حاصلا في الحالين وهو الصيانة ودفع الضرر عن صاحب المال لكن بطريقتين مختلفتين
 فكذلك ما نحن فيه كذا في شرح التأويلات وهذا النوع من التحريم في غاية التوكيد لانفاء الفعل فيه

كان ذلك اشارة لزومه وتحققه فكيف يكون مجازا لكن ﴿ ١٠٨ ﴾ التحريم نوعان تحريم يلاق نفس الفعل

بالكلية وانقطاع تصوره اصلا فان من قال لعبده لا تشرب الماء الذي في هذا الكوز يحتمل ان يشربه لبقاء المحل والقدرة عليه فاما اذا صبه المولى بعد النهي او شربه كان الانتفاء فيه اقوى لانقطاع ذلك الاحتمال بفوات المحل فاذا امكن تحقيق اضافة التحريم الى العين واتصافها بالحرمة بالطريق الذي قلنا كان جعل ذلك مجازا باعتبار عدم قبول المحل صفة الحرمة والحل كازعوا خطأ فاحشاء وذكر في الميزان وانما انكرت المعتزلة حرمة الاعيان احترازاً عن مناقضة مذهبهم الفاسد في نفي خلق افعال العباد عن الله تعالى بقولهم ان منها ما يوصف بالقيح والحرمة مثل الكفر والمعاصي ولا يجوز نسبة خلق اقيح الى الله تعالى فيلزمهم خلق الاعيان القبيحة المستفجرة من الانجاس والجللان والخنافس وانقردة والخنازير ونحوها فانكروا قبح الاعيان وقالوا انها ليست بقبيحة وانكروا المحسوس والناظر بديهة القول وانكروا اتصافها بالحرمة لثلايلزهم اتصافها بالقيح فان كل محرم يكون وصفاً بالقيح وعندنا الاعيان نوعان قبيحة وحسنة كالافعال نوعان قبيحة وحسنة ونوع متوسط في الاعيان لا يفر عنه الطباع ولا يميل اليه فيوصف بالحل والاباحة قوله (كان ذلك اشارة لزومه وتحققه) يعني اذا اضيف التحريم الى العين كان حرمة الفعل آكد والزم واللزوم من امارات الحقيقة حتى جعلنا الفارق بين الحقيقة والمجاز ان يكون الحقيقة لازمة لا تنفي والمجاز لا يكون لازماً وينفي فباي كذا اللزوم كيف يكون مجازا * لكن التحريم استدراك عن قوله فكيف يكون مجازا اي لا يكون مجازا لكن يصير الفعل تابعا في التحريم بخلاف ما اذا اضيف الى الفعل فانه يكون مقصودا بالتحريم * فقيام المحل مقام الفعل يعني للمالية تحريم الفعل مقصودا اذ لم يذكر الفعل صريحا اقيم العين مقام الفعل في اثبات حرمة الفعل لان العين لما تنصفت بالحرمة ثبتت حرمة الفعل ضرورة كما بينا * او اقيمت مقامه في الاتصاف بالحرمة لان الفعل لم يبق متصورا اثره * وهذا اي تحريم الفعل باخراج المحل عن المحلية في نهاية التحقيق وان كان الفعل فيه تابعا لان نفي الفعل فيه وان كان تابعا اقوى من نفيه اذا كان مقصودا كافرنا * فاما ان يجعله اي التحريم المضاف الى العين مجازا في العين ليصير الفعل فيها بالنظر الى اصله مشروعا لبقاء محله كاكل مال الغير * فقلط فاحش لان فيه اخراج ما هو مقصود واصل وهو العين عن الاصلة واقامة ما هو تبع وهو الفعل مقامه * ولان فيه ابقاء جهته للفعل في الحل قوله (وشرط من مسائل الفقه) شرط كل شيء نصفه الا انه يستعمل في البعض توسعا في الكلام واستكثارا لاقليل كما قال عليه السلام في الخائض * تقع شرط عمرها اي بعضه ومثله في التوسع قوله عليه السلام تعلموا القرائض فانها نصف العلم * كذا في المغرب والله اعلم

(باب حروف المعاني)

هذا باب دقيق المسالك * لطيف المأخذ * كثير الفوائد * جم الحسن * جع الشيخ رحمه الله فيه بين لطائف النحو ودقائق الفقه * واستودع فيدغراب المعاني * وبدائع المباني * فاصنع لابنك عليك من بيان لطائف حقائده * واستمع لابنيك من كشف غوامض دقائقه * (بتوفيق)

مع كون المحل قابلا كاكل مال الغير و النوع الثاني ان يخرج المحل في الشرع من ان يكون قابلا لذلك الفعل فيعدم الفعل من قبل عدم محله فيكون نسخاً ويصير الفعل تابعا من هذا الوجه فيقام المحل مقام الفعل فينسب التحريم اليه ليعلم ان المحل لم يجعل صالحا له وهذا في غاية التحقيق من الوجه الذي يتصور في جانب المحل لتوكيد النفي فاما ان يجعل مجازا ليصير مشروعا باصله فقلط فاحش وما يتصل بهذا القسم حروف المعاني فانها تنقسم الى حقيقة ومجاز وشرط من مسائل الفقه مبني على هذه الجملة وهذا الباب لبيان ما يتصل بها من الفروع والله اعلم

(باب حروف)

(المعاني)

ومن هذه الجملة

حروف العطف وهي
اكثرها وقوعا واصل
هذا القسم الواو وهي
عندنا مطلق العطف
من غير تعرض لمقارنة
ولا ترتيب وعلى هذا
عامة اهل اللغة وائمة
الفتوى وقال بعض
اصحاب الشافعي ان
الواو يوجب الترتيب
حتى قالوا في قول الله
تعالى « فاعسلوا
وجوهكم وايديكم
الى المرافق » يوجب
الترتيب واحتجوا
بان النبي صلى الله عليه
وسلم بدأ بالصفاء
في السعي وقال « بدأ
بأبدأ الله عز وجل
يريد به قوله تعالى
« ان الصفات والمروة
من شعائر الله ففهم
وجوب الترتيب

بتوفيق الله جل جلاله تستزده تبصرا في ذلك اسرار مستودعاته وتستفده بنجرا في الوقوف
على عجائب مستبدعاته * ان شاء الله سبحانه وتعالى * واعلم ان لفظ الحروف يطلق على
الحروف التسعة والعشرين التي هي اصل تراكيب الكلام ويطلق على ما يوصل معاني الافعال
الى الاسماء وعلى ما يدل بنفسه على معنى في غيره على ما فسر في علم النحو بان الحرف مادل
على معنى في غيره ويسمى الاول حروف اتهمجي اي التعداد من هجي الحروف اذا عددها
والثاني حروف المعاني لما ذكرنا من ابصالها معاني الافعال الى الاسماء اولدالاتها على معنى
فان البناء في قولك مررت بزيد حرف معنى لدالاتها على الاصاق بخلاف البناء في بكرو بشر
فانها لا تدل على معنى وكذا الهزة في ازيد حرف معنى بخلافها في اجد وكذا من في قولك
اخذت من زيد حرف معنى بخلافه في منوال ثم اطلاق لفظ الحروف ههنا على المذكور
في الباب بطريق التعليل لان بعض ما ذكر في هذا الباب اسماء مثل كل ومتى ومن
واذا وغيرها لكن لما كانا اكثرها حروفاً سمى الجمع بهذا الاسم قوله (حروف العطف) العطف
في اللغة الثني والرد يقال عطف العود اذا ثناه ورد الى الاخر فالعطف في الكلام ان يرد احد
للفردين الى الاخر فيما حكمت عليه او احدي الجملتين الى الاخرى في الحصول * وقائده
الاختصار واثبات المشاركة * واصل هذا القسم الواو لان العطف لاثبات المشاركة ودلالة
الواو على مجرد الاشتراك وسائر حروف العطف يدل على معنى زايد على الاشتراك فان الفاء
يوجب الترتيب معه وثم يوجب التراخي معه فلما كانت في تلك الحروف زيادة على حكم العطف
صاربت كالركبة معنى والواو مفرد والمفرد قبل المركب * والحاصل ان العطف لما كان عبارة
عن الاشتراك والواو متممصة لافادة هذا المعنى دون غيره صارت اصلا في العطف قوله
(وهي عندنا المطلق العطف) اي نطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة كازعمه بعض اصحابنا على قول
ابي يوسف ومحمد ولا ترتيب كازعمه ذلك البعض على اصل ابي حنيفة وكازعمه بعض اصحاب
الشافعي * يعني انها تدل في عطف المفرد على المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في
الحكم فقط من غير ان يدل على كونهما معا بالزمان او على تقدم احدهما على الاخر به وفي عطف
الجملة على الجملة على اشتراكهما في الثبوت * هذا هو مذهب جواهر العلماء من اهل اللغة
وامئة الفتوى اي اهل الشرح * والفتي الشاب القوي الحدث واشتقاق الفتوى منه لانها
جواب في حادثة او احداث حكم او تقوية لبيان شكل كذا في المغرب * وقال بعض اصحاب
الشافعي انها للترتيب ونقل ذلك عن الشافعي رحمه الله ايضا قال شمس الائمة وقد ذكر الشافعي
ذلك في احكام القرآن * وفي القواطع نقل عن الشافعي انه قال في الوضوء يعتبر ذكر الاية ثم قال ومن
خالف الترتيب الذي ذكره الله لم يجز وضوءه * وروى عن الفراء انها للترتيب حيث يستعمل
الجمع اما في المفرد فكقوله زيدا كعم وساجدوا ما في الجملة فكقوله تعالى * اركعوا وامجدوا
قوله (واحتجوا) تمسك ثبتوا الترتيب بما روى ان الصحابة لما سألوا رسول الله صلى الله

عليه وسلم ورضي عنهم عند السعي بين الصفا والمروة بينهما نبداً وقد نزل قوله عز وجل * ان
الصفا والمروة من شعائر الله * قال ابدؤا بما بدأ الله به * ففيه دليل على ان الترتيب من وجوه *
احدها ان النبي صلى الله عليه وسلم فهم وجوب الترتيب حتى قال ابدؤا بكذا وانه عليه السلام
كان اعلم باللسان وانصح العرب والعجم واليه اشير في الكتاب * والثاني انه عليه السلام نص
على الترتيب عند اشتباهها عليهم انها للجمع او الترتيب فيثبت بتصحيحه عليه السلام انها للترتيب
* والثالث انها لو كانت للجمع المطلق لما احتاجوا الى السؤال لانهم كانوا اهل لسان * ولا
يمارض بانها لو كانت للترتيب لما احتاجوا الى السؤال ايضاً لانهم يقولون يجوز ان يكون
سؤالهم لتجوزهم ايها مستعملة في الجمع المطلق تجوزاً بناء على الغالب قوله (ووجوب
الترتيب) وتمسكوا ايضاً بان الركوع مقدم على السجود بخلاف واستفيد هذا التقدم من
الواو في قوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا * فلو لم يكن الواو للترتيب لما استفيد
ذلك منها * وتمام مسكوا به ان اعرايا قال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد
غوى فقال النبي عليه السلام * بشئ خطبت القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى *
ولو كان الواو للجمع المطلق لما وقع الفرق بين العبارتين قوله (وهذا حكم) ابتداء دليل
العامة اي موجب الواو حكم لا يعرف بالاستقراء كلام العرب اي يتبعه من استقرت البلاد
اذا تتبعها تخرج من ارض الى ارض * ومعناه انه ينظر في استعمالاتهم انها استعملت في الجمع
المطلق او في الترتيب * وبالتأمل في موضوع كلامهم اي في قوانينهم التي بنى عليها كلامهم انها
توجب كونها للترتيب ام للجمع المطلق كالحكم الشرعي يعرف من اتباع الكتاب والسنة بان
يطلب فيهما * وبالتأمل في موارد النصوص وقوانين الشرع الموضوع لا يستخرج الاحكام
ان لم يوجد فيهما * وكلاهما اي الاستقراء والتأمل بجدة عليه اي على من ادعى انها للترتيب
لا للجمع المطلق * من غير تعرض اي تصديقه وهو استعارة يعني من غير دلالة لها على
المقارنة والترتيب حتى لو جاء مقارنين او على التعاقب بصفة الوصل او التراخي كان صادقا في هذا
الاخبار وقد ثبت ذلك بالنقل عن ائمة اللغة ونقل اللغة عن ارباب الجدة وقد نص عليه سيويه في سبعة
عشر موضعا من كتابه * وقال الامام عبدالقاهر معنى الواو الجمع بين الشئيين في الحكم لافي
الوقت ولا ترتيب فيه لانها في الاسمين المختلفين بازاء التثنية في المتفقين فاذا قلت جاءني زيد
وعمر ولم يجب ان يكون المبدؤ به في اللفظ سابقا بل كل منهما بمنزلة صاحبه في جواز تقديمه كما
اذا قلت جاءني الزيدان لم يكن اللفظ مقتضيا تقدم احدهما بل مقتضيا اجتماعهما في وجود الفعل
فقط * ولان الفاء تختص بالجزئة وذلك لان الجزاء متعقب على ما يوجب من شرط او نحوه
والفاء هي التي تدل على التعقيب فلذلك اختصت بها ولا يصلح فيها الواو لما ذكر فلو كان
موجبها الترتيب لما افرق الحال بين الفاء والواو قوله (واضله جاءني زيد وزيد)
وانما كان كذلك لانه نظير جاءني بكر وبشر وخالد وهذا المجموع اسماء اعلام وضعت لاشخاص
مختلفة من غير نظر الى المعنى الا ان اللفظ اذا كانت مختلفة لا يمكن جمعها في لفظ واحد مع كمال

ووجوب الترتيب
بقوله تعالى واركعوا
واسجدوا وهذا حكم
لا يعرف بالاستقراء
كلام العرب وبالتأمل
في موضوع كلامهم
كالحكم الشرعي انما
يعرف من قبل اتباع
الكتاب والسنة
والتأمل في اصول
الشرع وكلاهما جفة
عليه ودليل لما قلنا
اما الاول فان العرب
تقول جاءني زيد وعمر
فيقهر منه اجتماعهما
في الجئ من غير تعرض
للقران او الترتيب
في الجئ ولان الفاء
يختص بالجزئة
ولا يصلح فيها الواو
حتى ان من قال
لامرأتان دخلت
الدار وانت طائي
طلعت في الحال ولو
احتمل الواو الترتيب
لصلح للجزء كالفاء وقد
صارب الواو للجمع
في قول الناس جاءني
الزيدون واصله
جاءني زيد وزيد

المقصود وهو تعريف ذواتهم فلذلك يقال جاني بكرو بشر وخالد فاما اذا كانت متفقة فيمكن
اختصارها بصيغة الجمع والاكتفاء بلفظ واحد. نهام كل المقصود فيقول زيدون احترأ من
التطويل والتكرير المستكرهين وهذا الواو لطلق الجمع بالاجماع فيكون الواو في قوله جاني
بكرو بشر وخالد كذلك ايضا لان هذه عين تلك كذا في بعض الشروح قوله (وقالوا) اي
اهل اللغة لان تأكل السمك وتشرب اللبن * قال الشيخ الامام عبدالقاهر اعلم ان النصب في
قولاك لا تأكل السمك وتشرب اللبن باضمار ان والذي اوجب ذلك انهم لو ادخلوا ما بعد
الواو في اعراب ما قبلها لاشتمل النهى على كل واحد من الفعلين وليس الغرض ذلك وانما
المقصود النهى من الجمع بينهما فلام يكن ادخال تشرب في اعراب تأكل ووجب ان يضم ان
وينزل قولاك لا تأكل السمك منزلة لا يمكن منك كل السمك ليكون تشرب مع تقدير ان مصدرا
معطوفا على مثله نحو لا يمكن منك كل السمك وتشرب اللبن فحصل بهذا الاضمار معنى النهى
عن الجمع بينهما وان احدهما مباح له * وما ذكر من بعض البغداديين انه منصوب على الصرف
فالمراد انهم لما قصدوا ان يكون الثاني غير داخل في حكم الاول فنصبوه صار العدول به من المعنى
الاول كأنه نصبه اذ كان سببا لاضمار ان فاما ان يراد ان النصب بنفس مخالفته للاول حتى كان
عامله ذلك المعنى فلا قوله (ولو استعمل الفاء مكانه لبطل المراد) لان الغرض ههنا الجمع بين
الشئين ولا يراد ان يجعل الاكل سببا لتشرب نحو ان تقول ان اكلت السمك شربت اللبن كما
يكون ذلك في قولاك لا تقطع عنا قبحفوك اي لا يمكن منك انقطاع جفاء منا وكقولاك لا تدن
من الاسديا كلك اي انك ان دنوت منه اكلك وبصير دونك سببا لاكله اياك وعليه قوله
تعالى * ولا تطغوا فيه يحمل عليكم غضبي * اي لا تجاوزوا الحد في اكل الطيبات فانكم ان فعلتم
ذلك حل عليكم غضبي وبصير طغيانكم سببا لحلول اثار ان غضب عليكم واذا كان المراد الجمع
وجب اشياء على الواو دون الفاء لان الواو تدل على الجمع والفاء تدل على ان الثاني بعد الاول *
واذا ثبت ان الفاء لا تصلح في موضع الواو كما لا تصلح الواو في موضع الفاء في قوله ان دخلت
الدار وانت طالق علم ان كل واحدة منهما وضعت لمعنى على حدة وانها ليست للترتيب
قوله (ومثله) اي مثل قوله لا تأكل السمك وتشرب اللبن قول الشاعر * لاتبه عن
خلق وتأتى مثله * اي لا تكن منك نهى عن خلق واتبان مثله اي لا تجمع بين هذين فالنهى
من خلق مباح له اذا يقترن باتبان مثله * وما حكى عن الاصمعي انه كان يثبته باسكان الباء
ويقول ان سمعي كذلك فوجهه ان تكون الباء في تقدير النصب كقوله * كان ايديهم بالقاع
الفرق * او يكون على الابتداء نحو لاتبه عن خلق وانت تأتى مثله * وقبلة * ابدا بنفسك
فانهما عن غيرها * فاذا انتهت عنه فانت حكيم * فهناك تقبل ان وعظمت وتقتدى * بالامر منك
ويقع التعليل لاتبه عن خلق وتأتى مثله * فار عليك اذا فعلت عظيم * وتمامك به العامة
قوله تعالى في سورة البقرة * وادخلوا الباب سجدا * وقوله عز اسمه في سورة
الاحراف * وقولوا احطوا وادخلوا الباب سجدا * والقصة واحدة امر او مأمورا وزمانا

وقالوا لا تأكل
السمك وتشرب اللبن
معناه لا تجمع بينهما
من غير تعرض
للمقارنة او ترتيب في
الوجود ولو اشتمل
الفاء مكانه لبطل
المراد ومثله قول
الشاعر لاتبه عن
خلق وتأتى مثله
فار عليك اذا فعلت
عظيم اي لا تجمع
بينهما فهذا لبيان
الوضع واما الثاني
فلان كلام العرب
اسماء وافعال
وحروف

ثبت ذلك بنقل أئمة التفسير فلو كانت الواو الترتيب تناقضا لدلالة الاول على تقدم
الدخول على القول ودلالة الثاني على مكسه وكلامه تعالى عن ذلك منزعه ولانه لو افاد
الترتيب لكان قوله رأيت زيدا وعمرا قبله متناقضا وكان قوله رأيت زيدا
وعمرأ بعده تكرارا والاول باطل والثاني خلاف الاصل * قال الامام عبد القادر
ومما يدل على ان الواو لا اصل له في الترتيب انهم وضعوها حيث لا يتصور الترتيب كقولهم
اشترك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد وذلك ان الاشتراك والاختصاص بما يقتضى فاعين
فلو قلت في قولك اشترك زيد وعمرو ان زيدا قبل عمرو في الرتبة كان بمنزلة ان تقول اشترك
زيد ونسكت لان احدهما اذا تقدم على صاحبه لم يكن مساويا له وبجتماعه كما انك اذا قلت
جاءني زيد قبل عمرو لم يكن زيدا اجتماع مع عمرو في الجي * فن ادعى ان الواو دليل على الترتيب
لزمه ان يقول اشترك زيد واختصم بكر ونسكت ولهذا لا يصح بالقاء * ثم لانك لو قلت
اختصم زيد فعمرو او اشترك بكر ثم خالد كان بمنزلة قولك جاءني زيد فعمرو في جملة الاختصاص
والاشتراك مما يستدلى فاعل واحد حتى كأنك قلت اختصم زيد وسكت لما ذكرنا ان الترتيب
يزيل الاجتماع قوله (والاصل في كل قسم كذا) يعني الاصل في الكلام لخصوص اسم كان او فعلا
او حرفا وهو ان يكون بازاء كل لفظ معنى واحدا وان لا يكون لمعنى واحد اللفظ واحدا لان الكلام
وضع للافهام والاشتراك يخل به والترادف يوجب اخلاعه عن الفائدة وذلك لا يليق بالحكمة
* لفظة من الواضع يعني ان كانت الالفاظ اصطلاحية بان وضع الواضع اللفظ او بازاء معنى
واشتر بين قوم وقد نسيه ثم وضعه بازاء معنى آخر واشهر بين قوم آخرين ثم اجتمعوا
واشهر الوضهان بين الكل * او عذراى حكمة دعت الى ذلك وهو الابتلاء ان كانت الالفاظ
توقيفية لتيين درجة العالم الذي يستخرج المراد من الكلام بقوة قريحته بانأمل فيه * لتكرر
الدلالة اى يلزم التكرار (فان قيل) لا يتكرر بل يكون لطلق الترتيب (قلنا) قد وضعت
كلمة بعد لطلق الترتيب فيلزم التكرار لا محالة على انها ليست لطلق الترتيب عندكم فان الواو
في الوضوء شرط في الجديد كما هو قول مالك ولو كان لطلق الترتيب لم يشترط * ولانها لو كانت
لترتيب لخلا الكلام عن حرف تدل على مطلق الجمع وهو معنى مقصود وذلك اخلاعه *
ولا يتعجلن في وهمك انها اوجب الترتيب في قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات * حيث
رتب العمل على الايمان ولم يعتبر بدونه لان ذلك استفيد من قوله تعالى * ومن يعمل من الصالحات
وهو مؤمن * لا من الواو * لكن الواو استدراك من حيث المعنى اى ليست الواو الترتيب لكنها
لما كانت اصلا في باب العطف لكونها اكثر وقوعا بدلالة الاستقراء * كان ذلك اى كونها
اصلا لدلالة على انها وضعت لطلق العطف الذي هو اصل لما سواه من اقسامه للناسية
* ثم انشعبت الفروع اى الحروف التي هي فروع لها نظرا الى قلة وقوةها بالنسبة الى الواو
كالفاء * ثم * الى سائر المعاني التي هي فروع لطلق الجمع من تقيده بصفة الترتيب وصفة
القران وصفة التراخي اعتبارا لتناسب ومجاورة على قوانينهم المستمرة في سائر الالفاظ فانهم

والاصل في كل قسم
منها ان يكون
موضوعا لمعنى خاص
يتفرده فاما الاشتراك
فانما يثبت لفظة من
الواضع او عذرا
اليه وكذلك التكرار
وقد وجدنا حروف
العطف وغيرها
موضوعة لمعان
يتفرد كل قسم بمعناه
قاله للترتيب ومع
القران * ثم لتعقيب
والتراخي فلو كان
الواو الترتيب
لتكررت الدلالة
وليس ذلك باصل
لكن الواو لما كانت
اصلا في الباب كان
ذلك دلالة على انها
وضعت لطلق
العطف على احتمال
كل قسم من اقسامه
من غير تعرض لشيء
منها ثم انشعبت
الفروع الى سائر
المعاني وهذا كما
وضع لكل جنس
اسم مطلق مثل
الانسان والتمر ثم
وضعت لانواعها
اسماء على الخصوص
وصارت الواو فيما
قلنا نظير اسم الرقة
في كونه مطلقا

غير عام ولا يحمل ولهذا قلنا ان حكم النص في آية الوضوء التحصيل من غير تعرض لمقارنة او ترتيب وقد ظن بعض اصحابنا ان الواو للمقارنة وليس كذلك ﴿ ١١٣ ﴾ وزعم بعضهم انها عند ابي يوسف ومحمد رحمه

و وضعوا لكل جنس اسماء فرعوا عليه انواعه كالانسان اسم جنس ثم يتنوع الى رجل وامرأة وكاتم اسم جنس ثم يتنوع الى عجمية وبرني وسجاني وقسب ودقل وغيرهما قوله (غير عام) كازعم الشافعي رحمه الله وقد بينا ولا يحمل قد زعم بعض الناس ان اسم الرقبة يحمل لان المراد لا يعرف منها وقوله مؤمنة مفسرها فلذلك يتقيد الرقبة في كفارة اليمين بصفة الايمان وهذا فاسد لانها اسم جنس واسماء الاجناس معلومة المعاني عند ارباب اللسان واصحاب الشريعة فكانت من قبيل المطلق لا من قبيل المجمل * وهذا قلنا اي ولو كونها لجمع المطلق من غير تعرض لمقارنة كما قاله مالك اذ القران فيه لا يتصور الا بالولاء * او ترتيب كما قاله الشافعي * والجواب عن متمسكهم ان قوله تعالى ان الصفا والمروة لبيان انهما من معالم الحج وشعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب وسيأتي بيانه * وكذلك قوله تعالى اركعوا واسجدوا لا يفيد الترتيب وما عرفنا وجوب الترتيب به كيف وانه مارض بقوله عز اسمه واسجدوا واركعوا مع الرأكعين وانما عرفناه بقوله عليه السلام صلوا كما رايتوني اصلي * او يكون الركوع مقدمة السجود والقيام مقدمة الركوع على ما عرف في موضعه * وكذا رده عليه السلام على الاعرابي لم يكن لافادة الواو الترتيب اذ الترتيب في معصيتهما لعدم انفكاك احدهما من الاخرى بل لترك ذكر اسم الله تعالى على سبيل التعظيم قوله (وقد ظن بعض اصحابنا) ان الواو للمقارنة عند عثمان الثلاثة استدلالا بما اذا قال لامرأته ولم تدخل بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يتعلق الكل بالشرط وينزل جملة ولو لم تكن للمقارنة لوقع الاول ولغا الثاني والثالث لعدم المحل * وزعم بعضهم انها للترتيب عند ابي حنيفة * وعند ابي يوسف ومحمد رحمه الله للمقارنة استدلالا بالمسئلة المذكورة في الكتاب وليس كذلك اي ليس الامر كما زعموا اذ لا يلزم من وجود المقارنة او الترتيب في صورة من الصور التي وجدت فيها الواو ان يكون الواو موضوعا له لجواز ان يكون المقارنة او الترتيب بناء على معنى اخر غير الواو كما سنبينه * والدليل عليه عدم اطرافها في الدلالة على المقارنة او الترتيب في عامة الصور كيف والمطلق في الخارج لا يوجد الا مقيدا بصفة وذلك لا يدل على كون اللفظ موضوعا للمقيد الا ترى ان انسان لا يوجد في الخارج الا مقيدا بصفة وذلك لا يدل على ان لفظ الانسان دال على تلك الصفة وموضوع لها بل الواو لمطلق العطف عند اصحابنا جميعا وانما الاختلاف في المسئلة بناء على كيفية تعلق الثاني والثالث بالشرط لالان الواو اوجبت المقارنة او الترتيب * الا ترى انهم اتفقوا على انه لو نجز فقال انت طالق وطالق وطالق لا يقع الا واحدة وعلى انه لو قدم الجزاء فقال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار انه يتعلق الكل بالشرط وينزل جملة فلو كان اختلافهم في مسئلة الكتاب بناء على اختلافهم في موجب الواو لثبت الاختلاف في السببين ولكنهما قالا موجب الاجتماع اي موجب كلامه الاجتماع لان موجب العطف الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه والجملة الاولى تامة لوجود الشرط والجزء وقوله وطالق جملة ناقصة لانه جزء بغير شرط فيصير ما يتم به الاولى وهو الشرط طلاقا كما اذا حصل

التعليق (كشف) بشروط يخلها (١٥) ازمة كثيرة فان (ثاني) الترتيب لا يجب به

شرط الثانية لتصير كاملة ولهذا تعلقت الثانية والثالثة بالشرط ولم تقع في الحال والمساوات الثانية والثالثة الاولى في التعليق بالشرط وليس بين الاجز ثمة ما يوجب صفة الترتيب اذ الواو لا توجب ذلك وتعلقت غير موصوفة بالترتيب وقعن كذلك كالوكرر الشرط بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق او قدم الجزاء كما ذكرنا في الجزاء تأخر عن الشرط قدم الشرط عليه او اخره ذكرنا * وكالو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق تطليقة ونصفا دخلت الدار تطلق ثنتين ولا فرق بين تطليقة ونصف تطليقة اذ الطلاق لانصف له * ولا يلزم ما اذا قال لامرأته التي لم يدخل بها انت طالق وطلاق وطالق فانها تطلق واحدة لثلاثا خلافا لاجد بن حنبل وبعض اصحاب مالك واليه بن سعد وربيعة بن ابي ليلى لان ازمة الوقوع متفرقة فلا تقع مجتمعة فبين بالاول فلا يصح الثاني وفيما نحن فيه زمان الوقوع زمان وجود الشرط ولم يوجد منه تفريق بعد الشرط الا ترى انه لو ارسل فقال انت طالق واحدة لا بل ثنتين لم تطلق الا واحدة ولو طلق ثم وجد الشرط طلقت ثلاثا كذا في الاسرار * وذكر بعض مشايخنا في بيان قولهما ان عطف الجملة الناقصة على الكاملة يوجب اعادة ما في الكاملة لتصير الناقصة كاملة ايضا بخلاف عطف الكاملة على مثلها * الا ترى انه لو قال لامرأته هذه طالق ثلاثا وهذه طلقت الاخرى ثلاثا لان خبر الاولى بصير معادا في حقها بخلاف ما لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه طالق حيث تطلق الاخرى واحدة لانها مفيدة بنفسها فلا تقتضي ذكر الخبر مرة اخرى * وكذلك لو قال جاءني زيد وعمرو او قال فررت بالبصرة والكوفة بصير المجئ والمرور مذكورين مرة اخرى لا طريق له الا ذلك فكذلك ههنا قوله وطالق ناقص لا شرط له فيصير الشرط كالمذكور مرة اخرى كما انه قال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان دخلت الدار وطالق ان دخلت الدار فيقع ثلاث تطليقات بدخلة واحدة كما لوكرر الشرط صريحا * وقد نص على هذا الوجه في الجامع الكبير قليل في قوله ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين تقديره لا بل ثنتين ان دخلت الدار * وحاصل الطريقتين يرجع الى حرف واحد وهو ان الطلقات تعلق بالشرط بلا واسطة فلذلك ينزلن جملة عند وجود الشرط لان الواو اوجبت المقارنة وقال ابو حنيفة رحمه الله موجه اي موجب ذكر الطلقات متعاقبة الافتراق اي انفصال الثانية عن الاولى والثالثة عنهما في التعليق بالشرط والتعاقب في الوقوع لا الاجتماع كما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق او قال وطالق بعده وطالق بعده لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة تامة مستغنية عما بعدها فلم توقف عليه فتعلق هذا الطلاق بالشرط بلا واسطة وقوله وطالق جملة ناقصة فتوقف على الاولى لا محالة لا فتقارها اليها اذ الناقصة مفتقرة الى الكاملة في اعادة المعنى فيتعلق الطلاق الثاني بعد تعلق الاول والتعليق بالشرط منفصلا عنه صحيح كما لو نص على كلمة بعد او ثم فكان الاول متعلقا بالشرط بلا

واسمها الثاني بواسطة الثالث بواسطتين وإذا تعلق بهذا الترتيب ينزل كذلك ايضا لان الجزاء ينزل على الوجه الذي تعلق كالجواهر اذا نظمت في سلك وعقد رأسه تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به فلو غير موجب هذا الكلام وبطلت الوسطة انما يبطل قضية الواو وقد بينا ان الواو لا توجب القران كالاتوجب الترتيب * بخلاف ما اذا كرر الشرط لان الكل تعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الجزاء لان اول الكلام يتوقف على اخره اذا كان في اخره ما يغير اوله اول الكلام يتميز لولم يوجد الشرط آخره فيتوقف عليه واذا توقف تعلق الكل بلا واسطة بالشرط ايضا وبخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق تطبيقه ونصفا لانه لا يوجد في اللغة لفظ يدل عليه او جزء منه فكان الواحد مع النصف كاسم واحد بمنزلة احد عشر واحد وعشرين * الا ترى انه لو تجزى بهذا اللفظ فقال انت طالق تطبيقه ونصف تطبيقه تقع ثنتان كالوقال انت طالق احدى وعشرين طلاقة تقع الثلاث جلة ولم تقع الواحدة اولائم العشرون كما قال زفر فكذا هيئنا فاما طالق وطالقي فكلامان صيغة ولم يعم دليل يجعلهما كلاما واحدا لانا وجدنا في اللغة ما تنبئ به عن الاثنين بعبارة او جزء منه وهي ثنتان او ثلاث وبخلاف قوله لا بل ثنتين لان هذه الكلمة لا متدراك الفلظ والاضراب عما قبلها باقامة الثاني مقام الاول فاذا اقتضت الالتحاق بالاول صرن جلة كالوقال ومعها اخرى * واما قولهما يصير ما تم به الاولى كالعادة مرة اخرى فسيجيى بيانه * وقوله وهو في الحال تكلم بالطلاق جواب عن كلام ابي حنيفة رحمه الله ان الثاني تعلق بواسطة * واعلم ان القاضي الامام ابا زيد رحمه الله ذكر في الاسرار ان هذه مسألة مشككة فانما اعتبرنا بالطلاق التعلق بمحسوس ملق بجعل واحد او جوب التعلق بشرط واحد على التعاقب بصفة ترتيب التعلق في نفسه كما قال ابو حنيفة رحمه الله بمنزلة خلق متعلقة بجعل واحد على التعاقب ولكن الشبهة في المسئلة من وجهين احدهما ان الترتيب انما ثبت تكلمها فكان التعاقب في ازمنة التعلق ونحن نسلم التعاقب في ازمنة تعلق الاجزئة بالشرط تكلمها بها ولكنه لا يوجب تعاقب الوقوع حين الشرط كالوكرر الشرط وانما الموجب للترتيب في الوقوع لفظا يوجب تفريق ازمنة الوقوع كشم او ترتيب الواقع ان تعلقن جلة كالوقال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا واحدة بعد واحدة * والثاني واليه اشير في الكتاب ان المتعلق ليس بطلاق الحال بل هو كلامه عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فاذا لم يكن طلاقا للحال لا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبارة لحالة الوقوع فان وجد ما يوجب تفريق ازمنة الوقوع ككلمة ثم او ما سبق وصفه بعد الوقوع ككلمة بعد ثبت الترتيب وبصير بكلمة ثم او بعد ذلك الجزاء الذي يصير طلاقا في الثاني انه يصير طلاقا بهذا الوصف فاما الواو فلا توجب ذلك وكذا ازمنة التعلق لا تكون وصفا لما يقع زمان الشرط لفظا اعتبارا تفريقها واجتماعها في حق الواقع ذكر القاضي الامام هاتين الشبهتين ولم يذكر الجواب ميلا الى ترجيح قوله كما كان الشيخ انما اورد قولهما آخر او ذكر جوابهما عن كلام ابي حنيفة تابعا للقاضي الامام * قال شمس

وإذا كان موجب الكلام ما قلنا لم يتغير بالواو لأنها لا تعرض للترتيب لا بحالة ولا توجيه فلا يترك المقيد بالطلق وإذا تقدمت
الاجزية فقد انحدر حال التعليق فصار موجب الكلام الاجتماع والاتحاد فلم يترك بالواو لما قلنا فان قيل فقد قال أصحابنا فيمن قال
لامرأته أنت طالق وطالق وطالق قبل الدخول انها (١١٦) تبين بواحدة وهذا من باب الترتيب وقال في النكاح

الائمه وما قاله ابو حنيفة رحمه الله اقرب الى مراعاة حقيقة اللفظ لان من المعلوم ان عند وجود
الشرط ذلك الملقوظ به يصير طلاقا فاذا كان من ضرورة العطف اثبات هذه الوسطة ذكرنا
ف عند وجود الشرط يصير كذلك طلاقا واقتضى من ضرورة تفرق الوقوع ان لا يقع الا واحدة
فانها تبين لا الى عدة كالموجز قال انت طالق وطالق وطالق قوله (وإذا كان موجب الكلام
ما قلنا) وهو الاجتماع والاتحاد * فلا يترك المقيد اى المقتضى للاجتماع * بالطلق اى بالواو *
وقوله وإذا تقدمت الاجزية يجوز ان يكون جوابا عن استدلال الطائفة الاولى بهذه المسئلة
ان الواو للمقارنة عند أصحابنا جميعا يعنى ثبت المقارنة بالاتحاد حال التعليق الذى يقتضى الاجتماع
في الوقوع لا بموجب الواو * ويجوز ان يكون متصلا بكلام ابي حنيفة رحمه الله على سبيل الفرق
يعنى اذا تأخرت الاجزية فوجب كلامه الافتراق فلا يتغير بالواو اذا تقدمت فوجه
الاجتماع فلا يترك بالواو ايضا لما قلنا انها لا تعرض للقران ولا للترتيب * ثم ذكر الشيخ ما يرد
نقضا على هذا الاصل مع جوابه وهو اربع مسائل اثنتان منها تدلان على ان الواو للترتيب
واثنتان على انها للقران * منها مسئلة الايتين وهى ان رجلا وزوج امتهين لا خير برضاها من رجل
في عقد او عقدتين بغير اذن مولاها وبغير اذن الزوج كان النكاح موقفا على اجازة كل واحد منهما
* فان نقض احدهما انتقض وان اجاز احدهما توقف على اجازة الآخر * فان اعتقهما المولى بلفظ
واحد بان قال اعتقتهما او قال هما حرتان لا يبطل نكاح واحدة منهما لانه لم يتحقق الجمع بين الحرية
والامة لا في حال العقد ولا في حال الاجازة ولزم العقد من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق
وبقى موقفا على اجازة الزوج ان شاء اجاز نكاحهما وان شاء اجاز نكاح واحدة منهما بمعناها
* ولو اعتقهما في كلمتين منفصلتين بان قال اعتقت هذه او قال هذه حرة ثم قال بعد زمان للآخرى
مثل ذلك او متصليين كاذكر الشيخ في الكتاب بطل نكاح الثانية للاستتف عليه وبقي نكاح الاولى
موقفا على اجازة الزوج ولو وجد اذن المولى دون الزوج في المسئلة توقف النكاح على اجازة
الزوج لا غير * ولو اعتقنا ما لا يبطل نكاح واحدة منهما وبقي موقفا على اجازة الزوج كما كان * ولو
اعتقنا على التعاقب بكلامين منفصلين او متصليين بطل نكاح الثانية وبقي نكاح الاولى موقفا على ما
كان * ولو وجد اذن الزوج دون المولى توقف على اجازة المولى * ولو اعتقهما معا نقض نكاحهما
ولو اعتقهما على التعاقب بطل نكاح الثانية ونقض نكاح الاولى * ولو وجد اذنها جميعا نقض
نكاحهما ولا يبطل باعتاق بحال فيما ذكرنا تعرف فائدة القيد المذكورين في المسئلة
فتأمل قوله (في عقدتين) احتراز عما اذا زوجهما في عقدة واحدة فان ذلك لا ينفذ بحال
قوله (ولو سكت فيما بين ذلك) بان قال اعتق ابي هذا وسكت ثم قال للآخر اعتق هذا وسكت
ثم قال واعتق هذا عتق الاول ونصف الثاني وثالث الثالث لانه لما اقر بعق الاول فقد اقر
بالتثله فعتق من غير سعاية ثم لم يصح ما بعده في تغيير حقه لان المغير انما يصح بشرط الوصل
واذا اثر بالتثنية فقد زعم ان التثنية بينه وبين الاول نصفين لانه لم يصدق في ابطال حق الاول
وصدق في اثبات حق الثاني ولما اقر بالتثنية فقد زعم ان التثنية بينهم اثلاثا لكنه لم يصدق في ابطال

من الجامع فيمن زوج
امتهين من رجل بغير
اذن مولاها وبغير
اذن الزوج ثم اعتقهما
المولى ما اياه لا يبطل
نكاح واحدة منهما
ولو اعتقهما في كلمتين
منفصلتين بطل نكاح
الثانية فان قال هذه
حرة وهذه حرة
متصلا بواو العطف
بطل نكاح الثانية
وهذا ايضا من باب
الترتيب وقال في هذا
الباب فيمن زوج
رجلا اختين في عقدتين
بغير اذن الزوج فبلغه
فاجازهما معا بطلا
وان اجازهما متفرقا
بطل الثانى وان قال
اجزت نكاح هذه
وهذه بطلا كانه قال
اجزتهما وهذا من
باب المقارنة وقال
في كتاب الاقرار من
الجامع فيمن هلك عن
ثلاثة اعبد قيمتهم
سواء وعن ابن

لا وارث له غيره فقال ابن اعنى ابي في مرض موته هذا وهذا وهذا فان اقر به في كلام (حق)
متصل عتق من كل واحد ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثاني وثالث الثالث وهذا من باب القران قبله

اما في المسئلة الاولى فقد قال مالك بن انس. ﴿ ١١٧ ﴾ انه تقع الثلث وجعلها للقران لكنه غلط لما قدمنا والواو للعطف

حق الاولين كذا في شرح الجامع لمصنف قوله (اما في المسئلة الاولى) اذا قال لنير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق يقع واحدة عندنا ، والعلما قال مالك والشافعي في قوله القديم واحد بن حنبل والليث بن سعيد وربيع بن ابي ليلى انها تطلق ثلاثا لان الواو توجب المقارنة * ولان الجمع يحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فصار كالواو قالها انت طالق ثلاثا الا ترى انه لو قال لها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار طالقت ثلاثا عند وجود الشرط فكذا هنا ، لكن ما قالوه غلط لما قدمنا ان القران لفظا موضوعا وهو مع فلو حملنا الواو عليه كان تكرارا وهو خلاف ما عليه اهل اللغة ايضا * والواو للعطف المطلق لا للقران ولذلك اى ولو كانت الواو للعطف لم يقع الثاني لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني لان توقف الكلام الذي صدر من اهل في محله لا يكون الا لما يوجب ذلك من تنصيص عليه بلفظ يوجبه ككلمة مع او من غير النقص باخره كالشرط والاستثناء ولم يوجد ههنا تنصيص عليه لان الواو ليست بنص على المقارنة بل هي من محتملات الواو ولا غير ايضا لان ذكر الطلاق الثاني لا يؤثر في الطلاق الاول وهو معنى قوله ولم يقع على التكلم بالثاني واذا لم يتوقف اوله على آخره بانث بالاول ولما الثاني والثالث لقوات محل التصرف بمحصول الابانة بالطلاق الاول ، لا لخلل في العبارة اى لافساد في التكلم والعطف فان ذلك يقتضى وقوع الثاني والثالث ولكن من شرطه قيام المحل فاذا لم يبق لنا ضرورة * ثم على قواى يوسف رحمه الله يقع الاول قبل ان يفرغ من التكلم بالثاني وعند محمد رحمه الله عند الفراغ من التكلم بالثاني يقع الاول لجواز ان يلحق بكلامه شرطا او استثناء مغيرا * وما قاله ابو يوسف اجب فانه ما يقع الطلاق ولا يفوت المحل فلو كان وقوع الاول بعد الفراغ من التكلم بالثاني لوقعا جميعا لوجود المحل مع صحة التكلم بالثاني كذا قال شمس الائمة رحمه الله قوله (وكذلك في نكاح الامتين) اى وكان مدم ووقع الثاني والثالث لقوات المحل لان الواو توجب الترتيب فكذا في نكاح الامتين بطلان نكاح الثانية لقوات المحل لا لاقضاء الواو وذلك * لان عتق الاولى يطل محلية الوقف في حق الثانية يعنى بعدما عتقت الاولى لا يبقى الثانية محلا لنكاح الموقوف * لانه لاحل للامة في مقابلة الحرية حال التوقف اراد به حل المحلية اى لا يبقى الامة محل النكاح في مقابلة الحرية حال توقف نكاح الامة فانه ان تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرية نكاحا نافذا او موقوفا يطل نكاح الامة اصلا وذلك لان حال التوقف حال انضمام الامة الى الحرية والنكاح الموقوف معتبر ببداية النكاح لانه غير لازم فكان في حق من يلزمه حكمه بمنزلة غير الممعد والامة ليست بمحل لا ابتداء النكاح منضممة الى الحرية فلماذا بطل توقف نكاح الثانية بعدما عتقت الاولى قبل الفراغ من التكلم بعقدها ثم يصح التدارك بعد باعتاقها لقوات المحل في حق التوقف قبله * وانما قيد بقوله في حق التوقف لان بطلان المحلية في حقه لا غير حتى لو تزوجها بعد صح لانها قد صارت حرية * ولان الواو لا تضر في المقارنة لجمعها كلاما واحدا بمنزلة قوله اجبتة هما وهذا يشير الى انه لو قال اعتقت ههنا مع هذه كان بمنزلة قوله اجبتة هما قوله (فاما ان شاء الله

المطلق ولذلك لم يقع الثاني لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني لما يمكن الكلام نصا على المقارنة ولم يقع على التكلم بالباقي فسقطت ولايته لقوات محل التصرف لا لخلل في العبارة وكذلك في مسئلة نكاح الامتين لان عتق الاولى يطل محلية الوقف في حق الثانية لانه لاحل للامة في مقابلة الحرية حال التوقف فطل الثاني قبل التكلم بعقدها ثم لم يصح التدارك لقوات المحل في حكم التوقف ولان الواو لا تضر في المقارنة فاما في نكاح الاختين فان صدر الكلام توقف على آخره لا لاقضاء الواو للعطف لكن لان صدر الكلام وضع لجواز النكاح واذا اتصل به آخره سلب عنه الجواز فصار آخره في حق اوله بمنزلة الشرط والاستثناء في قول الرجل انت طالق ان شاء الله

وصدر الكلام يتوقف عليه بشرط الوصل لما نين في باب البيان ان شاء الله فكذلك هذا وهذا لا يوجد في قول الرجل انت طالق وطالق وطالق قبل الدخول لان صدر الكلام لا يتغير باخراه فلم يتوقف وكذا في مسألة نكاح الامتين لا يتغير صدر الكلام باخراه لان عتق الثانية ان ضم الى الاول لم يتغير نكاح الاول من الصحة الى الفساد ومن الوجود الى العدم وكذلك في مسألة الاقرار صدر الكلام يتغير باخراه الا ترى ان موجب صدره عتقه بلا سعاية واذا انضم الاخرى الى الاول تغير الصدر من عتق الى رفق عند ابى حنيفة رحمه الله لان المستسعى مكاتب عند ابى حنيفة وعندهما يتغير عن براة الى شغل بدين السعاية فلذلك توقف صدره على آخره

نكاح الاختين (ذكر بعض مشايخنا ان اختلاف الجواب في المسئلتين لاختلاف الوضع فانه في مسألة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة والكلام الثاني جملة تامة لانه مبتدأ وخبر فاذا عطفت على جملة تامة لا يوجب مشاركتها الاولى فلا يتوقف اول الكلام على آخره كقوله لامرأته عمرة طالق ثلثا وزينب طالق ان زينب تطلق واحدة وقال في مسألة الاختين اجزت نكاح هذه وهذه والكلام الثاني جملة ناقصة فشاركك الاولى ضرورة حتى لو قال ههنا واجزت هذه يجب ان يبطل نكاح الثانية ولو قال في مسألة الامتين هذه حرة وهذه لم يبطل نكاح الثانية كما لو اعتقهما بكلمة واحدة * والاصح ان بينهما فرقا فيما اذا كان المعطوف جملة تامة في المسئلتين * والفرق ما اشار الشيخ اليه في الكتاب وهو ان اخر الكلام اذا كان بغير اوله توقف اول الكلام عليه كما توقف على الشرط والاستثناء واذالم يتغير به لم يتوقف عليه في مسألة الاختين آخر الكلام بغير اوله لانه اذا لم يضم الثانية الى الاولى صح نكاح الاولى واذا ضم اليها بطل نكاحها للجمع بينهما وهو معنى قوله سلب عنه الجواز قتل منزلة الاستثناء والشرط فتوقف الاول عليه فصار كالجمع بكلمة واحدة فطلا في مسألة الامتين اعتاق الاخيرة لا يتغير الكلام الاول لان النكاح يبقى موقوفا صحيحا كما كان وانما اثر الثاني في صحة نفسه لا في تغير الاول لو صح فلم يتوقف الكلام عليه واذالم يتوقف فسد الثاني قوله (وصدر الكلام يتوقف عليه) اي على الاخر الذي هو مغير بشرط الوصل * هذا جواب عما اذا اجاز نكاحهما متفرقا حيث لا يؤثر اجازة نكاح الثانية في ابطال نكاح الاولى ولا يتوقف الكلام الاول على الثاني وان كان مغيرا فقال صدر الكلام انما يتوقف على المغير اذا كان متصلا به فاما اذا كان منفصلا عنه فلا * وهذا لا يوجد اي تغير صدر الكلام بالاخر في مسئلتين لا يوجد * ولا يقال قد يتغير في مسألة الطلاق صدر الكلام باخراه لانه ثبت به حرمة غليظة * لانا نقول ليس ذلك بتغيير بل هو تقرير حكم اوله وتأكيد لان حكمه الحرمة الخفيفة وحكم اخره الحرمة الغليظة وكلاهما رافع للقيد واما ما ثبت من زيادة الحرمة فباختار الطلقة الثالثة قوله (عن الصحة الى الفساد وعن الوجود الى العدم) المغير الذي يلتحق بآخر الكلام لا يخلو من ان يؤثر في الوصف كالشرط فانه لا يبطل الكلام ولكن يؤخر حكمه الى حين وجود الشرط * او في الاصل بالاستثناء فانه اذا قال انت حران شاء الله يبطل اصل الكلام بالاستثناء حتى لم يبق له موجب اصلا فالشيخ تعرض لهما فقال اعتاق الثانية لا يؤثر في وصف نكاح الاولى بالتغير من الصحة الى الفساد ولا في اصله بالاعدام قوله (وكذلك في مسألة الاقرار) عطفت على مسألة الاختين يعني كما ان صدر الكلام في تلك المسئلة يتغير باخراه فكذلك في مسألة الاقرار يتغير الصدر باخراه ايضا * من اصحابنا من قال انما يعتق من كل واحد ثلثة لانه جمعهم بحرف الجمع وهو الواو والجمعوع بحرف الجمع كالجمعون بلفظ الجمع فصار كأنه قال اعتقهم والدي * الا ترى ان قول الرجل على الف درهم لفلان وفلان بمنزلة قوله لهما على الف درهم وان قوله بعت هذا العبد من فلان وفلان بمنزلة قوله بعتهم منهما فكذا

هذا * قال شمس الأئمة رحمه الله في شرح الجامع وهذا ليس بصحيح فان الواو للعطف
المطلق ليس لها عمل في القران ولا في الترتيب ولكن آخر الكلام ههنا بغير اوله لان حكم
الصدر لو سكنت عليه سلامة نفس الاول له بلا سعاية لانه يخرج من الثالث فاذا اتصل به الثاني
والثالث تغير الصدر عن عتق الى رق عند ابى حنيفة رحمه الله لان السعاية وجبت عليه والمستسعى
كالكتاب عنده في الاحكام والكتائب عندنا عبد ماني عليه درهم * وعندهما وان لم يتغير
الى الرق ولكن يتغير من براءة الى شغل لانه لا كان يخرج من الثالث حتى مجانا فاذا اتصل
به الثاني والثالث لم يبق له الاثلث الثالث ووجبت عليه السعاية في ثلثي قيمته فلذلك توقف
ضدده على اخره لا الواو قوله (ولهذا قلنا) اي ولان الواو لمطلق العطف قلنا ان قول
محمد في الكتاب اي في الجامع الصغير وينوي اي في التسليتين من عن يمينه من الرجال
والنساء والحفظة لا يوجب ترتيبا * كرر الشيخ لفظة ان لطول الكلام فلا يلزم منه تفضيل
عامة المؤمنين على الملائكة فيظهر بهذا فساد قول من قال بتفضيلهم على الملائكة وادعى
ان هذا مذهب اصحابنا استدلالا بهذه الرواية * الا يرى انه قال في المبسوط وينوي
بتسليمه الاول من كان عن يمينه من الحفظة والرجال والنساء وعن يساره مثل ذلك فعلم
انه اراد مطلق الجمع في التوبة لا الترتيب فيها * وفي شرح الجامع الصغير لشمس الأئمة رحمه الله
من اصحابنا من يقول ما ذكر في الصلوة قول ابى حنيفة الاول وما ذكر ههنا بناء على قوله الثاني
قد يرجع الى تفضيل بنى آدم على الملائكة قال وهذه مسألة فيها كلام بين اهل الاصول ولكن
لا معنى للاشتغال به ههنا فالواو لا توجب الترتيب والترتيب في التوبة لا يتحقق فان من سلم على
قوم لا يمكنه ان ينوي الرجال او لائم النساء ثم الصبيان ولكن مراده في الموضوعين ان يجمعهم
في نيته * وفي شرح الجامع الصغير للصنف فاما التقديم والتأخير فليس بشئ * لازم لان الواو
لا توجب ترتيبا لكن للبداية اثر في الاهتمام كما في مسألة الوصية بالقرب فدل ما ذكر ههنا
وهو اخر التصنيفين ان مؤمنى البشر افضل من الملائكة وهو مذهب اهل السنة والجماعة
خلافا للمعتزلة * قال الامام الكشاني والمختار عندنا ان خواص بنى آدم وهم المرسلون
افضل من جملة الملائكة وعوام بنى آدم من المسلمين الاتقياء افضل من عوام الملائكة وليسوا
بافضل من خواصهم بل خواص الملائكة افضل من عوام بنى آدم * وذكر الشيخ الامام
ابو منصور رحمه الله في تفسير قوله تعالى * ولقد كرمنا بنى آدم * اما الكلام في تفضيل البشر
على الملائكة والملائكة على البشر فانا لا نتكلم فيه لانا لا نعلم ذلك وليس لنا الى معرفته
حاجة فنكل الامر فيه الى الله عز وجل وذلك مثل الكلام بين الانبياء والرسل واتقياء
الخلق وبين الملائكة وتفضيل هؤلاء على هؤلاء ففوض ذلك الى الله تعالى فاما ان يجمع
بين شر البشر وافسدهم وبين الملائكة الذين لم يعصوا الله طرفة عين فيقال هم افضل من الملائكة
فلا يجوز ذلك ولكن ان كان لابد فانه يجمع بين ما ذكرنا وبين الملائكة فيستكام ح تفضيل
بعض على بعض قوله (وكذلك) جواب عن متمسك الخصم بمعنى كما ان قول محمد

ولهذا قلنا ان قول محمد
في الكتاب وينوي من
عن يمينه من الرجال
والنساء والحفظة انه
لا يوجب ترتيبا
وكذلك قوله ان الصفا
والروة لا يوجب
ترتيباً ايضاً الا ترى
ان المراد بالاية اثبات
انهم من الشعائر ولا
يتصور فيه الترتيب

وانما ثبت السعي بقوله تعالى ان يطوف لهما غير ان السعي لا ينفلك عن ترتيب والتقديم في الذكر يدل على قوة المقدم فظاهر او هذا يصلح لترجيح فرجه به فصار الترتيب واجبا بفعله لا بنص الآية وهذا كما قال اصحابنا رحمهم الله في الوصايا بالقرب النوافل انه يبدأ بما بدأ به الميت لان ذلك دلالة على قوة الاهتمام وصلح لترجيح فاما قول الرجل لفلان على مائة ودرهم ومائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد فليس يبنى على حكم العطف بل ﴿ ١٢٠ ﴾ على اصل آخر يذكر في باب البيان ان شاء الله

من الرجال والنساء والحفظة لا يحتمل الترتيب فقوله تعالى ان الصفاء المروة * لا يحتمل الترتيب لان الآية سبقت لبيان انهما من الشعار ومعلوم الحج وهذا لا يحتمل الترتيب لانه يجري في الفعل لافي العين الاترى ان في الزمان الذي كان الصفاء فيه من المعالم كانت المروة فيه كذلك ايضا قوله (وانما ثبت السعي) جواب عما يقال لما كانت الآية لبيان انهما من الشعار فيم ثبت وجوب السعي او شرعيته فقال انما ثبت ذلك بقوله تعالى * فلا جناح عليهما ان يطوف بهما * واهذا قال عطاء ومجاهد هوليس بواجب وتركه لا بوجوب شيئا لانه قال فلا جناح ومثله يستعمل في المباح دون الواجب * وقال عامة العلماء هو واجب بهذا النص وبقوله عليه السلام * ان الله تعالى كتب عليكم السعي فاسعوا * واما قوله تعالى * فلا جناح * اي لا يم عليه فليخرج الناس عن الطواف بهما لكان صنميين كانا عليهما في الجاهلية اساف وقالة وكانوا يعبدونهما في الجاهلية فبعد الاسلام كرهوا التعبد لله تعالى في ذلك المكان فنفى ذلك عنهم بقوله فلا جناح عليه قوله (غير ان السعي لا ينفلك عن ترتيب) يعني ان النص الموجب للسعي لا يقتضي الترتيب لكن السعي في نفس الامر لا ينفلك عن ترتيبه والبدية بالذكري مصطلح الكلام يدل على زيادة عناية بذلك الشيء وقوة اهتمام به كما اذا فارقك من كنت مشغوقا به وقيل لك ما الذي تمنى تقول وجه الحبيب اتمنى فتقدم وجدا الحبيب لكونه نصب عينك ولزيادة التفات خاطر ك اليه ولادلت البداية على زيادة العناية ظهر بها نوع قوة صالحة لترجيح الاترى ان ابا بكر رضي الله عنه استدلل في تفضيل المهاجرين او تعيين الامام منهم بتقديمهم في قوله عن اسمه * والمهاجرين والانصار * فلذلك رجح النبي عليه السلام بالتقديم فقال * بدأ بما بدأ الله تعالى به * او قال * بدأ بما بدأ الله به * وصار الترتيب واجبا بفعله وبقوله لا بنص الآية قوله (فلما قوله لفلان على مائة ودرهم) الى اخره جواب عن سؤال وهو ان يقال العطف يفسر المعطوف عليه كافي قوله مائة ودرهم حتى كانت المائة دراهم فاني لم يجعل مفسرا في قوله مائة وثوب * او قيل الوالو لطلق العطف فكيف جعل مينا للمعطوف عليه في قوله مائة ودرهم واذا جعل مينا في هذه الصورة لم تخلف في الصورة الاخرى فقال ليس ذلك بناء على حكم العطف ليلزم اطرا دبل على اصل الاخر يقرع سمعك ان شاء الله تعالى قوله (تجبرها) الباء متعلقة بكاملة اي كما لها تجبرها * فلا يجب به اي بهذا العطف * وهذا افضل اي تسميتهم ابا عا او الابتداء او النظم من فضول الكلام لا حاجة اليها بل هي واو العطف كهي في الجملة الناقصة الا ان عملها في عطف الجملة الناقصة الجمع بينهم وبين الكاملة فيما تم به الكاملة وفي عطف الكاملة الجمع بين مضموني الجمليتين في الحصول لكن الشركة استدراك عن قوله وانما هي العطف على ما هو اصلها اي هي للعطف لكنها لا توجب الشركة في الخبر لان الشركة انما ثبت لافتقار الكلام الثاني اليها لعدم فاذا تبا دونها لا يجر العطف فاذا كان الكلام الثاني مفيدا بنفسه ذهب دليل الشركة وهو الافتقار قوله (ولهذا قلنا) اي ولان ثبوت الشركة للافتقار والضرورة قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم به الاولى بعينه ولا يجعل كانه اعيد مرة اخرى لان الاضمار خلاف الاصل اذ هو جعل غير المنطوق منطوقا

وقد تدخل الواو على جملة كاملة تجبرها فلا يجب به المشاركة في الخبر مثل قول الرجل هذه طالق ثلاثا وهذه طالق ان الثانية تطلق واحدة فسمى بعضهم هذه واو الابتداء او واو النظم وهذا فصل من الكلام وانما هي للعطف على ما هو اصلها لكن الشركة في الخبر كانت واجبة لافتقار الكلام الثاني اذا كان ناقصا فاما اذا كان تاما فقد ذهب دليل الشركة ولهذا قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم به الاولى بعينه حتى قلنا في قول ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي الاستبداد به كانه اعاده وانما يصار الى هذه الضرورة استحالة

الاشتراك فاما عند عدم استحالة الاشتراك في الخبر الاول هو الاصل مثل قولك جاني زيد وعمر (وانما) الثاني يخص بمجيء على حدة لان الاشتراك في مجيء واحد لا يتصور فصار الثاني ضروريا والاو اصليا

وانما بصار اليه عند الضرورة والضرورة ههنا متى ارتفعت بالادنى وهو اثبات الشركة
فيما تم به الاولى لا بصار الى الاعلى وهو الاضمار لان ما ثبت بالضرورة متقدرا بقدرها الا اذا
استحال اثبات الشركة فمح بصار اليه * ففي المسئلة المذكورة في الكتاب وهي قوله ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق الطالق الثاني متعلق بذلك الشرط بعينه * ولا يقتضى اى العطف
الاستبعاد اى التفرد بالشرط كانه اما بالشرط وافرد الثاني به منزلة قوله ان دخلت الدار
فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق لما ذكرنا ان المقصود وهو اعادة الكلام الثاني يحصل
تعلقه بذلك الشرط بعينه فلا يصار الى الاضمار * وفائدته تظهر فيما اذا قلنا كما حلفت بطلاقك
فانت طالق ثم قالها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق كان يمينا واحدة حتى لا يقع
الاطلقة واحدة ولو كان كالمعاد لوقعت طلقتان وكذا في مسئلة الكتاب لو كان كالمعاد
لوقعت طلقتان وان كانت المرأة غير مدخول بها بلا خلاف ايضا * وكذا لو قال لامرأته
انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار الاخرى يتعلق بدخول الدار
الثانية تلك التعليلة لا تطليقة اخرى حتى لو دخلت الدارين لا تطلق الا واحدة ولو اقتضى
الاعادة لطلقت اثنين * وكذا لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وفلانة تعلق طلاق الثانية
بدخول الاولى حتى لو دخلت الدار طلقا جميعا ولا يجعل كانه افرد بها بالشرط وقال وفلانة
ان دخلت الدار اذ لو جعل كذلك لم تطلق الثانية بدخول الاولى بل تطلق بدخول نفسها
* وفي هذا الظير نظر * ولا يلزم على ما ذكرنا قوله هذه طالق ثلاثا وهذه حيث لا تثبت
الشركة في خبر الاولى ويجعل الخبر كالمعاد حتى طلقت الثانية نلتا او ثبتت الشركة لطلقت
كل واحدة اثنين لانقسام الثلاث عليهما كالمعاد لفلان على الف ولفلان يجعل الالف
منقهما عليهما تحقيقا للشركة ولا يجعل كالمعاد حتى يكون لكل واحد منهما الف * لانا
نقول نعذرهن اثبات الشركة لان في تنصيب الزوج على الثلاث اشارة الى ان مقصوده
اثبات الحرمة انليظة وسد باب التدارك بالكلية وبالاقتسام لا يحصل ذلك المقصود
فيجعل الخبر كالمعاد ضرورة ولان بالاقتسام يقوت وجوب الكلام اصلا اذ لا دلالة للثلاث
على الاربع بوجه فاما اثبات المثل فاكثر من ان يحصى فيصار اليه عند التعذر * قال
الامام البرغري اتفقوا انه لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق
ثم طالق او قال فطالق فطالق انه يقع عند وجود الشرط طلقة واحدة ولو كان الخبر
كالمعاد لوقع ثلاث تطليقات كالمعاد لوقعت طلقا صريحا مع تحلل الازمنة * وانما يصار
الى هذا اى الاستبعاد ضرورة استحالة الاشتراك كما اذا قال فلانة طالق وفلانة فانه يقع
على الثانية غير ما وقع على الاولى لان الاشتراك بينهما في تطليقة لا يتحقق * فصار الثاني
اى استبعاد الجملة الناقصة بخبر اخر ضروريا والاوول وهو اشتراك الناقصة في خبر الاولى
من غير استبعاد اصليا قوله (ومن عطف الجملة قوله تعالى واولئك هم الفاسقون)
فانه جملة تامة بخبرها فلا يوجب العطف المشاركة فيما تم به الجملة الاولى وانما هو الشرط الذى

ومن عطف الجملة
قول الله تعالى
و اولئك هم
الفاسقون في قصة
القذف ومثل قوله
تعالى يختم على قلبك
ويح الله الباطل
ومثل قوله تعالى
والراحمون في العلم

نضمنه قوله تعالى * والذين يرمون المحصنات * كقول الرجل ان دخلت الدار فانت طالق
وفلان طالق لا يتعلق طلاق الثانية بالشرط واذ كان كذلك كان الاستثناء اللاحق به مختصا
به فيراجع الى ما تقدمه ففي المحدث في القذف غير قبول الشهادة بعد التوبة كما كان قبلها *
ومن هذا القبيل قوله تعالى * فان يشأ الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل * فان قوله ويمح الله الباطل جملة
تامة معطوفة على ما تقدم غير داخله تحت الشرط اذ لو دخلت كان ختم القلب ومحو الباطل
معلقين بالشرط والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده وقد عدم ختم القلب وجد محو الباطل
فمرضا انه خارج عن الشرط * وسقوط الواو في الخط واللفظ ليس للجزم بل سقوطه
في اللفظ لالتقاء الساكنين وفي الخط اتباعا لفظ كسقوطه في قوله تعالى * ويدع الانسان
وقوله سندع الزبانية * ولهذا وقف يعقوب عليه بالواو نظرا الى الاصل وان وقف غيره
بغير واو اتباعا للخط * والدليل على انه ابتداء اعادة اسم الفاعل اذ لو كان بيا لقل
ويمحو الباطل * واختلف في ختم القلب قيل هو الصبر اى ان يشأ الله يختم على قلبك
بالصبر حتى لا تنجد مشقة استهزائهم وتكذيبهم * وقيل هو الانشاء اى ان يشأ الله ينسك
ما وحى اليك فلا تباينه اليهم فلا يستهزؤن بك ولا يكذبونك * وقيل هو عدم الفهم
اى ان يشأ الله يختم على قلبك فلا يفهم الحق من الباطل كما فعل باولئك الكفرة تذكرة
احسانه اليه وما اكرمه بانواع الكرامات ليشكر ربه ويرحم على اولئك بما ختم على
قلوبهم وما ينزل بهم من انواع العذاب * ويمح اى يطهر ويظفر اهل الحق على اهل
الباطل وينصرهم حتى يصير اهل الحق ظاهرين على الباطل * وقيل يحق الحق بالجميع
والبراهين ويمحو الباطل بالجميع والبراهين حتى يعرف كل احد الحق من الباطل
بالجميع التى اقامها اذا تأمل فيها حق التأمل * بكلماته اى يحججه كذا في شرح التأويلات
* ومثله والراسخون اى ومن قبيل عطف الجملة الذى لا يوجب الاشتراك قوله عز اسمه
* والراسخون في العلم يقولون * فانه غير داخل تحت الاستثناء في قوله جل ذكره * وما يعلم
تأويله الا الله * لما بينا في اول الكتاب وهذا على تقدير الوقف على قوله الا الله فاما على تقدير
الوصل فهو داخل تحت الاستثناء كما مر بيانه قوله (وقد يستعار الواو للحال)
* اعلم ان الاصل في الجملة الواقعة موقع الحال ان لا يدخلها الواو لان الاعراب لا ينظم
الكلمات كقولك ضرب زيد الاصل مكتوبا الابد ان يكون هناك تعلق ينتظم معانيها
فاذا وجدت الاعراب قد تناول شيئا بدون الواو كان ذلك دليلا على تعلق هناك معنى
فذلك يكون مقنيا عن تكلف معلق اخر الا ان النظر اليها من حيث كونها جملة مستقلة
بفائدة بغير تحدة بالجملة السابقة كما في الحال المؤكدة وغير مقنعة عنها لجهة جامعة بينهما
كما ترى في نحو جاء زيد وفرسه بعد وبسط المذر في ان يدخلها واو للجمع بينهما بين الاول
مثله في نحو قام زيد وقعد عمرو فهذا معنى استعارة الواو للحال قوله (لان الاطلاق
يحتمله) يعنى لما كانت الواو لطلق الجمع كان الاجتماع اذى بين الحال وذى الحال من محتملاته

وقد يستعار الواو
لحال وهذا معنى
يناسب معنى الواو
لان الاطلاق يحتمله
قال الله عز وجل
حتى اذا جاؤوها وقحت
ابوابها اى اذا جاؤوها
وابوابها مفتوحة

واختلف مسائل
اصحابنا على هذا
الاصل فقالوا في
رجل قال لعبد
ادالى الفاوانت حر
ان الواو للمحال حتى
لايتقى الا بالاداء
وكذلك من قال
لحربي اترل وانت
آمن لم يأمن حتى
ينزل فيكون الواو
للمحال وقالوا فحين قال
لامرأته انت طالق
وانت مريضة او
وانت تصلين او
مصلية انه لعطف
الجملة حتى تقع
الطلاق في الحال على
احتمال الحال حتى
اذا نوى بها واو
الحال تعلق الطلاق
بالمرض والصلوة

لان المطلق يحتمل المقيد فيجوز استعارتها لمعنى الحال عند الاحتياج * قال الله تعالى * حتى
اذا جاؤها وقمحت ابوابها * اى وقد قمحت ابوابها قيل ابواب جهنم لا تفتح الا عند دخول
اهلها فيها واما ابواب الجنة فتقدم فتحها بدليل قوله جنات عدن مفتحة لهم الابواب وذلك
لان تقديم فتح باب الضيافة على وصول الضيف اكرام له وتأخير فتح باب العذاب الى وصول
المستحق له البق بالكرم فلذلك جئ بالواو كأنه قيل حتى اذا جاؤها وقد قمحت ابوابها قيل
وجواب اذا محذوف اى اذا جاؤها وكانت هذه الاشياء التي ذكرت الى قوله * فادخلوها خالدين *
دخلوها ونالوا المني * واما محذوف لانه في صفة ثواب اهل الجنة فدل بحذفه على انه شئ
لا يحيط به الوصف قوله (واختلف مسائل اصحابنا على هذا الاصل) ففي بعضها جعلوا الواو
للمحال من غيرنية وفي بعضها جعلوها لعطف الجملة لا غير وفي بعضها جعلوها للعطف محتملا
للمحال وفي بعضها اختلفوا * فاذا قال لعبد ادالى الفاوانت حر انه لايتقى مالم يؤد وكذا اذا
قال لحربي اترل وانت آمن لا يأمن مالم ينزل جعلوا الواو في المسائلين للمحال لانه لا يحسن العطف
ههنا لان الجملة الاولى فعلية مطلية والجملة الثانية اسمية خبرية بينهما كمال الانقطاع وذلك مانع من
حسن العطف اذ لا بد لحسنه من نوع اتصال بين الجملتين على ما عرف فلذلك جعلناها للمحال ولما
صارت للمحال والاحواز شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلق الجزية بالاداء والامان بالنزول
كافي قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق تعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول * وصار
كأنه قال ان اديت الى الفاوانت حروا نزلت فانت امن * هذا تقرير عام الكتيب * فان قيل *
ما ذكرت عكس ما يقتضيه هذا الكلام فان الواو دخلت في قوله انت حروا نزلت فانت امن في قوله
ادوا نزل فيقتضى ان يكون الجزية شرطا للاداء والامان شرطا للنزول كافي قوله انت طالق
وانت مريضة اذا نوى التعليق كان المرض شرطا للطلاق لدخول الواو فيه لا عكسه واذا ثبت
ذلك كان الجزية والامان سابقين على الاداء والنزول لان الشرط مقدم على المشروط لا محالة
فلا يكونان متعلقين بالاداء والنزول واذا اثبتى التعلق كان كل واحد واقعا في الحال قلنا الجواب
عنه من وجوه * احدها انه من باب القلب كقوله عرضت الناقة على الخوض اى الخوض على الناقة
وهو شائع في الكلام قال الله تعالى * وكم من قرية اهلكناها فجاءها بأسناى جاءها بأسنا فاهلكناها
على احد التأويلين * وقال عز اسمه * ثم دنى فندلى * حمل على ثم دلى فدنا وقال رؤبة * شعر *
ومحمد * فبره ارجاؤه * كان لون ار ضد سماء * اراد كأن لون سماء من خبرتها ار ضد * وقال آخر
يمشى فيقمس او يكب فيعثر اراد او يعثر فيكب * وقال القطامي كالميت بالفدن السباع اى طينت
بالسباع الفدن وهو القصر فيكون التقدير كن حروا نزلت مؤدالفا وكن آمنوا نزلت نازل اى
انت حروا نزلت آمن في هذه الحالة وانما يحمل على هذا لانه لا يصح تعليق الاداء والنزول بمادخل
فيه الواو لان التعليق انما يصح من يصح منه التجيز وايسر في وسع المتكلم تجيز الاداء والنزول
فكيف يصح تعليقه الا ترى ان وجود المشروط من لوازم الشرط اذا لم ينزل قبله ولو وجدت
الجزية والامان ههنا لا يلزم منه الاداء والنزول والم يصح العمل بظاهره لا يمكن العمل بالعطف

وقالوا في المضاربة اذا قال رجل لرجل خذ هذا المال مضاربة ﴿ ١٢٤ ﴾ واعمل به في البر ان هذا الواو لعطف

ايضا جعلناه من باب القلب الذي هو شعبة من اخراج الكلام لاعلى مقتضى الظاهر وانه يورث الكلام ملاحه * والثاني ان قوله وانت حرو قوله وانت آمن من الاحوال المقدره كقوله تعالى فادخلوها خالدين * اي مقدرين الخلود في حالة الدخول لان الاحوال الواقعة فان غرض التكلم من هذا الكلام عدم وقوع الجزية والامان في الحال فيكون معناه ادالي الفاعل الجزية في حالة الاداء وازل مقدر الامان في حالة النزول ولما ثبت التكلم الجزية والامان في حالتي الاداء والنزول كانا متعلقين بهما ومعدومين في الحال * والثالث ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه وبصير معنى الكلام ادالي الفاعل صرحا واذا كان كذلك كانت الجزية متعلقة بالاداء والامان متعلقة بالنزول تعلق الاكرام بالاتيان في قوله اثني اكرمك * والرابع ان قوله انت حري بوجوب الحرية للحال لولا قوله ادالي كذا فيانضم هذا الكلام اليه تأخر العلق كباخر بانضمام ان دخلت الدار اليه فكان قوله ادالي كذا بمنزلة ان دخلت الدار في تأخير الجزية عن وقت التكلم فكان كالشرط من هذا الوجه * وذكر في بعض الشروح انه لما جعل الجزية حالا لاداء اي وصفه لا يثبت سابقا عليه اذا الحال لا تسبق ذا الحال والصفة لا تسبق الموصوف قوله (انه لعطف الجملة) اي الواو لعطف لا مكان العمل بالحقيقة اذا لجلتان خبريتان ههنا بخلاف ما تقدم * وذكر الضمير لان حروف التهجى تذكر وتؤنث * على احتمال الحال لان الطلاق يقبل الاضافة الى حال المرض والمرض يصلح شرطه فاذا نوى الحال صححت نيته ديانتا صار كانه قال انت طالق في حال مرضك وانت طالق في حال اشتغاك بالصلوة ولكن لا يصدق القاضي لانه نوى خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه قوله (حذ هذا المال واعمل به مضاربة) في البر اي خذ مضاربة واعمل به في البر كذا لفظ المبسوط * وهذه الواو لعطف الجملة لانها تصلح لذلك ههنا لكون الجملتين طليتين * لا للحال لانها لا تصلح للحال ههنا لان حال العمل لا يكون وقت الاخذ وانما يكون العمل بعد الاخذ مع ان استعارتها للحال تصحيج الكلام والكلام صحيح ههنا باعتبار الحقيقة فلا حاجة الى حل حرف الواو على الجواز فيكون مشورة اشارة عليه لاشترط في الامر الاول كذا في المبسوط * والبر متاع البيت من اثياب خاصة من ابي دريد ومن البيت ضرب من اثياب وعن الجوهري هو من الثياب امتعة البراز والبرازة حرفة وقال محمد في السير البر عند اهل الكوفة ثياب الكتان والقطن لا ثياب الصوف والخز كذا في المغرب قوله (احدهما كذا) الواو تستعمل بمعنى الباء مجازا كما استعملت في القسم لمناسبة بينهما صورة ومعنى اما صورة فلان كليهما شقوى واما معنى فلان معنى الجمع موجود في الالتصاق الذي هو معنى الباء * ثم المستعمل في المعاوضات الباء التي تؤدي معنى الالتصاق دون الواو لانه لا يعطف احد العوضين على الآخر والخلع معاوضة من جانب المرأة ولهذا صح رجوع المرأة قبل ايقاع الزوج فبدلالة المعاوضة جعلناها على الباء كفا في قوله اجل هذا الطعام واث درهم جلت على الباء حتى كان هذا وقوله اجله بدرهم سواء ووجب المال اذا حله لانه انعقد اجارة لاستعانة * او هي محمولة على الحال بدلالة المعاوضة ايضا فانها تقتضي العرض من الجانبين وذلك بان يجعل الواو للحال ليصير وجوب الالف عليها

(شرطا)

الجملة للحال حتى لا يصير شرطا بل تصير مشهورة وبقى المضاربة عامة واختلفوا في قول المرأة نزولها طلقني ولك الف درهم فحمله ابو يوسف ومحمد على المعاوضة حتى اذا طلقها وجب له الف وحله ابو حنيفة رحمه الله على وان عطف الجملة حتى اذا طلقها لم يجب له شيء ولا يي يوسف ومحمد طريقان احدهما ان الواو قد يستعار الباء كما استعير له في باب القسم على ما تبين ان شاء الله عز وجل فعمل على هذا الجواز بدلالة حال المعاوضة لان حال الخلع حال المعاوضة كما قيل في قول الرجل لا خير اجل هذا الطعام الى منزلي ولك درهم انه يحمل على الباء اي بدرهم والثاني ان الواو للحال بدلالة حال المعاوضة ايضا ليصير شرطا وبدا

شرطا للطلاق وبدا عنه لان نفسها تسلم لها بهذا المال فصار كأنها قالت طلقني في حال ما يكون لك على الف وقد علمت ان الاحوال شروط فكان معناه طلقني بشرط ان يكون لك على الف فلما قال الزوج طلقت او فعلت كان تقديره طلقت بذلك الشرط اي طلقت ان قبلت الالف * ونظيره اي نظير قوله طلقني ولك الف * وهذا اي قوله ولك الف * لا معنى لبقاء هنا اي لا يمكن ان يجعل الواو بمعنى الباء في مسألة المضاربة اذ لو جعلت معناها صار كأنه قال خذ هذا المال مضاربة بالعمل بالتز فيصير العمل بالتز عوضا عن الاخذ فيجب العمل بنفس الاخذ والعمل ليس بواجب على المضارب بمجرد عقد المضاربة بالاجماع ولا يمكن ان يجعل للمال ايضا لانها انما جعلت في مسألة الخلاف وهي قوله طلقني ولك الف على الحال بدلالة المعاوضة والمضاربة ليست بمعاوضة لان المضارب في اول الامر امين وبعد الاخذ في العمل وكيل وعند ظهور الربح شريك واذا لم يوجد معنى المعاوضة لا يمكن جعلها على الحال بقيت للعطف والابتداء فكان قوله واعمل به مشورة وكذا الكلام في قوله انت طالق وانت مريضة او مصلية * وقال ابو حنيفة رحمه الله الواو للعطف حقيقة والجل على الحقيقة واجب حتى يقوم دليل يعارضها والمعاوضة لا يصلح دليلا معارضا بتركه الحقيقة لان ذلك اي العوض او معنى المعاوضة امر زائد في الطلاق * والدليل عليه ان العوض اذا دخله صار يمينا من جانب الزوج بان قال انت طالق على الف او ادى الى الف وانت طالق حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها ويحتمل به في قوله ان حلف بطلائك فكذا * وذلك لانه يصير معاقلة الطلاق بقبولها المال والتعليق بالشرط يمين للمعرف واليمين لازمة لا تقبل الرجوع لقوله عليه السلام ثلاث جد من جد وهن جد والحديث ولو كان معنى المعاوضة فيه اصليا لما صار يمينا ويصح رجوعه كما في النكاح وسائر المعاوضات * وكذلك يوجد الطلاق بدون العوض وهذا هو الثالب واجاب المال فيه نادر ثبت ان العوض فيه امر زائد فلا يصلح بغير الحقيقة للعطف والطلاق لان العارض لا يعارض الاصل بخلاف الاجارة لان معنى المعاوضة فيها امر اصلي فجاز ان يعارض امرا اصليا اخر قوله (لان الحال فعل واسم فاعل) نحو قولك جاءني زيد يتكلم او متكلم * وذلك لان الاصل في الحال المطلقة ان تكون صفة غير ثابتة والفعل واسم الفاعل ادل على هذا المعنى من غيره لدلالة الفعل على التجدد والزال ودلالة اسم الفاعل اتصاف الشخص بالفعل كيف وقد اخذ حكم الفعل في كثير من المواضع وقوله ولك الف بجملة اسمية او ظرفية وليس بفعل ولا باسم فاعل فلا يكون صفة الحال بخلاف قوله وانت حر فان الحراسم مشتق من الحرار يقال حر العبد يحر حرار من باب علم فيصلح صفة الحال * وحاصله ان الدلالة على الحال في قوله ولك الف معدومة مع ان الصيغة لا تصلح للمال فلا يكون الواو للمال وفي قوله وانت حر قد وجد المعنيان فجعلت للمال هذا تقرير كلام الشيخ * وهو مشكل لان المذكور في عامة كتب النحوان الجمل الاربعة وهي الاسمية والفعلية والشرطية والظرفية قد تقع حالا * ثم الجملة ان كانت اسمية او شرطية قالوا او لازمة نحو جاءني زيد وابوه منطلق ولقيته وان تكرمه بكرمك وان كانت فعلية والفعل مضارع مثبت فان ترك لازم نحو

ونظيره قوله ادالي
القوانت حر وانزل
وانت آمن بخلاف
خذ هذا المال واعمل
به فانه لا معنى لبقاء هنا
وانما جعل في مسألة
الخلاف على الحال
لدلالة المعاوضة ولم
يوجد وكذلك
في قوله انت طالق
وانت مريضة وقال
ابو حنيفة رحمه الله
الواو في الحقيقة
للعطف فلا تترك الا
بدليل ولا تصلح
المعاوضة دلالة لان
ذلك في الطلاق امر
زائد الا ترى ان
الطلاق اذا دخله
العوض كان يمينا من
جانب الزوج فلم
يستقم ترك الاصل
بدلالة هي من باب
الزوائد بخلاف الا
جارة لانها شرعت
معاوضة اصلية
كسائر البيوع وقولها
ولك الف ليست
بصفة الحال ايضا
لان الحال فعل واسم
فاعل واما قوله اداليا
وانت حر وصيغته
للمحال

جاءني زيد يسرع او يتكلم او يعدو فرسه * وان كان الفعل ماضيا او مضارعا منفيا جاز الامر ان * وان كانت ظرفية وليس بعد الظرف مظهر فالترك لازم نحو لقيته امامك واكرمته في الدار * وان كان بعده مظهر فالامر ان جاز ان نحو لقيته عليه جبة وشي * ولقيته عليه جبة وشي * وقوله ولك الف من هذا القبيل فيصالح ان يكون حالا وكيف ولا يصالح ان يكون الواو للعطف ههنا لان الجملة الاولى طلبية مع كونها فعلية والثانية خبرية مع كونها اسمية وقد عرفت ان تناسب شرط بين المعطوف والمعطوف عليه ولا يستقيم ان تكون الواو للعطف تجمل للمحال تصحيا لكلامه واحترازا عن الانشاء * وكذا قوله وانت حر صيفته للمحال مشكل ايضا لان قوله حر بنفسه لم يقع حالا وانما وقع خبرا للبداء ولو جعل حالا كان منصوبا مرفوعا معا وهو باطل بل الجملة بمجموعها وقعت في حيز الحال وهي ليست بفعل ولا باسم فاعل واذا جاز وقوعها حالا مع انها جملة اسمية من كل وجه كان وقوع قوله ولك حالا اقرب الى الجواز لاحتمال كونها فعلية كما هو مذهب البعض * ويجوز ان يكون مراد الشيخ من قوله الحال فعل او اسم فاعل انها كذلك نظرا الى الاصل اى الاصل فيها ان تكون فعلا او اسم فاعل ووقوع غيرهما حالا على خلاف الاصل واليه يشير قوله ليس بصيغة للمحال اى صيغة الحال في الاصل فعل او اسم فاعل وان وقع غيرهما حالا ايضا * وذكر في بعض الشروح ان ما يحى من الحال التي ليست هي بفعل ولا باسم فاعل من الجملة الاسمية والظرفية كقولهم فوالى في ولقيته وعليه جبة وشي * مقدر باسم الفاعل وهو مشافها ومستقرة عليه جبة وشي * فعلم ان قوله في الكتاب الحال فعل او اسم فاعل صحيح * ولكن للنص ان يقول فلنكن هذه الجملة وهي قولها ولك الف حالا يمثل هذه التأويل ايضا اى طلقنى مستقرا لك على الف درهم او واجبا على ذلك * وقيل معناه ان هذا التركيب لا يصالح للمحال لان الحال اذا كانت مفردة لا يقتضى الواو البتة وكذا اذا كانت فعلا مضارعا مشبها لان فوا محوى المفرد اذا لفرق بين قولك جاءني زيد مسرعا وجاءني زيد يسرع في افادة معنى الاسراع ثم الظرف لا تقتضيه الى العامل اماما مقدر بالفعل كما هو مذهب البعض او باسم الفاعل كما هو مذهب الآخرين فاذا وقعت الجملة الظرفية في حيز الحال كانت مقدرة بالفعل او باسم الفاعل فكان تقدير قوله لقيته عليه جبة وشي * لقيته تستقر عليه جبة وشي * او مستقرة عليه جبة وشي * وعلى كلا التقديرين لا يستقيم الواو لان الواقع حالا في التحقيق هو الفعل المقدر او اسم الفاعل المقدر وكلاهما لا يقتضى الواو فكان هذا الترتيب مع الواو غير صالح للمحال كما لو صرح بالمضمر قبل لقيته يستقر عليه جبة وشي * او مستقرة عليه بخلاف قوله وانت حر فانه جملة اسمية وقعت بمجموعها في حيز الحال ولا يصالح الجملة الاسمية لها الا مع الواو فكانت هذه الصيغة سالحة للمحال * وتبين بما ذكرنا ان اللام في قوله الحال فعل او اسم فاعل لا مبدى اى الحال المستقرة في هذا الظرف وهو قوله اولك فعل اى يستقر او اسم فاعل اى مستقر * قلت هذا كلام حسن لو لم يكن محال فالروايات كتبت النحو اجمع فان المذكور فيها ان الجملة

الواقعة حالا اذا كانت ظرفية وبعد الظرف اسم مظهر جاز فيها اثبات الواو وتركها اما تركها
فلما ذكر هذا القائل واما اثباتها فلانها اخذت شها بالجملة الاسمية من حيث ان الظرف
خبر وما بعده من المظهر مخبر عنه فجاز فيه الامران قوله (وصدر الكلام) يعني قوله
ادالى الفا غير مفيد شيئا الا شرطا للجزية لانه لا يصلح للايجاب ابتداء اذ المولى لا يستوجب
على عبده ديناً ولا يصلح للضريبة ايضاً لانها لا يكون من غير مقدم واصطلاح * ولانها
لا يزيد في شهر على عشرين درهما او ثلثين او نحوها * والضريبة وظيفة يأخذها المالك
* فعمل عليه اى حل صدر الكلام على كونه شرطاً للتحرير بان جعلت الواو الحال بصير
تعليقاً للعتق باداء المال بخلاف ما نحن فيه لان اول الكلام ان صدر من الزوج بان قال انت
طالق. وعليك الف درهم كان اقطاعاً مفيداً منه بدون اخره فلا حاجة الى الحمل على الحال
وان صدر منها فهو التماس صحيح منها فلهذا لا يحمل على الحال بل يكون معناه ولك
الف في تينك او يكون وعداً منها اياه بالمال والمواعيد لا يتعلق بها الزوم * ولان ادق ما في الباب
ان يكون حرف الواو محتملاً لجميع ما ذكرنا والمال بالشك لا يجب كذا في المبسوط * فصلح
اى قوله ادالى الفا * دلالة على الحال اى على ان الواو الحال قوله (لادلالة فيها على الحال)
لان الاصل في التصرفات التخييز والتعليق يثبت فيها بعارض الشرط وذلك لا يثبت
بالاحتمال والشك * ولان الظاهر من حال المؤمن انه لا يطلق حليلته في حال المرض لانه حال
شفقة ومرحمة والمالم توجد دلالة على الحال جعلت الواو على العطف الذى هو حقيقة ما
وقد صح الحمل عليه لاتفاق الجملتين * ولكنها يحتمل الحال لان المريض قد يصلح شرطاً
لطلاق والطلاق قد يتأخر الى المرض ويتحقق فيه فاذا نوى التعليق بصدق ديانة لانه محتمل
كلامه * لا يصلح حالا للاخذ لان العمل يوجد بعد الاخذ فلا يصلح حالا للاخذ الموجود
قبله * والكلام يحتمل الحال ايضاً لان قوله آمن نعت فاعل اولاته جملة اسمية مع الواو
* وايضاً انصب على المصدر من آض يئض اذا رجع وينوب عن الحال تقول فعلت ذلك
ايضاً اى ايضاً عائداً اليه ويقال قد اكرت من ايض اى اكرت انتكلم بهذه الكلمة كذا
ذكر الميداني قوله (الفاء للوصل والتعقيب) معنى موجه وجود الثانى بعد الاول بغير
مهلة حتى لو قلت ضربت زيداً فمهما كان المعنى ان ضرب عمرو وقع عقيب ضرب زيد
ولم يتناول المدة بينهما * ومعنى قوله تراخى عن المعطوف زمان وان لطف هو ان
من ضرورة التعقيب تراخى الثانى عن الاول زمان وان قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذ لو
لم يكن كذلك كان مقارناً والقران ايسر بموجب له * قال الامام عبد القاهر اصل الفاء الاتباع
والعطف فرع على ذلك الا ترى انه لا يعبر عن الاتباع بوجه لانك اذا قلت ضربت
زيداً فمهما قد اتبعت عمرا زيداً مع عطفك على ما قبله لفظاً وقد يكون للاتباع منجرداً
عن العطف كما في جواب الشرط بالفاء نحو ان تأتني فانا اكرمك فترت ان اعرف المعنيين
هو الاتباع * وذكر في شرح الوجز ان الفاء في الترتيب على ثلاثة اوجه * احدها ان يكون

وصدر الكلام غير
مفيد الا شرطا للتحرير
فحمل عليه قوله انت
طالق مفيد بنفسه
وقوله انت مريضة
جملة تامة لادلالة فيها
على الحال لكنه يحتمل
ذلك فصحنته واما
قوله ادالى لا يصلح
ضريبة فصلح دلالة
على الحال وقوله
واعمل به في باب
المضاربة لا يصلح
حالا للاخذ في قوله
خذ هذا المال مضاربة
مطلقاً وقوله اترن
وانت آمن فيه دلالة
الحال لان الامان انما
يراد اعلاء الدين
وليغان الحربى معالم
الدين ومحاسنه فكان
الظاهر فيه الحال
ليصير معلقاً بالتزول
الينا والكلام يحتمل
الحال واما الفاء فانه
للول وصل والتعقيب
حتى ان المعطوف
بالفاء يتراخى عن
المعطوف عليه زمان
وان لطف هذا
موجه الذى وضع له

الثاني من موجب الاول فيكون بعده بلا فصل كقوله ضربته فبكي لانه من موجب الضرب
والثاني ان لا يكون من موجب الاول فيكون بعد الاول ولكن يجوز ان يكون بينهما مهلة
يسيرة كقوله جاء زيد فعمرو اذ يجوز ان يكون بين مجي زيدا وعمرو مهلة يسيرة * والثالث
ان لا يكون من موجب الاول فيكون بينهما مسافة كقوله دخلت البصرة فالكوفة
فان الثاني بعده وبيتهما قدر المسافة اذ لا يمكن ان يقع الثاني عقيب الاول قوله (الترى)
توضح لما ذكر ان الفاء للوصل والتعقيب يعني لا كان الفاء لترتيب مع الوصل استعملته العرب
في الاخرى لان من حق الجزاء ان تعقب نزوله وجود الشرط بلا فصل * لان الحكم مرتب
على العلة اى بلا فصل رتبة او زمانا على حسب ما اختلفوا قوله (اخذت كل ثوب
بعشرة فصاعدا) معنى هذا انك اشتريت عدل ثياب ووقع سعر اول ثوب بعشرة ثم غلا
السعر فزاد على العشرة فنقول اخذت كل ثوب بعشرة فصاعدا * فقوله فصاعدا انتصب
على الحال بما ملئ مضمرا والتقدير كان الاخذ بعشرة فازداد الثمن عقيب الاخذ صاعدا
من غير تراخي او ذهب الثمن صاعدا * وليس انتصاب صاعدا على العطف لانه لم يتقدم
الا ذكر الفاعل والمفعول والعشرة ولا يستقيم عطفه على الفاعل لفظا ومعنى وهو
ظاهر * وكذا على المفعول معنى اذ ليس الغرض انك اخذت الثمن والصاعد لان
الصاعد هو الثمن * وكذا على العشرة لفظا وهو ظاهر وكذا معنى لانك لم ترد انك اخذت الثمن
بعشرة فصاعدا وانما اردت انك اخذت بعضه بعشرة وبعضه باكثر فوجب حمله على ان يكون
التقدير فازداد الثمن صاعدا اى ذهب على هذه الحالة في البعض قوله (وجود العطف منقمة
على صلاته) اراد بالصلاة الحروف يعني قد ذكرنا ان انواع العطف انقسمت على حروف العطف
وان كل حرف مختص بمعنى في اصل الوضع فالواو لطلق العطف وثم لترتيب مع التراخي فلا بد
من ان يكون الفاعل مختص به في اصل الوضع وذلك هو التعقيب بصفة الوصل اذ لم يوضع له
لفظ اخر والاشتراك خلاف الاصل الامر غير مرة قوله (ولذلك) اى ولان الفاء للتعقيب
قال اصحابنا فيمن قال لغيره بعث هذا العبد منك بكذا وقال المشتري فهو حرانه يعتق ويجعل
الرجل قابلا لبيع ثم معتق لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب والفاء لترتيب ولا يترتب
العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء وصار كانه قال قبلت فهو
حر بخلاف قوله هو خراو وهو حر لعدم ما يوجب التعقيب فبقى محتملا * لرد الايجاب بان جعله
اخبارا عن الحرية الباقية قبل الايجاب * ولقبول البيع بان جعل انشاء الحرية في الحال فلا يثبت
القبول بالشك قوله (فاذا هو لا يكفيه انه يضمن) وذلك لان الفاء للوصل والتعقيب
فذكره تين انه شرط للكفاية في الاذن لانه امره بقطع مرتب على الكفاية فصار كانه قال
ان كفايتي في صا فاقطعه والمعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط فاذا لم يكفه فيصا كان القطع
حاصلا بشر ان كان موجبا للضمان بخلاف ما لو قال اقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه لا يضمن
لان قوله اقطعه اذن مطلق فلا يكون القطع بعده موجبا للضمان * لان الضرور بمجرد الخبر

الترى ان العرب
تستعمل الفاء في الجزاء
لانه مرتب لاحالة
وتستعمل في احكام
الملل كما يقال جاء
الثناء فتأهب لان
الحكم مرتب على
العلة ويقال اخذت
كل ثوب بعشرة
فصاعدا اى كان
كذلك فازداد الثمن
صاعدا مرتقا وما
قلنا ان وجود
العطف منقمة على
صلاته فلا بد من ان
كون الفاء مختصا
بمعنى هو موضوع
له حقيقة وذلك هو
التعقيب

(اذ لم يكن)

ولذلك قال اصحابنا فيمن قال لا خير بعث ﴿ ١٢٩ ﴾ منك هذا المبدأ بكذا فقال الآخر فهو حر انه قبول البيع

ولو قال هو حر او
وهو حر لم يحر البيع
وقال مشايخنا فيمن
قال خياط انظر الى
هذا الثوب ايكفيني
قيصا فنظر فقال نعم
فقال فاقطعه فقطعه
فاذا هو لا يكفيه انه
يضمن كالمو قال فان
كفاني قيصا فقطعه
فاذا هو لا يكفيه انه
يضمن ولذلك قالوا
فيمن قال لامرأته ان
دخلت الدار فانت
مالتى فطالق فدخلت
الدار وهي غير مدلول
بها انه يقع على الترتيب
فتبين بالاولى ولذلك
اختص الفاء بعطف
الحكم على الملل كما
يقال اطعمته فاشبعته
اي بهذا الاطعام وقال
النبي عليه السلام
ان يجرى ولد والد
يحمده مملوكا فيشتره
فيعتقه فدل ذلك
على ان كونه معتقا
حكم للشري بواسطة
الملك ولهذا قلنا فيمن
قال ان دخلت هذه
الدار فهذه الدار
فبدي حر ان الشرط

اذا لم يكن في ضمن عقد ضمان لا يوجب الضمان على الغار كالمو قال هذه الطريق آمن فسلك
فيه فآخذ بالصوم متاعه لا يضمن كذا في المبسوط قوله (فتبين بالاول) قال بعض مشايخنا
هذا قول ابي حنيفة فاما عندهما فينبغي ان تطلق فتبين وذلك لان العمل بموجب الفاء هنا غير
يمكن لان الاجزية لا يترتب بعضها على بعض بعد وجود الشرط فيجعل الفاء بمعنى الواو مجازا
وحكمه على الخلاف كما عرفت * والصحيح انها تطلق واحدة مندهم جميعا لان الفاء لتعقيب
فيثبت به ترتيب بين الاولى والثانية في الوقوع كالمو قال بكلمة بعد فلا يمكن القول بايقاع الثانية
لانها تين بالاولى ومع امكان اعتبار الحقيقة لا معنى للمصير الى المجاز كذا قال شمس الائمة
رحمه الله قوله (ولذلك) اي ولمعنى التعقيب اختص الفاء بكذا * وانما اعاد هذا الكلام ليعني
عليه ذكر الحديث الذي اوردته * وبظاهاه تمسك اصحاب الظواهر منهم داود والاصبهاني
فقالوا ان الرجل اذا ملك اباه او ابنه يلزمه ان يعتقه ولكن لا يعتق عليه قبل اعتاقه لان قوله
فيعتقه تنصيص على انه يستحق عليه اعتاقه ولو عتق بنفسه الشراء لم يكن لقوله فيعتقه معنى
* ولان القرابة لا تمنع ثبوت الملك ابتداء فلا تمنع البقاء بالطريق الاولى الا ترى انها لا تمنع
بقاء ملك النكاح منعت ثبوته ابتداء * وقال عامة العلماء يعتق عليه من غير اعتاق للماعرف
* والمراد من قوله فيشتره فيعتقه الاحتاق بذلك الشراء لا بسبب اخر كما يقال اطعمه
فاشبعه وسقاه فارواه وعلمه فهداه وضرب فاجع وكتب فقرمط * وانما اثبتناه الملك
ابتداء لان انتفاء العبودية وثبوت العتق لا يتحقق الا به فاذا لم يملكه لا يعتق بخلاف ملك
النكاح لانه لا فائدة في اثبات ملك النكاح له على ابنته ثم ازالته لانها تعود الى ما كانت عليه
قوله (واطعمته فاشبعته) اي بهذا الاطعام اذ لو كان الاشباع بغير هذا الاطعام لم يكن
الاشباع متصلا بهذا الاطعام وليس ذلك بموجب الفاء وكذلك في قوله عليه السلام * فيشتره
فيعتقه * مقتضاه ان يكون الاعتاق متصلا بالشراء من غير تحلل زمان بينهما وذلك فيما قلنا
فلو شرط اعتاق ابتداء لا يكون ذلك عملا بالفاء لانه وان اعتقه متصلا بالشراء فذلك لا يكون
اعتاقا حتى يتم كلامه فيتحلل بينهما زمان وذلك ليس بمقتضى الفاء * كذا قيل وفيه تكلف
قوله (فدل ذلك) اي قوله فيشتره فيعتقه على ان كونه معتقا حكم للشراء كالاشباع
في قوله اطعمه فاشبعه * وقوله بواسطة الملك احتراز عما يقال لا يصح ان يكون الاعتاق
حكما للشراء لان الشراء لا يثبت الملك والاعتاق ازالته فكان منافيا له والمنافي
لحكم الشيء لا يصلح ان يكون حكما لذلك الشيء فقال انه بنفسه لا يصلح حكمه له ولكنه لا يصلح
بواسطة الملك وذلك لانه بالشراء يصير مملوكا والملك في القريب اكال لعله العتق فيصير
العتق مضافا الى الشراء بواسطة الملك واذا صار مضافا اليه يصير به معتقا لان السبب الموجب
لحكم بواسطة كالموجب بغير واسطة في كون الحكم مضافا اليه واذا كان كذلك لا يحتاج
الى اعتاق اخر كما قاله اصحاب الظواهر واذا اشتراء ناوليا عن الكفارة يخرج به عن العهدة
ايضا خلافا لما قاله زفر والشافعي رحمه الله * وانما حصر النبي صلى الله عليه وسلم مجازاة

ان يدخل الاخيرة بعد (كشف) (١٧) (ثاني) الاولى من غير تراخي

وقد تدخل الفاء على الملل ايضا اذا كان ذلك متايDOM ﴿ ١٣٠ ﴾ فتضير بمعنى التراخي كما يقال ابشر فقد انك

الولد الوالد على هذه الصورة لان الوجود اعظم النعم واعلىها وقد حصل للولد بواسطة الاب فلا يمكن للولد مجازاته لان جميع ما يتصور من الولد من الاحسان الى الاب لا يماثل بنعمة الوجود لان جميع ذلك راجع الى الاحوال وما صدر من الاب راجع الى الذات لا اذا وجد مملوكا واعتقه بالشراء فمح يجوز ان يكون هذا منه نوع مجازاة لان الرق اثر الكفر الذي هو موت حكما قال الله تعالى * او من كان فينا فاحييناه * اي كافرا فهديناه فاذا زال عنه هذا الوصف بالشراء صار كأنه احياء بعد ما في فيجوز ان يصير مقابلا باحسانه ومجازاة لانعامه * وهذا على وجه التمريض والترغيب لاعلى طريق التحقيق فان احدا لا يقدر على مجازاة الابوين وكما قلنا محال اذا انصف عن نفسه وتامل في احسانهما اليه واشفاقهما عليه اللهم اغفر لنا ما غبنا من حقوقهم واغفر لهم ما ضيعوا من حقك يا اكرم الاكرمين * من غير تراخي اي من غير ان يشتغل بينهما بعمل اخر * او يؤخر الدخول في الثانية من غير اشتغال بعمل قوله (وقد تدخل الفاء على الملل) الاصل ان تدخل الفاء على الاحكام لانها مترتبة على الملل ولا تدخل على الملل لاستحالة تأخر العلة عن المعلول الا انها قد تدخل على الملل على خلاف الاصل بشرط ان يكون لها دوام لانها اذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم فيصح دخول الفاء عليها بهذا الاعتبار كما يقال لمن هو في قيد ظالم او حبس ذي سلطان اوضيق او مشقة اذا ظهر اثار الفرج والخلاص له ابشر فقد انك الفوت وقد تجبوت باعتبار ان الفوت الذي هو علة الابشار باق بعد ابتداء الابشار * ويسمى هذه الفاء فاء التعليل لانها بمعنى لام التعليل * والابشار لازم ومتعدي قال بشرته بمولود فابشر اي صار فرحا مسرورا به ومنها بمعنى اللازم والمراد من الفوت الغيب قوله (انه يعتق المحال) لما ذكرنا ان الفاء في مثل هذا الموضع للتعليل فيصير معناه ادالى الفالانك حر فلذلك يتجزأ العتق وقوله ولم يجعل بمعنى التعليل كأنه اضمر الشرط جواب سؤال وهو ان يقال هلا جعلت قوله ادالى الفاعلة وقولك فانت حر ابتابه كما هو حقيقة الفاء والاداء صالح لاضافة الحرية اليه فيضير كأنه قال ان ادبت الى الفاء فانت حر كما في صورة الواو * فقال لانا ان جعلناه كذلك احتجنا الى اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل فاذا صح الكلام بدونه لا يصار اليه من غير ضرورة * ولا يقال دخول الفاء على العلة ايضا خلاف الاصل لان موثبه الترتيب والعلة سابقة على الحكم كما بينا * لانا نقول فيما ذهبنا اليه عمل بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولي من الاضمار * ثم رجع الشيخ الى اصل الكلام فقال ولهذا قلنا أي ولان النماء للعطف بالصفة التي ذكرت قلنا اذا قل فلان على درهم فدرهم انه يلزم درهمان لان الفاء للعطف ومن شرطه المغايرة فوجب ان يكون الثاني غير الاول عملا بحقيقة العطف لكن الترتيب من لوازم الفاء ولا يمكن رعايته ههنا لان الترتيب الذي نحن بصدده هو التقدم والتأخر بين الشئين زمانا وانما يتحقق هذا فيما يتعلق بالزمان وهو الفعل دون العين ولهذا لا يقال هذا اول وهذا اخر وانما قيل هذا ثبت اولا او جلس او قام او نحوهم والاضمار في الذمة

الفوت وقد تجبوت ونظيره ما قلنا علماؤنا في المأذون فيمن قال لعبده ادالى الفاء فانت حر انه يعتق الحال وتقديره ادالى الفاء فانك قد عتقت لان العتق دائم فاشبه المستراخي وقالوا في السير الكبير ازل فانت آمن انه آمن نزل اولم ينزل لما قلنا فلم يجعل بمعنى التعليل كأنه اضمر الشرط لان الكلام صحيح بدون الاضمار وانما الاضمار ضروري في الاصل ولهذا قلنا فيمن قال فلان على درهم قدرهم انه يلزمه درهمان لان المعطوف غير الاول ويصرف الترتيب الى الوجوب دون الواجب او يجعل مستعارا بمعنى الواو وقال الشافعي لزمه درهم لان معنى الترتيب لغو فحمل على جملة مبتدأة لتحقيق الاول فهو درهم كما قال الشاعر

والشعر لا يستطيعه من يظلمه * يريد ان يمر به فيعجمه * وقوله ليعين لهم فيفضل الله من يشاء (في)

في حكم العين فلا يتصور فيها الترتيب فيصرف الترتيب الى الوجوب اي وجب درهم وبعده آخر
 كما اذا قال درهم ثم درهم بلزمه درهما بالاجماع ويصرف التراخي والترتيب الى الوجوب او يجعل
 الفاء عبارة عن الواو مجازا المشار كتهم في نفس العطف كانه قال درهم ودرهم وقال الشافعي رحمه
 الله لزمه درهم لان موجب حرف الفاء لا يتحقق في الدراهم كما ذكرنا ولا يمكن صرفه الى الوجوب
 ايضا لان وجوب الثاني بعد الاول متصلا به لا يتصور اذ لا بد له من مباشرة سبب اخر بعد وجوب
 الاول فينفصل لا محالة فيحمل على انه جملة مبتدأة محذوفة المبتدأ ذكرت لتحقيق مضمون الجملة
 الاولى ونأكيدها كانه قال فهو درهم كقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بشان
 قوله اي بلغتهم ليبين لهم اي الدين الحق والصراط المستقيم فيفضل الله من يشاء اي يصير ذلك
 البيان سبب ضلال من شاء الله اضلاله والمذكور في التفسير فيفضل الله من يشاء بعد التبيين
 بآشارة الباطل ويهدي من يشاء لاتباع الحق وكقول الشاعر * وهو روبة * في رواية صاحب
 الصحاح يريد ان يعربه فيعجمه اي اعراه اعجمه ومعنى البيت انه لا يقدر على انشاء الشعر والتكلم
 به من وضعه في غير موضعه بان مدح من لا يستحق المدح او ذم من لا يستحق الذم لان حسن الكلام
 وفصاحته يحسنه وقبحه فاذا فقد ذلك فسد فهذا معنى قوله يريد ان يعربه اي يفصحه ولا يلحن في اعراه
 فيعجمه اي يأتي به عجميا يعني يلحن فيه قال الفراء رحمه الله على المخالفة يريد ان يعربه ولا يريد ان يعجمه
 * وقال الاخفش لو وقع عدم موقع المرفوع لانه اراد ان يقول يريد ان يعربه فيقع * وقع الاعجام
 فلما وضع قوله فيعجم موضع قوله فيقع رفعه كذا في الصحاح * وذكر صاحب الكشف في
 رسالته الزاخرة راويا عن الخطئة انه كان يقول قول جيد الشعر اشد من قضم الحجارة
 وقال * الشعر صعب وطويل سله * اذا ارتقى فيه الذي لا يعلم * زلت به الى الخفيض قدومه *
 يريد ان يعربه فيعجمه * قوله (الا ان هذا) اي جعله جملة مبتدأة كما قال الشافعي لا يصح
 الا باضمار فيه ترك الحقيقة وهي العطف والفاء الفاء من كل وجه لانه يساري قوله على درهم
 درهم والحقيقة احق بالاعتبار من الالفاظ ما يمكن وفيما ذهب اليه ان كان ترك الحقيقة من وجه فيه
 اعتبارها من وجه لانه ان فات العمل بصفة الوصل من الوجه الذي قاله فقد حصل العمل به
 العطف الذي هو اصل في هذا الحرف وبصفة التعقيب في الوجوب فكان احق بما قاله الشافعي قوله
 (على سبيل التراخي) وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلق بهما فاذا قلت
 جاءني زيد ثم عمرو او قلت ضربت زيدا ثم عمرا كان المعنى انه وقع بينهما مهلة ولهذا جاز ان تقول
 ضربت زيدا ثم عمرا بعده بشهرو لا يصح ذلك بالفاء واختلاف اصحابنا في اثر التراخي اي في ظهور اثره
 فقال ابو حنيفة رحمه الله يظهر اثره في الحكم والتكلم جميعا حتى كان بمنزلة ما لو سكنت ثم استأنفت
 قولا بكمال التراخي يعني هذه الكلمة وضعت لمطلق التراخي فيدل على كماله اذا المطلق ينصرف الى
 الكامل وذلك بان يثبت التراخي في التكلم والحكم جميعا اذ لو كان التراخي في الوجود دون
 التكلم كان ثابتا من وجه دون وجه الا ترى ان هذه الكلمة دخلت على اللفظ فيجب اظهار اثر
 التراخي في نفس اللفظ ايضا تقدير اكما يظهر اثره في الحكم واذا ظهر اثره في اللفظ صار كالو فصل

الا ان هذا لا يصح الا
 باضمار فيه ترك الحقيقة
 والحقيقة احق ما
 يمكن واما ثم فللعطف
 على سبيل التراخي
 وهو موضوع
 ليختص معنى يفرده
 واختلاف اصحابنا في
 اثر التراخي فقال ابو
 حنيفة رضي الله عنه
 هو بمعنى الانقطاع
 كانه مستأنف حكما
 قولا بكمال التراخي

وقال أبو يوسف ومحمد رحمتهما الله عليهما التراخي راجع الى ﴿ ١٣٢ ﴾ الوجود فاما في حكم التكلم فتصل بيانه فين قال

بالسكوت * وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله التراخي راجع الى الوجود اي يوجد مادام اللفظ عليه متراخيا كما في كلمة بعد لافي التكلم لانه متصل حقيقة وكيف يجعل التكلم منفصلا وللعطف لا يصح مع الانفصال فيبقى الاتصال حكما مراعاة لحق العطف * بيانه فين قال الى اخره هذه المسئلة على وجود أربعة امان علق الطلاق بكلمة ثم في المدخول بها او في غير المدخول بها واما ان قدم الشرط او اخره فاذا اخر الشرط في غير المدخول بها فقال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعند أبي حنيفة رحمه الله يقع الاول في الحال ويلغو ما بعده لانه لما صار كانه سكت ثم استأنف لا يتوقف اول الكلام على اخره ان وجد المغير في اخره لقوات شرط التوقف وهو الاتصال فيقع الاول في الحال وتبين لاي عدة فيلغو ما بعده ضرورة كما اذا وجب حقيقة السكوت * واذا قدم الشرط فقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني لبقاء المحل اذا تعلق لا يترك في المحل ولغا الثالث لانها بانت لاي عدة * ولا يقال ينبغي ان يلغو الثاني ايضا لان الكلام الثاني لما انقطع عن الاول حتى ظهر اثر الانقطاع في عدم التعلق بالشرط لا يثبت له شركة فيما تم به الاول ولا يصير ذلك كالعادة فيه ايضا لان ذلك انما يثبت بشرط الاتصال وهو معدوم فيبقى قوله ثم طالق بلا مبتدأ ولو استأنف به حقيقة لا يقع شيء فكذا اذا صار مستأنفا حكما لانا نقول صحة العطف مبذبة على الاتصال بضرورة وذلك موجودهنا فاما التعلق بالشرط فبني على اتصال الكلام بصورة ومعنى ولهذا اختص بحرف الفاء الذي يوجب الوصل حتى او قال ان دخلت الدار وانت طالق لا يثبت التعلق بالشرط * يوضحه انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يعلق الثاني والثالث بالشرط لعدم ما يوجب التعلق وهو حرف الفاء ولكن يثبت الشركة فيما تم به الجملة الاولى للاتصال بصورة ويمكن ذلك بدون العطف بان يجعل خبرا بعد خبر * واذا اخر الشرط في المدخول بها او قدمه تعلق بالشرط ما يليه ووقع الثاني في الحال وهو ظاهر * وعندهما يتعلق الكل بالشرط في الوجود الاربعة ويزان على الترتيب عند وجود الشرط لان كلمة ثم للعطف بصفة التراخي فلو جرد معنى العطف يتعلق الكل بالشرط ومعنى التراخي يقع مرتبا فاذا كانت مدخولا بها تطلق ثلاثا وان كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويلغو الثاني لقوات المحل بالينونة قوله (كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق) يعني لغير المدخول بها تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني ولغا الثالث ولو اخر الشرط طلقت واحدة في الحال ولغا ما سواها * ولو قدم الشرط او اخره وكانت المرأة مدخولا بها طلقت اثنين للمحل وتعلق بالشرط ما يليه وهذه الوجوه الاربعة مذكورة في البسوط من غير ذكر خلاف فتصلح مقبسا عليها لابي حنيفة رحمه الله في المسائل المذكورة قوله (وقد يستعار ثم بمعنى الواو) واذا تعذر العمل بحقيقة ثم يجوز ان يجعل مستعارة الواو احتراماً عن الالةاء للعبارة اي للاتصال الذي بينهما في معنى العطف فالواو اطلق العطف وثم لعطف مقيد والمطلق داخل في المقيد فيثبت بينهما اتصال معنوي فيجوز ان يستعمل بمعنى الواو قال الله تعالى * ثم كان من

لامرأته قبل الدخول انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار قال ابو حنيفة رحمه الله الاول يقع ويلغو ما بعده كانه سكت على الاول ولو قدم الشرط تعلق الاول ووقع الثاني ولغا الثالث كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق وقال أبو يوسف ومحمد يتعلق جميعا وينزل على الترتيب سواء قدم الشرط او اخره ولو كانت مدخولا بها نزل الاول والثاني وتعلق الثالث اذا اخر الشرط واذا قدمه تعلق الاول ونزل الباقي عند أبي حنيفة رحمه الله وعندهما يتعلق الكل ذكره في النوادر وقد يستعار ثم بمعنى الواو والعطف مجاز للعبارة التي بينهما قال الله تعالى ثم كان من الذين آمنوا ثم الله شهيد على ما يفعلون ا

الذين امنوا * اى وكان لتعذر العمل بحقيقة ثم اذا الايمان هو الاصل المقدم الذى يتبنى عليه سائر الاعمال الصالحة وهو شرط صحتها فلا يكون فك الرقبة والاطعام معتبرين قبله كالصلوة قبل الطهارة فمرثاته بمعنى الواو * وذكر صاحب الكشف فى مثل هذا الموضع ان كلمة التراخي لبيان تباين المنزلين كما انها لبيان تباين الوقتين فى جاني زيد ثم عمرو * وقال فى هذه الآية جاء بتم لتراخي الايمان وتباعده فى الرتبة والفضيلة عن المتق والصدقة لافى الوقت لان الايمان هو السابق المقدم على غيره * وذكر فى التيسير انها الترتيب الاخبار لالترتيب الوجودى ثم اخبركم ان هذا لمن كان مؤمنا * وقال الله تعالى * ثم الله شهيد على ما يفعلون * قد تعذر العمل بحقيقة ثم لانه تعالى شهيد على ما يفعلون قبل رجوعهم اليه كما هو شهيد بذلك فكان بمعنى الواو كما فى قول الشاعر * شعر * ان من ساد ثم ساد ابوه * ثم قد ساد قبل ذلك جده * قال صاحب الكشف المراد من الشهادة مقتضاها ونقيضها وهو العقاب كانه تعالى قال ثم الله يعاقب على ما يفعلون * وقال ويجوز ان يراد ان الله مؤد شهادته على افعالهم يوم القيامة حين ينطق جلودهم والسننهم وايدبهم وارجلهم شاهدة عليهم قوله (ولهذا قلنا) اى ولوجوب العمل بالحقيقة عند الامكان ووجوب المصير الى الجحيم عند التعذر قلنا كذا * ولجواز استعارة ثم لئلا قلنا كذا * اذا عجل الكفارة بالمال قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الشافعى رحمه الله يجوز لقوله عليه السلام * من حلف على عين فرأى غير ما خيرا منها فليكفر بيمينه ثم ليات الذى هو خير * شرع الكفارة قبل الحنث * وماروى فى رواية اخرى فليات الذى هو خير ثم ليكفر بيمينه محمول على الوجوب وهذا على الجواز * ولنا ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من حلف على عين فرأى غير ما خيرا منها فليات الذى هو خير ثم ليكفر بيمينه رتب والترتيب للوجوب فى الشرع فحملنا ثم على حقيقته فى هذه الرواية لا مكان العمل بها وذلك لان الامر بالتكفير وهو قوله ثم ليكفر يبقى على حقيقته اذا الكفارة واجبة بعد الحنث بالاتفاق وهذه الرواية هى المشهورة ولا تعارضها الرواية الاخرى وهو قوله فليكفر بيمينه ثم ليات الذى هو خير لانها غير مشهورة كذا فى الاسرار * ولو صحت كان ثم فيها محمولا على الواو لتعذر العمل بحقيقته اذ لو حل على حقيقته لا يكون الامر بالتكفير للوجوب حيث ان لا التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالاجماع واتما الكلام فى الجواز * فان قيل فيما ذكرتم ترك العمل بحقيقة ثم وان كان فيه عمل بحقيقة الامر وفيما قلنا عكسه فم ترحم ماذ كرتم * قلنا يكون وجوب الكفارة هو المقصود من سوق الكلام اذا المقصود الاصل من البيان البر والى الكفارة خلف عنه فعمل ما هو راجع الى المقصود على الحقيقة اول من عكسه * واليه اشار الشيخ بقوله تحقيرا لما هو المقصود * وبان فيما ذهبنا اليه ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبوا اليه ترك الحقيقة من وجهين وهما حل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاتفاق والامر بالتكفير ثبت مطلقا غير مقيد بالمال فكان ما قلناه احق * وفيما ذهبوا اليه

ولهذا قلنا فى قول
النبي صلى الله عليه
وسلم من حلف على
عين فرأى غير ما
خيرا منها فليات
بالذى هو خير ثم
ليكفر بيمينه يحتمل
على حقيقته لان
العمل به ممكن لانا
نعمل بحقيقة موجب
الامر فيحمل الكفارة
واجبة بعد الحنث
وروى فليكفر بيمينه
ثم ليات بالذى هو
خير فحملنا هذا على
واو العطف لان العمل
بحقيقته غير ممكن وهو
موجب الامر لان
التكفير قبل الحنث
غير واجب فكان
الاجاز متعينا تحقيرا
لا هو المقصود واذا
صح بان يستعار ثم
لواو

ترك حقيقة الكلام من وجه آخر وهو انه عليه السلام علق التكفير بامر من بالحلف
وبرؤية الحنث غيرا وجواز التعجيل لا يتعلق بالخيرية على اصلهم * وانما جعلناه عبارة
عن الواو مجازا دون الفاء مع ان الفاء اقرب اليه لان الفاء يوجب ترتيبا ايضا فلا يحصل
الفرض اذ يبقى الامر غير موجب كما كان * ولا يقال لما صار بمعنى الواو يجب ان يجوز
كيف ما كان عملا بطلاق العطف لانا انما جعلناه على الواو ليقى الامر على حقيقته فلو
قلنا بالجواز كيف ما كان لا يحصل هذا المقصود فجعلناه مقيدا بترتيب الكفارة على الحنث
وان صار بمعنى الواو ليقى الامر على حقيقته وليتوافق الروايتان * قوله عليه السلام * من
حلف على عين * اليمين خلاف اليسار في الاصل ويسمى القسم باليمين لانهم كانوا يتامحون
بأيمنهم حالة التحالف وقد يسمى الحلووف عليه يميناً لتلبسه بها ومنه الحديث من خلف
على يمين * وهي مؤنثة في جميع المعاني كذا في المقرب قوله (فالفاءه اولى) اي بالواو
اولى من ثم لان جواز الفاء بالواو اقرب من جواز ثم بالواو لان الواو للجمع ومعنى
الجمع في التعقيب مع الوصل اقرب منه في التعقيب مع الفصل فكان احق بجواز الاستعارة
لواو من ثم الاترى ان من قال لفلان على درهم قدره انه يلزمه درهمان كما لو قال
دهره ودرهم * ولهذا اي ولقرب جوازه بالواو قال بعض مشايخنا منهم الطحاوى ان
الفاء في قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق فطالق طالق بمعنى الواو لتعذر
خذه على الحقيقة على ما بيناه فيقع عند وجود الشرط واحدة عند ابي حنيفة ومذهبا
ثلاث * الا ان الحقيقة اولى بمعنى لانسل تعذر العمل بالحقيقة واذا لم تكن متعذرة كان
العمل بالحقيقة اولى فكانت المسئلة على الاتفاق لاهل الاختلاف فلا يقع الا واحدة عندهم
جميعا لان في كلامه تخصيصا على ان الثانية تنقبب الاولى فتبين الاولى لآلى عدة بخلاف
الواو * واذا قدم الجزاء بحرف الفاء فقال لها انت طالق فطالق طالق ان دخلت الدار فطلى
هذا ايضا اى لا يقع الا واحدة بالاتفاق كما اذا قدم الشرط لان موجب الفاء لما كان هو
الترتيب كان النزول على الترتيب عند وجود الشرط فلا يتفاوت الامر بين تقديم الجزاء وتأخيرها *
وعند اولئك البعض ينبغي ان تقع الثلث بالاتفاق كما اذا قدم الجزاء بحرف الواو فقال
انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار فطالق فطالق فطالق عند وجود الشرط بالاتفاق
* وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فطالق
فطالق بحرف الفاء لم يذكر محمد رحمه الله جوابه في الكتاب * وذكر الفقيه ابو الليث في المختلفات
انه يقع عند الكل ثلاث تطبيقات متى وجد الشرط سواء كانت مدخولا بها او لم تكن *
وذكر الكرخي والطحاوى ان المسئلة على الاختلاف * وان اخرا الشرط فلا يجاع يقع ثلاث
تطبيقات لانه لو ذكر بكلمة الواو يقع ثلاث تطبيقات وان كان لا يوجب الوصل فاذا ذكر
بكلمة الفاء وانه يوجب الوصل اولى * وفي شرح الطحاوى فان قدم الشرط فقال ان
دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق او قال بحرف الفاء المرأة غير مدخول بها فدخلت

فالفاء به اولى لان
جوازه بالفاء اقرب
ولهذا قال مشايخنا
فيمين قال لامرأته
ان دخلت الدار
فانت طالق فطالق
فطالق ولم يدخل بها
ان هذا على الاختلاف
مثل ما اختلفوا
في الواو الا ان الحقيقة
اولى فلهذا اخترنا
الاتفاق في هذا اذا
قدم الجزاء بحرف الفاء
فقال هذا ايضا *

وإما بل فوضوع
لا يثبت ما بعده
والأعراض عما قبله
على سبيل التدارك
يقال جاءني زيد بل
عمرو ولهذا قال زفر
رحم الله فيمن قال
لفلان على الف درهم
بل فإن أنه يلزمه
ثلاثة آلاف لأنه ثبت
الثاني وأبطل الأول
لكنه غير مالاك
أبطل الأول فلزمه
كما لو قال لامرأته
أنت طالق واحدة
لا بل ثنتين انتهاتطلق
ثلاثا وقتلنا نحن إنما
وضعت هذه الكلمة
للتدارك وذلك في
العادات بأن ينفي
انقراؤه ويراد بالجملة
الثانية كالمها بالاولى
وهذا في الأخبار
يمكن كرجل يقول
سني ستون بل سبعون
زيادة عشر على
الاول فاما الإنشاء
فلا يثبت تدارك
الغلط وقع ثلث
تطبيقات حتى إذا قال
كنت طلقت أمس
امرأتى واحدة بل
ثنتين أو لا بل ثنتين
وقعت ثنتان لما قلنا

الدار بآث بتطبيق واحدة عند أبي حنيفة وقالت مع ثلاث ولو كانت مدخولة تقع الثلاث
بالاجماع عنده متتابعة وعندهما جملة * ولو آخر الشرط فقال أنت طالق وطالق وطالق إن
دخلت الدار وذكروه بالفاء قلنا نطلق ثلاثا سواء كانت مدخولا بها أو لم تكن فالطحاوي جعل
كلمة الفاء مثل كلمة الواو قدم الشرط أو آخر * وذكر الفقيه أبو الليث أنها مثل كلمة بعد فقال
إذا قال لها إن دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق إن كانت مدخولا بها تقع الثلاث متتابعة
وإن كانت غير مدخول بها وقعت واحدة بالاجماع قوله (وإما بل) أعلم أن كلمة بل
موضوعة للأضراب عن الأول منفيا كان أو موجبا والاثبات الثاني على سبيل التدارك للغلط
فإذا قلت جاءني زيد بل عمرو كنت قاصدا للأخبار بمجيء زيد ثم بين لك أنك غلطت في
ذلك فتضرب عنه إلى عمرو فتقول بل عمرو * وإذا قلت ما جاءني زيد بل عمرو يحتمل
وجهين * أحدهما أن يكون التقدير ما جاءني زيد بل ما جاءني عمرو فكذلك قصدت أن تثبت
نفي المجيء لزيد ثم استدركت فأنه لم يعمرو * والثاني أن يكون المعنى ما جاءني زيد بل جاءني
عمرو فيكون نفي المجيء ثانيا لزيد ويكون إثباته للعمرو ويكون الاستدراك في الفعل وحده
دون الفعل وحرف النفي معا كذا قاله الإمام عبد القاهر * وقد يدخل عليه كلمة لأنا كيدا
لنفي الذي تضمنته هذه الكلمة * وإنما يصح الأضراب عن الكلام بهذه الكلمة إذا كان
الصدر محتملا للرد والرجوع فإن كان لا يحتمل ذلك صار بمنزلة العطف المنحصر فيعمل في
إثبات الثاني مضموم إلى الأول على سبيل الجمع دون الترتيب ألا ترى أن من قال لامرأته
بعد الدخول بها أنت طالق واحدة لا بل ثنتين تطلق ثلاثا لأنه لا يملك الرجوع عما وقع
وبشله لو قال لرجل طلق امرأتى فلانة لا بل فلانة يملك أن يطلق الثانية دون الأولى لأن
الرجوع عن اثتوكيل منه صحيح كذا في شرح الجامع لشمس الأئمة قوله (ولهذا) أي
ولكونه أعراضا عما قبله وإثباتا لما بعده قال زفر رحم الله إذا قال لفلان على الف درهم
بل الفسان يلزمه ثلاثة آلاف وهو القياس لأن كلمة بل لاستدراك الغلط بالرجوع عن الأول
وأقامة الثاني مقامه ورجوعه عن الإقرار بالالف باطل وإقراره بالالفين على وجه الإقامة
مقام الأول صحيح فيلزمه المالا لأن كما لو قال على الف درهم بل الف دينار أو قال لامرأته
أنت طالق واحدة لا بل ثنتين * وقلنا يلزمه الفان لا غير وهو الاستحسان لأن هذه الكلمة
وضعت لتدارك الغلط إلا أن المراد منه في مثل هذا الكلام في العادة تداركه بنفي انفراد
ما أقربه أو لا ينفى أصله ألا ترى أن أصله داخل في الكلام الثاني فلو صح التدارك بنفي
أصله لا يجمع النفي والاثبات في شيء واحد وذلك باطل فعلم أن تدارك الغلط في هذا الكلام
بإثبات الزيادة التي نفاها في الكلام الأول تقديرا فكانه قال على الف ليس معه غيره ثم استدرك
النفي بقوله بل فإن أي غلطت في نفي الغير عنه بل مع ذلك الألف الف آخر كما يقال
حجبت حجة لا بل حجتين كان استدراكا لنفي الانفراد عنها وأخبارا لحجتين لا غير كما
يقال جاءني رجل بل رجلان كان استدراكا لانفراده لا لأصل مجيئه * وهذا بخلاف ما إذا

ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته انت طالق واحدة لابل ثنتين اوبل ثنتين ولم يدخل بها انها تطلق واحدة لانه قصد اثبات الثاني مقام الاول ولم يملك لانها بانت ولهذا قالوا جميعا فيمن قال لامرأته ﴿ ١٣٦ ﴾ قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت

اختلف جنس المال لان ضد اختلاف الجنس لا يمكن ان يجعل كأنه اعاد القدر الاول وزاد عليه لان ما اقربه او لا غير موجود في الكلام الثاني بخلاف ما اذا اتفق الجنس الا ترى انه لا يقال حجبت حجة لابل عبرتين * وبخلاف الطلاق ايضا لانه انشاء اى اخراج من العدم الى الوجود وبعد ما ثبت وجوده شيء لا يمكن تداركه بان يجعل غير موجود في تلك الحالة فلا يصح استدراكه حتى لو اخرج الكلام مخرج الاخبار كان اقرارا بالثنتين استحسانا خلافا له ايضا لما قلنا ان الغلط في الاخبار قد يتمكن وعلى هذا لو قال على القان بل الف او على الف دينار لابل زبوف يلزمه ازيد المائين وافضلهما وهما الالفان والجياد في الاستحسان لانه قصد استدراك الغلط بالرجوع من بعض ما اقربه او لا ووصفه فلم يعمل وفي القياس يلزمه المالان كذا في المبسوط قوله (ولهذا) اى ولكونه للاعراض عاقبه واقامة الثاني مقامه قلنا اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بل ثنتين انها تطلق واحدة لانه قصد الرجوع عن الاول باثبات الثاني مقامه ولم يقدر على الرجوع لانه لازم ولا على اقامة الثاني مقامه واقامه لانها لم تبق محلا بوقوع الاول قلنا اخر كلامه قوله (ولهذا) اى ولما ذكرنا قالوا جميعا الى آخره * قال ابو اليسر انما يقع ثلث تطبيقات عند الشرط لانه لما قال ان دخلت الدار فانت طالق فقد تعلق الطلاق بالشرط فاذا قال لابل تطبيقات فقد قصد الرجوع واقامة التطبيقات مقامه فلا يصح الرجوع لانه تعلق بالشرط على سبيل الزوم وتعلق الثنتين بالشرط يصح لانه في وسعه وقد اتي به لان اللفظ ينبي عنه فيجعل كأن الشرط ثبت هنا مذكورا الا انه حذف اختصارا فيصير كأنه قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فدخلت مرة واحدة تقع الثلاث * وهذا بخلاف قوله لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق حيث يقع واحدة عند ابي حنيفة رحمه الله لان الواو ما وضعت للاستدراك ولكنها لمعطف فالاول تعلق بالشرط بلا واسطة والثاني تعلق بذلك الشرط بواسطة فاذا وجد الشرط نزل على الوجه الذي تعلق وهذا لان المعطوف عليه انما يعمل مكررا اما للضرورة او لان اللفظ دال عليه لغة اما للضرورة فثالثه قوله جاءني زيد وعرو وثبت بجي كل واحد منفردا ضرورة انه لا يتصور مجيئهما بجي واحد واما ما دل عليه اللفظ لغة فخرق بل فانه دل على وجود الشرط لغة على ما بينا * قال الشيخ رحمه الله في بعض تصانيفه وانما قلنا ذلك اى انه يجعل بمنزلة يمينين لانه لو لم يجعل الشرط مدرجا صار معطوفا وهو يقتضى المعطوف عليه لانه بدونه لا يتصور فيئت بواسطة ح بين الجملتين وام يكن هذا موجب هذه الكلمة بل موجبها ما ذكرنا فصار كأنه اعاد الشرط وهذا تعليل بحمد رحمه الله لانه قال فصار بمنزلة قوله لابل ثنتين ان دخلت قوله (ويتصل بهذا) اى باب المعطف ان اللطف حتى تعارض له شبهان اى جهتان اعتبر اقوامهما لغة وان بعد ذلك الشبه لان القرب لا يقابل القوة فيعتبر القوة ولا ثم القرب فانما نحو الكناية تنصرف الى ما هو المقصود في الكلام او لانه اقوى

طالق واحدة لابل ثنتين اوبل ثنتين انها اذا دخلت طلقت ثلاثا لان هذا لما كان لا بطل الاول ولعامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول ولكن في وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة كأنه قال لابل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف باليمين وهذا بخلاف المعطف بالواو عند ابي حنيفة رحمه الله لو قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وثنتين ولم يدخل بها اثنتين بالواو واحدة لان الواو لمعطف على تقدير الاول فيصير معطوفا على سبيل المشاركة فيصير متصلا بذلك الشرط بواسطة ولا يصير منفرد بشرطه لان حقيقة الشركة في اتحاد

الشرط فيصير الثاني متصلا به بواسطة الاول فقد جاء الترتيب ويتصل بهذا ان المعطف حتى (كقولات) تعارض له شبهان اعتبر اقوامهما لغة

فان احثويا احثبرا
اقر بهما مثاله ما قال
في الجامع انت طالق
ان دخلت الدار لابل
هذه لامرأة اخرى
انه جعل عطفا على
الجزاء دون الشرط
لانما لو عطفناه على
الشرط كان قبها لانه
ضمير مرفوع متصل
غير مؤكد بالضمير
المرفوع المتفصل
وهو التاء في قوله
دخلت وذلك فيجب
قال الله تعالى اسكن
انت وزوجك الجنة
فاكد ذلك ان
الفاعل مع الفعل
كثني واحد واذا
كان ضميره لا يقوم
بنفسه تأكد الشبه
بالدم فوجب العطف
بخلاف ضمير المفعول
لانه منفصل في الاصل
لانه يتم الكلام بدونه
على ما ذكرنا نظيره
انت طالق ان ضربتك
لا بل هذه ينصرف
الى التاء فاذا عطفناه
على الجزاء كان
معطوفا على ضمير
مرفوع منفصل
وذلك احسن فلذلك
قد مناه

كقولك رأيت ابن زيد ولكنه ينصرف الكناية الى الابن دون زيد ثم الى المكنى الاقرب
ثانيا وكافي العصبات يعتبر قوة القرابة اولاً ثم القرب ثانياً * مثاله رجل له امرأتان فقال
لاحديهما انت طالق ان دخلت الدار لابل هذه مشيراً الى المرأة الاخرى لا الى دار اخرى
انه اي قوله لابل هذه يجعل عطفا على الجزاء دون الشرط حتى لو دخلت الاولى الدار
طلقتا جميعاً ولو دخلت الاخرى لم تطلق واحدة منهما * ولهذا الكلام وجوه ثلاثة
* احدها ان يجعل معطوفاً على الجزاء وتقديره لابل هذه ان دخلت الدار فانت طالق * والثاني
ان يجعل معطوفاً على الشرط وتقديره لابل هذه ان دخلت الدار فانت طالق * والثالث
ان يجعل معطوفاً على المجموع وتقديره لابل هذه طالق ان دخلت الدار فيكون طلاقها
معلقاً بدخولها والكلام لا يحمل على هذا الوجه بحال ويحمل على الوجه الثاني عند وجود
النسبة فاذا هدمت حمل على الوجه الاول استدلالاً بفرض المتكلم وصيغة الكلام
* اما الاستدلال بالفرض فهو ان كلمة بل تستعمل للتدراك والظاهر ان يقصد الاثنان تدارك
اعظم الامرين والغلط في الجزاء اهم واعظم من الغلط في الشرط لانه هو المقصود في مثل هذا
الكلام فوجب العمل به المرجحان فيميرجع الى قصد المتكلم * واما الاستدلال بصيغة الكلام
فهو ان العطف على الضمير المرفوع المتصل بارزاً كان او مستتراً من غير ان يؤكد بضمير
مرفوع منفصل فيجب وان كان جائزاً تقول العرب فعلت آنا وزيد وقلنا تقول فعلت وزيد
بل هو شئ لا يكاد يوجد الا في ضرورة الشعر قال الله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة *
فاذا استويت انت ومن معك فلم يعطف على الضمير حتى كده بالمتفصل * وانما وجب ذلك
لان من شرط العطف المجانسة بين المعطوف والمعطوف عليه ليقيد العطف فادته
وهو التشريك بين المعطوف والمعطوف عليه في المعنى ولهذا لا يعطف الاسم على الفعل
ولا على العكس * ثم الضمير المرفوع المتصل بمنزلة الجزء من الكلمة * الا ترى ان اعراب
الفعل يقع بعد هذا الضمير في نحو يضربان ويضربون اذ النون فيهما بدل عن الرفع
في يضرب * والا ترى انهم اسكنوا لام الفعل مع هذا الضمير فقالوا ضربت وضربنا
اخترازاً عن توالي الحركات وانما يحتز عنه في كلمة واحدة لا في كتيبن ففرقنا انه بمنزلة حرف
من حروف الفعل فاذا كان كذلك كان العطف عليه عطفاً على الفعل في الظاهر فوجب
تأكيده بالمنفصل ليكون عطفاً للاسم على الاسم * ولان الفعل والفاعل بمنزلة شئ واحد
لافتقار كل منهما الى الآخر اذ الفعل لا يتصور بدون الفاعل ومن قام به الفعل لا يتصف
بالفاعلية بدون الفعل فكان له في ذاته شبه بالعدم نظراً الى افتقاره الى الفعل الا انه اذا كان
قائماً بنفسه بان كان مظهراً منفصلاً لا يعبأ بهذا الشبه اعتباراً للحقيقة فاذا كان غير قائم بنفسه
بان كان ضميراً مستكناً او بارزاً متصلاً تأكد الشبه بالعدم والعطف على المدوم حقيقة باطل
فلي مائاً كد شبهه بالعدم كان قبها فوجب التأكيد بالمنفصل لعصل العطف على الموجود
من كل وجه * وهذا بخلاف العطف على الضمير المنصوب المتصل حيث جاز من غيره مؤكد

كقولك ضربته وزيدا لانه متصل لفظا لا تقديرا لان المفعول فضلة في الكلام فكان منفصلا في التقدير ولذلك لا يغيره الكلمة فانك تقول ضربك وضربنا فيكون الباء على حالها فلذلك جاز العطف عليه فاما ما نحن في بيانه فتصل لفظا وتقديرا لما بينا ان الفاعل كالجزء من الفعل فلذلك لم يحسن العطف عليه * اذا ثبت هذا فنقول اذا عطفنا قوله لا بل هذه على الشرط صار عطفًا على التاء في قوله ان دخلت وهو ضمير مرفوع متصل غير مؤكد بالمنفصل ولو عطفناه على الجزاء صار عطفًا على قوله فانت وهو ضمير مرفوع منفصل فكان هذا اولي * فان قبل قد جعل الفاصل قائما مقام المؤكد في جواز العطف على الضمير المرفوع المتصل من غير قبح كما في قوله تعالى * سيصلي نارا ذات لهب وامرأته * فقوله امرأته معطوف على الضمير في سيصلي على قرينة من قرأ حالة بالنصب وجاز ذلك للفاصل وهو قوله نارا ذات لهب * وكذا ولا ابأؤنا في قوله عز اسمه * يقول الذين اشرکوا لو شاء الله ما اشرکنا ولا ابأؤنا * معطوف على المضمير في اشرکنا لفاصل وهو كلمة لا * وكذا ولا بؤنا في قوله تعالى اخبارا * انما كننا ابأؤنا * معطوف على الضمير في كننا باعتبار الفاصل وهو ترا بالي غيرها من النظائر وهما قد وجد الفاصل وهو لفظة الدار وكلمة لا يقتضي جواز العطف على التاء في دخلت من غير قبح كما جاز على انت واستواء الشبهين في صحة العطف واذا استويا ترجح العطف على الشرط بالقرب كما في قوله انت طالق ان ضربتك لا بل هذه كان معطوفا على الضمير المنصوب في ضربتك لا على قوله انت طالق حتى كان طلاق الاولى ملحقا بضرب كل واحدة منهما ولا يطلق الثانية بحال لاستواء الجهتين وترجح الاخيرة بالقرب * قلنا انما جعل الفاصل قائما مقام المؤكد في جواز العطف على الضمير المرفوع المتصل من غير قبح اذا لم يوجد في الكلام معطوف عليه اخر اقوى منه فاما اذا وجد ذلك فالعطف عليه اولي من العطف على الضمير المتصل وفي مسئلتنا قد وجد الاقوى وهو قوله انت لعدم احتياجه في صحة العطف عليه الى مؤكدا ولا فاصل فكان اولي مما يحتاج الى ذلك الا اذا تعذر العطف على الاقوى فحينئذ يصار الى ما دونه في الدرجة كما في قوله انت طالق ان دخلت الدار لا بل فلان يتعين العطف على الشرط وان كان ضمير امرؤ فو متصلا تعذر العطف على الجزاء لاستحالة كونه محلا للطلاق * وقد جاء العطف على الضمير المستكن من غير فصل في قوله * شعر * قلت اذا قبلت وزهرتم ادى * كنعاج الملا تعسفن رملا * فع الفصل اولي * ثم انه ان نوى الوجه الثاني وهو العطف على الشرط صح لانه نوى ما يمتثل له كلامه فان دخلت الثانية والاولى الدار طلقت الاولى واحدة ولو دخلنا فكذلك ايضا وذلك في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى * وان دخلت الاولى طلقت الاخيرة ايضا في الحكم لانه لا يصدق في صرف الطلاق عن الثانية بدخول الاولى لان ذلك ثابت بظاهر العطف فلا يصدق في ابطاله وانما صدقنا فيما فيه تغليب عليه دون التحفيف * وان نوى الوجه الثالث لم يصح لان قضية العطف بهذه الكلمة القيام مقام الاول في الذي تم به الكلام الاول فاذا تعذر ابطال الاول وجب الشركة في ذلك

بعينه فلو افرده بالشرط والجزاء لبطلت الشركة وذلك بما ينافيه العطف الناقص كذا ذكره الشيخ في شرح الجامع * وذكر شمس الائمة في العطف الناقص انما يحمل ما تقدم كالمعاد ضرورة الحاجة الى تصحيح آخر كلامه فان قوله لا بل هذه غير مفهوم المعنى وهذه الضرورة تندفع بصرفها الى الطلاق او الى الشرط فلا يصار الى غيره من غير ضرورة قوله (واما اذا استويا) اي استوى الشهران في صحة العطف وحسنه فثاله ما لو قال ان لفلان على الف درهم الا عشرة دراهم ودينارا كان الدينار معطوفا على العشرة لاعلى الالف حتى صارت قيمته مستثناة مثل العشرة فيلزمه تسعمائة وثمانون لو قدرنا قيمة الدينار عشرة اوسبعون لو قدرناها عشرين ولو جعلناه معطوفا على الالف لزمه تسعمائة وتسعون درهما ودينارا وذلك لانه تعارض في عطف الدينار شهران اذ يحسن عطفه على المستثنى منه وهو الالف كما لو قال على الف درهم الا عشرة دراهم ودينار ويحسن عطفه ايضا على المستثنى وهو عشرة لان استثناء الدينار من الدراهم الالف صحيح استحسانا عند ابى حنيفة وابى يوسف رجهما الله كاستثناء العشرة منها * الا ترى انه لو قال على الف درهم الا عشرة دراهم ودينارا كان معطوفا على العشرة لا غير واذا صح العطف عليهما ترجح العطف على العشرة بالقرب والجوار وبان فيه العمل بالاصل وهو براءة الذمة فيصير قيمته مستثناة مع العشرة من الالف * قال العبد الضعيف اصلحه الله تعالى ويجب على اصل محمد وزفر رجهما الله ان يكون الدينار معطوفا على الالف لانا ان جعلناه معطوفا على العشرة يصير الدينار مستثنى من الدراهم وذلك غير جائز عندهما وهو القياس والباطل احدى الجهتين تعينت الاخرى للعطف * فان قيل اذا جعلناه معطوفا على المستثنى منه بصير الدراهم العشرة مستثناة من الالف ومن الدينار وذلك عندهما غير جائز ايضا ولان يصح العطف على الالف وعلى العشرة عندهما يجب ان يبطل كمالو قال لفلان على الف درهم الا عشرة وثوبا * قلنا لانسلم عدم صحة عطفه على الالف عندهما بناء على ما ذكرتم فان محمد ارجو الله ذكر في الاصل اذا قل له على الف درهم ومائة دينار الادرم صح الاستثناء وينصرف الى الدراهم لانا ان جعلناه استثناء من الدنانير نظرا الى القرب صح باعتبار المعنى دون الصورة وان جعلناه استثناء من الدراهم صح باعتبار الصورة والمعنى فكان جعله من الدراهم اولى ثم قال اذا كان ذلك لانسان واحد جعلنا الاستثناء من نوعه ففرقنا ان في مثل هذا ينصرف الاستثناء الى الجنس فصح العطف على الالف قوله (واما الكن) اعلم ان لكن يستدرك به ما يقدر في الجملة التي قبلها من التوهم نحو قولك ما رأيت زيدا لكن عمرا فالتوهم ان توهم ان عمرا غير مرئي ايضا فامطت كلمة لكن هذا التوهم * والفرق بينه وبين بل من وجهين * احدهما ان لكن اخص من بل في الاستدراك لانك تستدرك بل بعد الايجاب كقولك ضربت زيدا بل عمرا وبعد النفي كقولك ما جاءني زيد بل عمرو ولا تستدرك بل لكن الا بعد النفي لا تقول ضربت زيدا لكن عمرا وانما تقول ما ضربت زيدا لكن عمرا وهو معنى قوله وضع للاستدراك

واما اذا استويا
فثاله ما ذكرنا في
الاقرار ان لفلان
على الف درهم الا
عشرة دراهم ودينارا
ان الدينار صار
داخلا في الاستثناء
وصار مشروطا مع
العشرة لامع الالف
لما ذكرنا ان عطفه
على كل واحدة منهما
صحيح فصار ما
جاوزه اولى * واما
لكن فقد وضع
للاستدراك بعد
النفي تقول ما جاءني
زيد لكن عمرو فصار
الثابت به اثبات
ما بعده فاما نفي
الاول فيثبت بدليله
بخلاف كلمة بل

بعد الثاني * وهذا في عطف المفرد على المفرد فان كان في الكلام جملتان مختلفتان جاز الاستدراك
 بلكن في الايجاب ايضا كقولك جاءني زيد لكن عمرو لم يأت فقوله عمرو لم يأت جملة منفية
 وما قبل لكن جملة موجبة فقد حصل الاختلاف * وعمرو في قولك لكن عمرو لم يأت مرفوع
 بالابتداء ولم يأت خبره وكذا قولك ضربت زيد لكن لم اضرب عمرا فعمرا منصوب بل اضرب
 وليس لحرف العطف فيه حظ كما يكون في قولك ما ضربت زيد لكن عمرا كذا ذكره الامام
 عبد القاهر * تبين بهذا ان قوله للاستدراك بعد الثاني مختص بعطف المفرد على المفرد دون
 عطف الجملة على الجملة * والثاني ان موجب الاستدراك بهذه الكلمة اثبات ما بعده فاما في الاول
 فليس من احكامها بل يثبت ذلك بدليله وهو ان في الوجود فيه صريحا بخلاف كلمة بل فان
 موجبا وضما في الاول واثبات الثاني * يوضحه ان في قولك ما جاءني زيد لكن عمرو
 انني يعني زيد بصريح هذا الكلام لا بكلمة لكن فانه لو سكنت عن قوله لكن عمرو كان
 الانتفاء ثانيا ايضا وفي قولك جاءني زيد بل عمرو انني يعني زيد بكلمة بل لا بصريح الكلام
 فانه لو سكنت عن قوله بل عمرو لا يثبت الانتفاء بل يثبت ضده وهو الثبوت فهذا هو الفرق
 بينهما قوله (غير ان العطف) استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله وضع الاستدراك
 بعد الثاني وتقديره لكن للعطف بطريق الاستدراك بعد الثاني الا ان العطف بهذا الطريق
 انما يستقيم عند اتساق الكلام * والمراد من اتساق الكلام انتظامه وذلك بطريقتين
 احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل ليحقق العطف والثاني ان يكون
 محل الاثبات غير محل النفي ليكن الجمع بينهما ولا يناقض آخر الكلام اوله كافي قولك
 ما جاءني زيد لكن عمرو فاذا فات احد المعنيين لا يثبت الاتساق فلا يصح الاستدراك فيكون
 كلاما مستأنفا * مثال فوات المعنى الاول رجل في يده جيب فاقربه لانه فقال المقر له ما
 كان لي قط لكنه لفلان آخر فان وصل الكلام فهو للمقر له الثاني وهو فلان وان فصل
 رد على المقر الاول لان هذا الكلام وهو قوله ما كان لي قط تصريح بنفي ملكه عن العبد *
 فيحتمل ان يكون نفيا من نفسه اصلا من غير تحويل الى آخر فيكون هذا ردا للاقرار
 وهو الظاهر لانه خرج جوابا له وانقر له متفرد برد الاقرار فيرتد برده ويرجع العبد الى
 المقر الاول * ويحتمل ان يكون نفيا من نفسه الى المقر له الثاني فيكون تحويلا لازما
 للاقرار ويضيقا بلاله مقرابه لغيره * فاذا وصل اي قوله لكنه لفلان * به اي بقوله
 ما كان لي قط كان وصله به يساوي انه نقاه اي الملك عن نفسه الى الثاني لانه نقاه
 مطلقا وصار كالحاج بمنزلة قوله لفلان على العبد درهم ودبعة فيصير قوله على مجاز المحفوظ اذا
 وصله بالكلام فكذلك ههنا * واذا فصل اي قوله لكنه لفلان عن الثاني * كان هذا نفيا
 مطلقا اي نفيا من نفسه اصلا لا نفيا الى احد فكان ردا للاقرار وتكديبا للمقر جلا للكلام
 على الظاهر وكان قوله لكنه لفلان بعد ذلك شهادة بالملك للمقر له الثاني على المقر الاول
 وبشهادة الفرد لا يثبت الملك فيبقى العبد ملكا للمقر الاول * ومثال آخر رجل ادعى

غير ان العطف انما
 يستقيم عند اتساق
 الكلام فاذا اتسق
 الكلام تعلق النفي
 بالاثبات الذي وصل
 به والا فهو مستأنف
 مثاله ما قال علماؤنا
 في الجامع في رجل
 في يده جيب فاقربه
 لفلان فقال فلان
 ما كان لي قط لكنه
 لفلان آخر فان
 وصل الكلام فهو
 للمقر له الثاني وان
 فصل رد على المقر
 لانه نفي عن نفسه
 احتمل ان يكون
 نيا من نفسه اصلا
 فيرجع الى الاول
 ويحتمل ان يكون
 نفيا الى غير الاول
 فاذا وصل كان بيانا
 انه نقاه الى الثاني
 واذا فصل كان مطلقا
 فصار تكديبا للمقر
 وقولوا في المقضى له
 مدار بالينة اذا قال
 ما كانت لي قط

دارا في يد رجل انها داره والذي هي في يده يمجّد ذلك فقام المدعى بفتحها داره ففضى
القاضي بها له ثم اقر القاضي له انها دار فلان ولم يكن لي قط او قال ما كانت لي قط لكنها
لفلان بكلام متصل فان صدقه المقر له في الجميع ترد الدار على القاضي عليه ولا شيء المقر له
لانها نصادقا ان الدعوى والبيّنة والحكم كل ذلك كان باطلا فوجب رد الدار على القاضي
عليه * بخلاف المسئلة الاولى لان المقر الاول والثاني والمقر له الاخر اتفقوا على ان العبد
ليس الاول لان الثاني صدق المقر الاول في النفي وان كذبه في الجهة والثالث صدق المقر
الثاني على هذا الوجه فقد حصل الاتفاق على ان لاحق الاول في العبد فلم يستقم رده عليه
مع اتفاقهم على خلافه فيرد الى الثالث لانه لا منازع له فيه فاما القاضي عليه في هذه المسئلة
فيدعيها ولم يزعم قط انها ليست له ولكن استحققت عليه بالقضاء فاذا بطل القضاء بقول
القاضي له انها ما كانت لي قط لكن القاضي عليه من اخذها بزعمه فلماذا ترد عليه * وان
كان المقر له صدقه في الاقرار وكذبه في النفي عن نفسه بان قال كانت الدار ملكا للمقر الا انه
وهبها بعد القضاء وسلمها الى اوبانها متى فهمي للمقر له ويضمن قيمتها للمقضى عليه *
وهذا لا يشكل اذا بدأ بالاقرار ثم بالنفي لان اقراره صحيح ظاهرا وثبت الاستحقاق للمقر له
بتصديقه اياه في قوله هي لفلان فاذا قال بعدم ما كانت لي قط قطاراد ابطال اقراره والرجوع
عنه وكذبه المقر في ذلك فلم يطل في حقه * واما اذا بدأ بالنفي بان قال ما كانت لي قط لكنها
لفلان بكلام موصول فكذلك عندنا وعن زفر رحمه الله ان الدار ترد على القاضي عليه لان
قوله ما كانت لي قط كاف في نقض القضاء لو اقتصر عليه * وقوله ولكنها لفلان كلام مبتدأ
مقطوع عما قبله لانه ليس ببيان مغير لثبوت اول الكلام عليه وبصيرا كشيء واحد فيكون
اقرارا بالملك للغير بعدما اتفق ملكه وعاد الى القاضي عليه فلا يصح هذا الاقرار وان صدقه
المقر له كما لو فصل الاقرار من النفي * ولكننا نقول ان آخر كلامه مناف لاوله لان
آخره اثبات واوله نفي والاثبات متى ذكر معطوفا على النفي متصلا به لا يقع عنه ولا يحكم
لاول الكلام بشيء قبل آخره الا ترى ان كلمة الشهادة تكون اقرارا بالتوحيد باخبار اخره
ولا فرق فان ذلك كلام يشتمل على النفي والاثبات كما ان هذا كلام يشتمل على النفي
والاثبات فيعتبر الحاصل وهو اثبات الملك للمقر له عند اتصال اخره باوله كما في كلمة
الشهادة ويكون قوله ما كانت لي قط باتصال الاثبات به نفيا للملك عن نفسه باثباته
لثاني وذلك محتمل بان يملكه بعد القضاء فيحمل عليه في حق المقر له * ولهذا قالوا
انما يصح هذا الاقرار اذا غاب عن مجلس القاضي حتى يمكن للقاضي تصديق المقر له فاما اذا
قال ذلك في مجلس القضاء فقد علم القاضي بكذبه لانه علم انه لم يجر بينهما وقبض ولا
بيع والكذب لاحكم له فلا يصح اقراره في هذه الصورة * ولان اتصال النفي عن نفسه
بالاثبات اغيره انما يكون لتأكيد الاثبات عرفا وما ذكرنا كيدا لشيء كان حكمه حكم ذلك
الشيء ولا يكون له حكم نفسه فصار من حيث المعنى كأنه قال هذا الدار لفلان وسكت * ولان النفي

لكنها لفلان وقال
فلان انه باعني به
القضاء او وهبني
ان الدار للمقر له
وعلى القاضي له القيمة
المقضى عليه لانه
نفاها عن نفسه الى
الثاني ايضا حيث
وصل به البيان

لما كان لتأكيد الاقرار كان مؤخرا عن الاقرار معنى لان التأكيد ابدأ يكون بعد المؤكد * ولان المقر قصد تصحيح اقراره ولا يصح في هذه الصورة الا يجعل الاقرار مقدما والكلام يحتمل التقديم والتأخير دون الالغاء فوجب القول به بشرط ان يكون موصولا قوله (الا انه) اي لكن به بالاسناد اي باسناد نفي الملك الى ما قبل القضاء فان قوله ما كانت لي قط يتناول الازمنة السابقة على القضاء * صار شاهدا على المقر له لان حق المقر له قد تعلق بالعين بقوله لكنها لفلان وهو بالاسناد يبطل هذا الحق لان قوله ما كانت لي قط يتضمن بطلان القضاء وفي بطلانه بطلان حق المقر له لانه ثبت بناء على صحة الاقرار الذي هو مبني على صحة القضاء فصار شاهدا عليه من هذا الوجه فلم يصح شهادته عند تكذيب المقر له لانه رجوع عما اقرب له لغيره * ويتضح هذا بفصل تقديم الاقرار على النفي بان قال هي لفلان ولم يكن لي قط فان النفي فيه شهادة على المقر له وبطلان حقه الثابت بالاقرار السابق فكذلك في فصل تأخير الاقرار لان الكلام باتصال النفي بالاثبات صار كشيء واحد فصارت تقدم الاقرار وتأخره سواء ثم انه وان لم يصدق في حق المقر له فهو مصدق في حق نفسه وظاهر كلامه اقرار بطلان القضاء وهو حقه فصار به مقرا بالدار للمقضي عليه فيضمن له قيمتها * قال الشيخ الامام المصنف رحمه الله في شرح الجامع وهذا على قول من يرى ضمان العقار بالغصب فيضمن بالقصر ايضا فاما عند ابى حنيفة وابى يوسف فلا * وذكر في شرح الجامع للفقهاء ابي الليث رحمه الله ان هذا قولهم جميعا لان العقار يضمن بالقول مثل سوم البيع الفاسد والرجوع من الشهادة فكذا ههنا * وذكر شمس الاسلام الاوزجندى انه بالاقرار لغيره صار متلفا للدار والدار يضمن بالانلاف عند الكل كما يضمن بالشهادة الباطلة * واعلم ان هذين المثالين اعني قول المقر له بالبعد ما كان لي قط لكنه لفلان وقول مدعي الدار ما كانت لي قط لكنها لفلان ليسا من نظائر هذا الباب في الحقيقة لان لكن المشددة ليست من حروف العطف بل هي من الحروف الناصبة او انما العاطفة هي المحففة لانها لما اشتركتا في الاستدراك واستوتا في الحكم اورد الشيخ هذين المثالين في هذا الفصل * ومثال فوات المعنى الثاني امدة تزوجت الى اخره وهو ظاهر قوله (وفي قول الرجل لك على كذا) هذه المسئلة تخالف المسئلة التي قبلها في ان الاستدراك فيها صرف الى الجملة حتى صح ولم يصرف الى اصل الاقرار وفي تلك المسئلة صرف الى اصل النكاح ولم يصرف الى الجهة وهي نفي المائة واثبات المائة والخمسين كما في قوله لاجيز النكاح الا بزيادة خمسين * وذلك لانه في تلك المسئلة قد صرح برد النكاح بقوله لاجيز النكاح فلا يمكن صرفه الى الجهة وفي مسئلة الاقرار لم يصرح برد اصل الاقرار وهو الالف بل قال لا وانه يصلح ردا للجهة وردا للاصل فاذا وصل به قوله ولكنه فغصب علمه نفي السبب لا اصل المال وانه قد صدقه في الاقرار باصل المال ولا تفاوت في الحكم بين السببين والاسباب مطلوبة للاحكام فعند عدم التفاوت يتم تصديقه له فيما اقربه فيلزمه المال * وهذا بخلاف ما اذا شهد احد الشاهدين بان الالف عليه بسبب الغصب وشهد الاخر بان الالف

الا انه بالاسناد صار شاهدا على المقر له فلم تصح شهادته على ما بينا في شرح الجامع وقال في نكاح الجامع في امدة تزوجت بغير اذن موليا بمائة درهم فقال المولى لاجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين او ان زدتنى خمسين ان هذا فصح للنكاح وجعل لكن مبتدأ لان الكلام غير متسق لانه نفي فعل واثباته بعينه فلم يصلح للتدراك وفي قول الرجل لك على الف درهم قرض فقال المقر له لا ولكنه غصب

عليه بسبب القرض حيث لا تقبل وان اتفقا في الاصل لان المدعى يصير مكذبا احدا الشاهدين في بعض ما شهد به وذلك مبطل للشهادة فاما تكذيب المقر له للقر في بعض ما اقر فلا يوجب بطلان الاقرار فافترقا * وقوله الكلام * تنسق اي كلام المقر له مع كلام المقر متوافقان لا متنافيان لانهما توافقا في اصل الواجب وان اختلفا في السبب قوله (واما او) اعلم ان كلمة او تدخل بين اسمين او اكثر كقولك جاءني زيد او عمرو او بين فعلين او اكثر كقوله تعالى * استغفر لهم او لا تستغفر لهم * وقوله عز اسمه * ولو انا كتبنا عليهم ان يقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم * وكقولك كل السمك او اشرب اللبن فيتناول احد المذكورين هذا موجب هذه الكلمة باعتبار اصل الوضع لانها في مواضع استعمالها لا تخلو عن هذا المعنى ففرقا انها وضعت له قال الله تعالى * فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة * والواجب احدا الاشياء حتى لو كفر بالا انواع كلها كان * وذا يا واحد الانواع لا بالجميع كما قاله البعض * وكذلك في قوله تعالى * فقديت من صيام او صدقة او نسك * الواجب واحدا منها وكذا الجائي في قولك جاءني زيد او عمرو احدهما لا كلاهما قوله (ولم يوضع للشك) نفى لما ذكره القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في التوقيم ان كلمة او عند عامة الناس للتخيير في الاثبات ولا في النفي والصحيح عندنا ان كلمة او كلمة تشكيك فانك اذا قلت رأيت زيدا او عمر الا تكون مخبرا عن رؤيتهما جميعا وليكنك تكون مخبرا عن رؤيته كل واحد منهما على سبيل الشك فانك قد رأيت احدهما وليكنك شككت في معرفة ذلك منهما حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرقي وان لا يكون الا انها اذا استعملت في الایجابات والاوامر والنواهي لم توجب شككا لان الشك انما يتحقق عند التباس العلم بشئ * وذلك انما يكون في الاخبارات فاما الانشاآت فلا تصور فيها شك ولا التباس لانها لا تباين حكم ابتداء * وما ذكره القاضي الامام مذهب طائفة النجاة * وخالفه الشيخ وشمس الاعتراف رحمه الله في ذلك فقال هذه الكلمة ليست للتشكيك لان الشك ليس بمعنى يقصد بالكلام وضعا اي ليس بمقصود في المخاطبات بحيث يوضع كلمة توجب تشكيك السامع في معنى الكلام * وليس معناه ان الشك ليس بمعنى يوضع له لفظ لان لفظ الشك قد وضع لمعناه بل المعنى ما ذكرنا * وذلك لان موضوع الكلام افهام السامع لا تشكيكه فلا يكون الشك من مقاصده فلا يكون هذه الكلمة موضوعة لذلك بل هي موضوعة لاحد المذكورين غير من كقولنا الا انها في الاخبارات يفضى الى الشك باعتبار محل الكلام لانهم اخبروا عن مجيء احدهما في قوله جاءني زيد او عمرو وعلوم ان فعل المجيء وجدوا احدهما عينا لا نكرة اذ لا تصور لصدور الفعل من غير العين وبإضافة الفعل الى احدهما غير عين لا ينتقل الفعل من العين الى النكرة بل يبقى مضافا الى العين كما وجدوا انما جهله السامع فوقع الشك في الذي وجد منه فعل المجيء * فبين ان التشكيك انما ثبت حكما واتفاقا يكون الكلام خبرا لا مقصودا بحرف او كالمهبة وضعت لأفادة ملك الرقبة للمو هو به ثم اذا اضيف الى الدين يكون مقاطعا حكما واتفاقا لا مقصودا بالهبة الا ترى

الكلام متسق فيصح
الوصل لبيان انه نفى
السبب لا الواجب
واما او فانها تدخل
بين اسمين او فعلين
فيتناول احدا
المذكورين هذا
موضوعها الذي
وضعت له يقال
جاءني زيد او عمرو
اي احدهما ولم يوضع
لشك وليس الشك
بامر مقصود يقصد
بالكلام وضعها لكونها
وضعت لما قلنا فان
استعملت في الخبر
تناولت احدهما غير
معين فافضى الى
الشك واذا استعملت
في الابتداء والانشاء
تناولت احدهما من
غير شك تقول رأيت
زيدا او عمر افيكون
للتخيير لان الابتداء
لا يحتمل الشك فعملت
ان الشك انما جاء من
قبل محل الكلام

انها اذا استعملت في الانشاء لا تؤدى معنى الشك اصلا مع انها حقيقة فيه لا يجوز وقد عرفت
 ان الحقيقة لا تخلو من موضوعه الاصلى فثبت انها لم توضع للشك * وكذا التخيير يثبت
 بمحمل الكلام ايضا لانها اذا استعملت في الابتداء كقولك اضرب زيدا او عبرتنا وتناولت احدهما
 غير من الامر لا يتصور الاتجار بيقاع الفعل في غير العين فيثبت التخيير ضرورة
 التمكن من الاتجار ولهذا لو اختار احدهما قولا لا يصح لانه لا ضرورة في ذلك انما هي في حق
 الفعل * وكذا اذا استعملت في الانشاء كقوله هذا جر او هذا * ويؤيد قول الشيخين ما ذكر
 في الفصل ان او وام اما لثبوتها لتعليق الحكم باحد المذكرين الان او واما بيقاع الخبر
 والامر والاستفهام وام لا يقع الا في الاستفهام اذا كانت متصلة الى آخره * وما ذكر ابو علي
 الفارسي في الايضاح ان او لاحد الشئين او الاشياء في الخبر وغيره تقول كل السمك او اشرب
 اللبن اى افعل احدهما ولا يجمع بينهما * وما ذكر عبد القاهر في التلخيص ان او لاحد الشئين
 او الاشياء بيان ذلك انك تقول جاء في زيد او عمرو فيكون المعنى على انك اثبتت الجيء لاحدهما
 لا بعينه فهذا اصله ثم ان كان الكلام خبرا كانت او الشك كما رأيت وان كان امرا كانت للتخيير
 كقولك اضرب زيدا او عمرا فقدمت به بان يضرب احدهما ثم خيرة في ذلك فايهما ضرب
 كان مطيعا * وما ذكر ايضا في المقتصد ان اوله ثلاثة اوجه * احدها الشك نحو قولك ضربت
 زيدا او عمرا اردت ان تخبر بضربك زيدا فاعترضك شك صورت له ان تكون ضربت عمرا فانبت
 باو وعطفت عمرا على زيد فصار كلامك مفيدا انك ضربت واحدا من زيد وعمرو وغير عينه * و
 الوجه الثاني التخيير كقولك اضرب زيدا او عمرا فقدمت به بضرب احدهما بغير عينه ولم يحزان
 تضربهما معا فليس في هذا شك وانما هو تخيير الا ترى ان الامر اذا قال اضرب زيدا او عمرا لم يكن
 هناك شيء موجود قد شك فيه كما يكون في الخبر * والوجه الثالث الاباحة نحو قولهم جالس
 الحسن او ابن سيرين فهذا يشبه التخيير من وجه وهو انه جالس احدهما كان مطيعا ويفارقه
 من آخر وهو انه ان جالسا معا كان جائزا ولو قلت اضرب زيدا او عمرا فضربتهما جميعا
 لم يحز * قال ولما كان لاحد الشئين او الاشياء في جميع ما ذكرنا قالوا زيد او عمرو قام ولم يقولوا قلما
 لان المعنى احدهما تام * فان قيل اول هذا الكلام يؤيد المذهب الاول وكذا * ما ذكرنا في الفصل
 ويقال في او واما في الخبر انهما الشك وفي الامر انهما التخيير والاباحة * وما ذكرنا في المفتاح ان او في
 الخبر لشك وفي الامر لتخيير وهو الامتناع عن الجمع او الاباحة وهي تجوز الجمع وفي الاستفهام
 لاحد ما ذكرنا على التعيين قلنا هذا منهم تسامح في العبارة وبيان لما وضع الاستعمال وتقسيم له
 بحسب العوارض والتحقيق ما ذكرناه * ورأيت في كتاب بيان حقائق الحروف ان معنى
 او اثبات احدهما الشئين او الاشياء مبهم مع افراده عن غيره في المعنى بلا ترتيب لانها في حروف
 العطف بمنزلة الواو وفي انها لا ترتب الا ان الواو للجمع واول الافراد وهي تجي * على ستة
 اوجه * ابهام احدهما الشئين او الاشياء * والشك * والتخيير * والاباحة * والتفصيل
 ومعنى الافراد فقط * ومعنى الان والاصل في الجمع هو الاول فقط لرجوعها في الجميع اليه

إذا لم يكن في الكلام ما يوجب زيادة عليه قوله (وعلى هذا) أي على أنها تناول أحد المذكورين قلنا في قوله هذا حر أو هذا أو هذه طالق أو هذه أنه بمنزلة قوله أحدكما حر أو أحدكما طالق. وهذا الكلام أي قوله هذا حر أو هذا أو قوله أحدكما حر إنشاء يحتمل الخبر أي يصلح أن يكون خبرا لأنه في وضعه الأصلي خبر كقولك للرجلين أحدكما طالم إلا أن الأخبار يقتضي تقدم الخبر عنه على ما عليه وضحه فاقضى الأخبار عن الحرية وجود الحرية سابقا عليه ليصح الأخبار عنها فإذا لم تكن الحرية ثابتة جعلنا هذا الكلام إنشاء كأنه قال انشئ الحرية اخترازا عن الالتقاء والكذب أو جعلنا الحرية ثابتة قبل هذا الكلام بطريق الافتضاء تصحيماله لأن إثباتها في ولايته فصار إنشاء شرعا وعرفا أخبارا حقيقة ولهذا إذا جع بين حر وعبد وقال أحدكما حر يجعل أخبارا حتى لا يعتق العبد لأنه يمكن العمل بموضوعه الأصلي وهو الأخبار. وإذا كان إنشاء يحتمل الخبر أو جوب التخيير من حيث أنه إنشاء حتى كأنه أن يختار العتق في أيهما شاء بين العتق في أحدهما كما كان للأمر في قوله اضرب زيدا أو عرا أن يختار الضرب في أيهما شاء. ومن حيث أنه خبر يوجب البيان أي الاظهار لا التخيير كما لو اعتق أحدهما عينا ثم نسبها فخير أن أحدهما حر لا يكون له أن بين العتق في أيهما شاء بل وجب عليه أن يبين العتق في الذي أوقفه فيه إذا ذكر. ثم أنه إذا تين العتق في أحدهما كان له حكم الانشاء من حيث أن الإيجاب الأول إنشاء وهو غير نازل في العين لأنه ما أوجه إلا في النكرة والنكرة ضد المعرفة فلا يمكن إثباته في غير ما أوجه كذا إذا أوقفه في سالم لا يمكن إثباته في زعيم والعتق إنما يتحقق في العين البيان فكان له حكم الانشاء من هذا الوجه ولهذا شرطه أهلية الانشاء وصلاحيته للمحل للانشاء حتى لو مات أحد العبدین فبين العتق في الميت لا يصح. ومن حيث أن الإيجاب يحتمل الخبر يكون البيان اظهرا أي هذا هو الذي أخبرت بحريته. أو من حيث أن الذي أوقف العتق فيه معرفة من وجه لأنه لا يعدو هما يقين كان العتق واقعا فيه فكان البيان اظهرا ولهذا يجبر عليه ولو كان إنشاء من كل وجه لا أجبر عليه. وإذا اجتمع فيه جهتا الانشاء والاظهار عمل لهما في الأحكام فاعتبرت جهة الانشاء في وضع التهمة وجهة الاظهار في غير موضع التهمة فإذا طلق أحدي نسائه الأربع ولم يكن دخل بين متزوج خامسة أو اخت أحد بهن ثم بين الطلاق في اخت المتزوجة جازله نكاح الخامسة ونكاح الاخت فاعتبر البيان اظهرا لعدم التهمة إذ يمكن له إنشاء الطلاق في التي عينها وتزوج اختها في الحال ولو كان دخل بين لا يجوز نكاح الخامسة والاخت فاعتبر إنشاء في حق المدة لمكان التهمة لا ترى أنه لا يمكن من ذلك بإنشاء الطلاق في الحال. ولو قال لامرأته أحدكما طالق فانت أحد بهن قبل البيان تعينت الباقية للطلاق لزوال المزاجعة بخروج الميتة من محبة الطلاق. فان قال ميتة الميتة حين تكلمت صدق في حق بطلان ميراثه عنها ولا يصدق في إبطال طلاق لأن الطلاق تعين فيها شرعا فلا يملك صرف الطلاق عنها بقوله ولو كانت تحت حرة وأمة قد دخل بهما قال أحدكما طالق فنتين ثم اعتقت الأمة

وعلى هذا قلنا في قول الرجل هذا حرا وهذا وهذه طالق أو هذه بمنزلة قوله أحدكما يحتمل الخبر فوجب التخيير على احتمال أنه بيان حتى جعل البيان إنشاء من وجه واظهرا من وجه على ما ذكرنا في مسائل العتاق في الجامع والزيادات

ثم مرض الزوج وبين الطلاق في المعتقة فانها تحرم حرمة غليظة ويصير الزوج فاراحي تراث
هي فاعتبر اظهارا في حق الحرمة لعدم التهمة وانشاء في حق الارث لمكان التهمة لان حقها
تعلق بماله في مرضه فهو بالبيان فيها يريد ابطال حقها ولو قال لعبد ين له قيمة احدهما الف وقيمة
الاخر مائة احدهما حر ثم مرض فيمن العتق في كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة
الاظهار لعدم التهمة لان كل واحد من العبدین متردد بين ان يعتق وبين ان لا يعتق فكان بمنزلة
المكاتب فلا يتعلق به حق الورثة بخلاف مسألة الفرار لتحقق التهمة هناك فاعتبر انشاء
وعلى هذا فاقس المسائل في الزادات قوله (ولهذا) اي ولان او تناول احدهما كورين قلنا اذا
قال وكنت هذا وهذا بايع هذا العبد صح التوكيل ولم يشترط اجتماعهما على البيع بخلاف ماله
قال وهذا هو اذا باع احدهما فكذا البيع ولم يكن للاخر بعد ذلك ان يبعده وان عاد الى ملك موكله
وقبل البيع يباح لكل واحد منهما ان يبيعه * وفي القياس لا يجوز للجهالة من وكل يبيعه *
وجد الاستحسان ان هذه جهالة مستدركة فحصل فيما هو مبنى على التوسع * وكذلك
اذا قال بيع هذا او هذا يصح التوكيل استحسانا ايضا ولم ينص محمد رحمه الله على القياس
والاستحسان في هذه المسئلة في الاصل كائن في المسئلة الاولى * وفرق بعضهم فقالوا للجهالة
فيما تناولته الوكالة بالبيع دون الجهالة فيمن هو وكيل بالبيع كافي الاقرار جهالة المقربة لا تمنع صحة
الاقرار وجهالة المقر له تمنع من ذلك * والاصح ان الفصلين قياسا واستحسانا * ووجه
القياس ان التوكيل بالبيع معتبر بايجاب البيع واييجاب البيع في احدهما بغير حيزه لا يصح للجهالة
فكذلك التوكيل * ووجه الاستحسان ان مبنى الوكالة على التوسع لانه لا يتعلق الزوم
بنفسها وهذه جهالة مستدركة لا يفضي الى المنازعة فلا يمنع صحة التوكيل * بوضوح ان الموكل
قد يحتاج الى هذا لانه لا يدري اي العبدین يروج فيوكله يبيع احدهما توسعة للامر عليه
وتحصيلا لمقصود نفسه في اثنين (قوله والتخير لا يمنع الامتثال) بجواب عما يقال ان الموكل
ان ما امره ببيع احد الشئین وهو مجهول فلا يمكنه الامتثال فينبغي ان لا يصح التوكيل فقال
هذا الامر يوجب التخير وهو غير مانع من الامتثال لانه يمكنه الاتيان باحدهما كافي قوله
تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين * قوله (وقلنا) معطوف على قلنا الاول اي ولان او
لاحد الشئین قلنا كذا وقلنا ايضا اذا دخلت او في المبيع بان قال بعت منك هذا الثوب او هذا
بعشرة * او في الثمن بان قال بعت منك هذا الثوب بعشرة او بعشرين فقال قبلت * او في
المستأجر بان قال آجرت اليوم هذا العبد او هذا بدرهم * او في الاجرة بان قال آجرت
هذا العبد اليوم بدرهم او بدرهمين فسد العقد في الفصول الاربعة لان كلمة او اوجبت
التخير ومن له الخيار منهما غير معلوم فبقى المعقود عليه او المعقود به مجهول للجهالة وؤدية
الى المنازعة وهي فسدة العقد * الا ان يكون من له الخيار معلوما في اثنين او ثلاثة بان قال
بعت هذا او هذا على انك بالخيار تأخذ اللهما شئت فخيرت يصح العقد استحسانا * وقال
زفر والشافعي رحمه الله لا يجوز وهو القياس لان المبيع احدا الثوبين او الاثواب وانه مجهول

ولهذا قلنا فيمن قال
وكنت فلانا او فلانا
بيع هذا العبد انه
صحح وبيع اللهما شاء
لان او في موضع
الابتداء تخيير
والتوكيل صحيح
استحسانا واللهما باعه
صح وكذلك اذا قال
وكنت به احدهذين
وكذلك اذا قال بيع هذا
وهذا صحح وبيع
اللهما شاء لان او في
موضع الابتداء
التخير والتوكيل
انشاء والتخير لا يمنع
الامتثال وقلنا في
البيع والاجارة اذا
دخلت او في المبيع او
في الثمن فسد العقد

متفاوت فيمنع صحة العقد اذا لم يكن من له الخيار معلوما وكالواشترى احدا لا ثواب الاربعة
على ان يأخذ ايها شاء وجد الاستحسان ان هذه الجهة بتدعين من له الخيار لا يفضي الى
المنازعة لان من له الخيار يستبد بالتعيين فلا تمنع جواز العقد بهذا الاعتبار لكن بقي في هذا
العقد معنى الخطر لتردد عاقبته اذ يحتمل ثل واحد من التوئين ان يستقر العقد فيه
وان لا يستقر والخطر مفسد كالشرط فلما احتتم الشرط في الثلاثة الايام في المحل الواحد
دفعاً للمحاجة يتحمل الخطر ههنا ايضا في الثلاثة اعتباراً للمحل بالزمان لان الحاجة متحققة
ههنا ايضا لانه يحتاج الى اختيار من يثق به او اختيار من يشتره لاجله ولا يمكنه
من الحمل اليه الا بالتبع فكان في معنى ما ورد به الشرع * ولما لم يتحمل في الشرط
اكثر من ثلاثة لاندفاع الحاجة بما دونه غالباً لم يتحمل ههنا ايضا في اكثر من ثلاثة لاندفاع
الحاجة بما دونه اذ الثلاثة تشتمل على كل الاوصاف جيد ووسط ووردي فيصير الزيادة لغوا
وصفا كذا في الاسرار * فان قيل في البيع بشرط الخيار المعلق هو الحكم دون العقد وههنا
المعلق نفس العقد وهذا فوق ذلك فكيف يجوز الاطلاق به قلنا نعم ولكن الحكم منه غير ثابت
اصلاً وههنا الحكم ثابت في احدهما نكرة في حق الحكم تأثير شرط الخيار اكثر وفي حق
العقد تأثير الشرط ههنا اكثر فاستويا فجاز الاطلاق ولا يقال للجاز خيار الشرط عندهما
في اكثر من ثلاثة بعد ان كانت المدة معلومة ينبغي ان يجوز خيار التعيين في اكثر من ثلاثة ايضا *
لانا نقول انهما انما جوزا خيار الشرط في اكثر من ثلاثة بالاثر غير معقول المعنى فلا يمكن
الاطلاق به * وقوله الا ان يكون من له الخيار معلوما يشير بمعمومه الى ثبوت خيار التعيين لكل
واحد من المتبايعين وهو اختيار الشيخ ابي الحسن الكرخي وبعض التأخرين من مشايخنا لانه
لما ثبت في جانب المشتري اعتبارا بخيار الشرط يثبت في جانب البائع ايضا اعتبارا به * وذكر
في الجرد انه لا يجوز في حق البائع لان الجواز في حق المشتري ثبت لدفع الحاجة وهو اختيار
ما هو الارفق بحضرة من يقع الثراء له ولا حاجة الى ذلك في جانب البائع لان المبيع قد كان
معه قبل البيع * وتبين بما ذكرنا ان الاستثناء راجع الى فصل المبيع دون الثمن حتى لو كان
من له الخيار معلوما في فصل الثمن بان قال بعت منك هذا الثوب بعشرة دراهم او بدنانير على
ان آخذ منك اليهما شئت او على ان تؤدى الي اليهما شئت لا يصح لان جوازه ثبت لالحاقه
بشرط الخيار وذلك انما يثبت في المبيع دون الثمن * ولان الحاجة اليه في الثمن ليست مثل
الحاجة في المبيع فيرد الى القياس * وكذا حكم الاجرة في عقد الاجارة * فلما المستأجر فيه
مثل المبيع في خيار التعيين لان خيار الشرط وخيار الرؤية وخيار العيب تجري فيه فيجزي
خيار التعيين ايضا * وذكر في الفصل السادس من اجارات المحيط الاصل ان الاجارة اذا
وقعت على احد شيئين وسمى لكل واحد اجرا معلوما بان قال آجرتك هذه الدار بخمسة
او هذه الاخرى بعشرة او كان هذا القول في حاتوتين او عبيدين او مسافتين مختلفتين نحو ان يقول
الى واسط بكذا او الى الكوفة بكذا فذلك جائز عند علمائنا وكذا اذا خيره بين ثلاثة اشياء

الا ان يكون من له
الخيار معلوما في
اثنين او ثلاثة فيصح
استحسانا لانه اذا لم
يكن معلوما او جب
جهالة ومنازعة واذا
كان من له الخيار
معلوما لم يوجب
منازعة لكنه يوجب
خطرا فاحتمل في
الثلاث استحسانا

وقال ابو يوسف ومحمد

في المهر اذا دخله او
ان التخيير اذا كان
مفيدا او جب التخيير
مثل قوله في الجامع
تزوجتك على
الف حالة او الفين
الى سنة او الف
درهم او مائة دينار
ان للزوج ان يعطى
اى المهرين شاء واذا لم
يفد التخيير بمثل الف
او الفين لزمه الاقل
الا ان يعطى الزيادة
لان النكاح للمنفق
الى التسمية اعتبر
التسمية بالاقرار بالمال
مفردا وبالوصايا
وبدل الخلع والعنق
والصلح عن القود
وصار من يستفاد من
جهته اولى بالبيان
والتخيير لانه هو
الموجب وقال ابو
حنيفة رحمه الله بصر
الى مهر المثل لان
الثابت بطريق التخيير
غير معلوم الا بشرط
الاختيار فلا يقطع
الموجب المتعين بخلاف
العنق والخلع
والصلح عن القود
لانه لا يعارضه
موجب متعين لانه
جائز بغير عوض فاما
النكاح فلا ينفذ الا
بمهر المثل

وان ذكر اربعة اشياء لم يحز * وكذا هذا في انواع الصبغ والخياطة اذا ذكر ثلاثة جاز وان
زاد عليها لم يحز استدلالا بالبيع * الا ان فرق ما بين الاجارة والبيع ان الاجارة يصح من
غير شرط الخيار حتى ان من باع احدا العبدين لا يجوز الا بشرط الخيار واجارة احدا الشئيين
يجوز من غير شرط الخيار (قوله وقال ابو يوسف ومحمد) الى اخره * اذا تزوج امرأة
على الف حالة او على الفين الى سنة * او على الف درهم او مائة دينار او تزوجها على
الف او الفين * او على الف حالة او الف نسيئة لا يحكم مهر المثل في هذه المسائل عندهما بحال بل
يثبت الخيار للزوج اذا كان التخيير مفيدا بان كان المالا من مختلفين * وصفا كما في الف
والالفين الى سنة اذ كل واحد من المالين انقص من الاخر من وجه وازيد من وجه
او جنسا كما في الدراهم والدنانير فيعطى اى المهرين شاء لان موجب هذه التسمية التخيير
وقد امكن العمل به فوجب القول به * وان لم يكن التخيير مفيدا كما في الف والالفين
او الالف حالة والالف المؤجلة اذ لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد
لزمه الاقل لان تسمية المال في النكاح منفصلة عن العقد بدليل انه لا يتوقف العقد على ذكره
فكان ذلك بمنزلة التزام المال بغير عقد فيجب القدر المتيقن به وهو معنى قوله اعتبر
التسمية بالاقرار بالمال مفردا اى صار كأنه اقر لسان بالف او الفين او وصى لفلان بالف او
الفين * ولان النكاح لا يحتل القسح بعد تمامه والتخيير بين الف والالفين لا يمنع صحة العقد
فكان قياس الطلاق بمال والعنق بمال وهناك اذا سمى الف والالفين يجب القدر المتيقن به
فكذا هنا * ولا وجه الرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية فيه وبالتخيير لا تنعدم
التسمية كذا في البسوط * وقوله وصار من يستفاد من جهته رد لما قاله ابو حنيفة رحمه الله
في مسألة الجامع ان الخيار للمرأة اذا كان مهر مثلها الفين او اكثر فقالا من استفيد هذا الكلام
من جهته اى صدر هذا الايجاب منه اولى ببيانه لانه هو الجمل فكان الخيار له بكل حال
قوله (وقال ابو حنيفة رحمه الله بصر الى مهر المثل) اى يحكم مهر المثل في هذه المسائل كلها
لانه الواجب الاصل في النكاح كالقيمة في باب البيع واجر المثل في الاجارة وانما يبدل عنه اذا
كانت التسمية معلومة قطعا ولم يوجد فوجب المصير اليه * فان قيل ان الخلاف في النكاح
الصحيح ما موجه وموجب المسمى فوجب المصير اليه ما يمكن وقد وجد في مسألة الف
والالفين تسميتان احدهما لاشك فيها والاخرى فيها شك فنثبت الذى لاشك فيه فلم يجب
مهر المثل * قلنا النكاح لا يصح بمهر المثل صار هو الواجب الاصل لان النكاح صحيح قبل
التسمية فكانت التسمية زيادة لا بحالة فحل محل آخر المثل في الاجارة الفاسدة فلا يجب العدول
عنه بالشك كذا في الاسرار * فصار الاصل عندهما ان الواجب الاصل في النكاح هو المسمى
فلا يمكن المصير الى مهر المثل الا اذا فسدت التسمية من كل وجه * وابو حنيفة رحمه الله
يقول لما كان مهر المثل واجبا بنفس العقد كان هو الاصل فالعدول الى المسمى حين صح
التسمية ولم يثبت ثم عند ابى حنيفة رحمه الله في مسألة الجامع وهى مسألة الالف حالة والالفين

(الى)

الى سنة ان كان مهر مثلها الذي درهم او اكثر فالحيار للمرأة ان شئت اخذت الالف الحائلة وان شئت كانت لها الالفان الى سنة لانها التزمت احد وجهي الحظ اما القدر واما الاجل والمقاصد في ذلك مختلفة فوجب التحير * وان كان مهر مثلها اقل من الف درهم كان الحيار للزوج يعطيها اليها شاء لان مهر المثل هو الحكم وقد التزم الزوج احد وجهين من الزيادة اما الزيادة الى التي درهم لكن بصفة الاجل واما الف درهم من غير اجل وهما مختلفان فيختار اليها شاء * كذا في شرح الجامع للمصنف رحمه الله قوله (وعلى هذا قلنا) اي على ان او يتناول احد المذكورين فيوجب التحير في موضع الانشاء قلنا في كفارة اليمين ما الواجبة بقوله تعالى * فكفارته اطعام عشرة مساكين * الاية وكفارة الحلق الواجبة بقوله عز اسمه * ففدية من صيام او صدقة او نسك * وجزا الصيد الثابت بقوله جل ذكره * فجزاء مثل ما قتل من النعم * الاية ان الواجب فيها وفي امثالها واحد من الجملة غير عين والتكلف محير في تعيين واحد منها فعلا لا قولا فيتعين في ضمن الفعل وهو مذهب جمهور الفقهاء ويسمى هذا واجبا محيرا * وذهبت شريحة من الفقهاء العراقيين والمعتزلة الى ان الكل واجب عليه على سبيل البدل فاذا فعل احدها سقط وجوب باقيها * ثم انه اذا اتى بالكل كان الواجب واحدا منها عند الجمهور وهو الذي كان املاها قيمة ولو ترك الكل كان معاقبا على واحد منها وهو الذي كان ادناها قيمة لان الفرض يسقط بالادنى * واختلف المخالفون في ذلك فقامتهم وافقونا فيه فكان الخلاف بيننا وبينهم لفظيا لا معنويا كما قال ابو الحسين البصري انهم يعنون بوجوب الجميع انه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به والتكلف اختيار اي واحد كان وهو بعينه مذهب الفقهاء * وقال بعضهم انه اذا اتى بالجميع ثاب ثواب الواجب على كل واحد ولو ترك الجميع يعاقب على ترك كل واحد فعلى هذا كان الخلاف معنويا قال صاحب الميزان وهذه المسئلة يتناول بين المعتزلة فرع مسئلة اخرى وهي ان التكليف يثبت على حقيقة العلم عندهم دون السبب الموصول اليه واجباب واحد من الاشياء غير عين تكليف بالاعلم للتكليف به لان الواجب مجهول حاله التكليف فيكون تكليف ما ليس في الوسع * وعندنا التكليف يثبت على سبب العلم لا على حقيقة كما يثبت على سبب القدرة لا على حقيقة وهما طريق العلم قائم وهو الاختيار فلا يكون تكليف عاجز * تمسكوا في ذلك بان اجاب احدا لاشياء اما ان يكون موجه ثبوت الحكم في واحد منها عينا * او في واحد غير عين * او في الكل على سبيل الجمع * او على سبيل البدل لا وجه للاول والثالث لانه خلاف النص والاجاع كيف والتحير ينافيهما * ولا الثاني لانه تكليف بما هو غير معلوم للتكلف وقت التكليف والتكليف باتيان المجهول تكليف ما ليس في الوسع وهو باطل فتعين القول بوجوب الكل على سبيل البدل وهو طريق مشروع موافق للاصول فان فرض الكفاية مثل الجهاد وصالوة الجنادة يجب على الكل بطريق البدل حتى اذا قام به البعض - قطع عن الباقيين - ولعامة العلماء ان الامر باحدا لاشياء ما صح حتى لو ترك الكل انتم ولم يجز ان يكون امرا باحدها عينا ولا بالكل على سبيل الجمع لا ذكرنا ولا بالكل على سبيل

وعلى هذا قلنا في قول الله تعالى اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة ان الواجب واحد من هذه الجملة بتعين باختياره من طريق الفعل لا ذكرنا انها ذكرت في موضع الانشاء

البدل لانه لو ترك الكل لا يأنم الاثم الواحد ولو اتي بالكل لا يثاب ثواب الواجب الاعلى
 الواحد وذلك بخالف حد الواجب تعين انه امر باحد الاشياء غير عينه وهو جائز علة لان السيد
 اذا قال لعبد اوجبت عليك خيالة هذا الثواب او بناء هذا الحادث في هذا اليوم ايها فعلت
 اكتفيت به واثبتك به وان تركتهما فاقبتك ولست اوجب الجميع وانما اوجب واحدا لا
 بعينه اي واحدا ردت كان هذا كلاما معقولا ولا يفهم منه ايجاب الجميع للتصريح بقضه فكذا
 اذا ورد الشرع به وليس هذا تكليف مالم يس في الوسع لقيام سبب حصول العلم بالواجب مبنا
 باختيار المكلف وشروعه في الفعل وذلك كاف لصحة التكليف قوله (فأوجب التخيير على احتمال
 الاباحة) التخيير الثابت بكلمة او على وجهين احدهما ان ثبت على وجه لا يجوز الجمع بين الكل
 كقولك اضرب زيدا او غيرا كان له ان يضرب ايها شاء ولا يجوز له الجمع لان الاصل فيه الخطر
 وانما يثبت الاباحة بعارض الامر وانه يتناول واحدا من الجملة فتقصر عليه والثاني ان يثبت
 على وجه يجوز الجمع بين الكل كقولك جالس الفقهاء او المحدثين كان له ان يجالس اي فريق شاء
 وان يجالسهم جميعا لان الاباحة بمجالستهم وبمجالسة غيرهم قد كانت ثابتة قبل الامر فبالامر
 اقتضرت على المذكورين وصار معنى الكلام اقتصر على مجالسة هؤلاء ولا تجالس غيرهم ثم
 ان كان الامر للاباحة كافي النظير المذكور يحصل الامتثال بالجميع كما يحصل بالواحد لان المقصود
 وهو الاقتصار حاصل بالجميع كما هو حاصل بالواحد وان كان لا وجوب كان الامتثال بالواحد
 لا غير وان اتي بالجميع لان الامر لا يتناول الا واحدا من الجملة ولكن لا يحرم عليه الايتان بالجميع لان
 الاباحة كانت ثابتة قبل الامر فتبقى على ما كانت فمن القسم الاول قول الرجل لا خير طلق من نسائي
 فلانة او فلانة او اعتق من عبدي فلانا او فلانا او بيع منهم فلانا او فلانا وقول المرأة الطالبة
 للتكاخ من احد الكفوين لوليها زوجي فلانا او فلانا يثبت التخيير في هذه الصور ولا يجوز الجمع
 لان هذه الاشياء كانت محظورة على الماء وبقول الامر ومن القسم الثاني خصال الكفارة
 وجزاء الصيد وصدقة الفطر فيثبت التخيير فيها على وجه يجوز الجمع لان هذه الاشياء كانت
 مباحة قبل الامر فثبتت على الاباحة فانضج بما ذكرنا معنى قوله فأوجب التخيير على احتمال
 الاباحة وظهرا انه احتراز عن انقسم الاول قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله
 اي يحاربون اولياء الله ورسوله والمودة اذا استحكمت بضيغ كل واحد من المؤمنين فعل صاحبه
 الى نفسه وفي الخبر الاكهي من مادي لي وليا فقد بارزني بالمحاربة * او ذكر اسم الله لا تبرك
 وتشريف الرسول عليه السلام كافي قوله تعالى فان الله بخسه والمراد محاربة رسول الله ومحاربة
 المؤمنين في حكم محاربهه ويسعون في الارض فسادا اي مفسدين او لان سعيهم لما كان على
 طريق الفساد نزل منزلة ويفسدون فانصب فسادا على المعنى * ويجوز ان يكون مفعولا له
 اي الفساد * والسعي هو المشي بسرقة واستعير في الكسب والتصرف لانه يحصل به ظالما
 والمراد بالآية فطاع الطريق عند مامة اهل التفسير ان يقتلوا او يصلبوا اذهب الحسن والتجني
 وسعيدين المسبب ومالك الى ابن الامام بالخيار في العقوبات المذكورة في حق كل قاطع طريق

(كذا)

احتمال الاباحة حتى
 اذا فعل الكل جاز
 فاما ان يكون الكل
 واجبا فلا على ما
 زعم بعض الفقهاء
 وكذلك قولنا في
 كفارة الخلق وجزاء
 الصيد فاقوله تعالى
 ان يقتلوا او يصلبوا
 او تقطع ايديهم
 وارجلهم من خلاف
 فقد جعله بعض
 الفقهاء لتخيير
 فأوجبوا التخيير في
 كل نوع من انواع
 قطع الطريق وقتلنا
 نحن هذه ذكرت
 على سبيل المقالة
 بالمحاربة والمحاربة
 معلومة بانواعها
 مادة بتعريف او
 اخذ مال او قتل او
 قتل واخذ مال
 فاستغنى عن بيانها
 واكتفى باطلاقها
 بدلالة تنوع الجزاء
 فصارت انواع الجزاء
 مقابلة بانواع المحاربة
 فأوجب التفضيل
 والتقسيم على حسب
 احوال الجناية
 وتفاوت الاجزاية

كذا في الكشف والمبسوط * واشير في شرح التأويلات الى انه بالخيار بين القتل والصلب والقطع في كل نوع من انواع قطع الطريق عندهم ولكن لا يجوز له الاقتصار على النفي لان من اثبت التخيير لم يجعل النفي جزءا على حدة بل حل كلمة او في قوله او بنفوا على الواو والنفي على القتل فكان بمعناه وينفوا من الارض بالقتل والصلب قالوا كلمة او التخيير بحقيقتها فيجب العمل بها الى ان يقوم دليل المجاز لان قطع الطريق في ذاته جناية واحدة وهذه الاجزئية ذكرت بمقابلتها فيصالح كل واحد جزاء له فيثبت التخيير كافي كفارة اليمين ولكننا نقول لا يمكن القول بالتخيير ههنا لان الجزاء على حسب الجناية يزاد بزيادة وينقص بنقصانها قال الله تعالى * وجزاء سيئة سيئة مثلها فيعبر ان يقال عند غلظ الجناية يعاقب باخف الانواع وعند خففتها باغلظ الانواع * تقريره ان الامة اجتمعت على ان القاتل او آخذ المالك لا يجازى بالنفي وحده وان كان ظاهر الآية يقتضي التخيير بين الاجزئية الاربعية في الكل فدل انه لا يمكن العمل بظاهر التخيير كذا في شرح التأويلات * ثم المحاربة انواع كل نوع منها معلوم من تخويف او اخذ مال او قتل نفس او جمع بين القتل واخذ المال وهذه الانواع تفاوتت في صفة الجناية والمذكور اجزئية متفاوتة في معنى التشديد فوقع الاستغناء بتلك المقدمة عن بيان تقسيم الاجزئية على انواع الجناية نصا وهذا التقسيم ثابت باصل معلوم وهوان الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض كما يقال لمن يسأل عن حدود الكبار هي جلد مائة او ثمانين او الارجم او القلع يفهم منه التقسيم والتفصيل لا التخيير فكذا ههنا وتبين ان معنى النص ان جزاء المحاربين لا يخلو عن هذه الانواع اما ان يقتلوا ومن غير صلب ان افردوا القتل او يصلبوا مع القتل ان جمعوا بين الاخذ والقتل * او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف ان افردوا الاخذ * قطع اليد لاخذ المال والرجل لاخافة السيل او لغلظ الجناية بالمجاهرة * او ينفوا من الارض بالحبس ان افردوا الاخافة * وذكروا الشيخ ابو منصور رحمه الله في هذه الآية ان الاصل فيه ان كلمة او متى ذكرت بين الاجزئية المختلفة الاسباب يراد بها الترتيب كافي بهذه الآية والافهى للتخيير كافي كفارة اليمين قوله (وقد ورد بيانه) اي بيان الحد المذكور على هذا المثال وهو التقسيم على احوال الجناية في حديث جبريل عليه السلام وهو ما روى محمد بن الحسن عن ابي يوسف عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم * وادع ابا بردة وفي بعض الروايات ابي رزة علال بن موير الاسلمي وهو الاصح على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرية وفي رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفي ففي هذا الخبر تنصيص على ان كلمة او ههنا للتفصيل دون التخيير (فان قيل) في هذا الحديث انهم قطعوا على اناس يريدون الاسلام بنفس الارادة لا يثبت الاسلام ولا يخرج الكافر عن كونه حربيا وقد ثبت

وقد ورد بيانه على هذا المثال بالسنة في حديث جبريل عليه السلام حين نزل بالحرف على اصحاب بني بردة على التفصيل فاما فيما سبق فلا انواع للجناية على حسب اختلاف الاجزئية فوجب التخيير وهذا لان مقابلة الجملة بالجملة يوجب التقسيم لا محالة والجناية باتواعها لا تقع الا معلومة فكذلك الجزاء

بالدليل ان من قطع على حربي طريقا لا يجب عليه الخد وان كان مستأثما * قلنا قد قيل انهم كانوا قد اسلموا فجاؤا يريدون الهجرة لتعلم احكام الاسلام فكان معنى قوله يريدون الاسلام يريدون تعلم احكام الاسلام * وقيل بل جاؤا على قصد ان يسلموا ومن جاء من دار الحرب على هذا القصد فوصل الى دار الاسلام فهو بمنزلة اهل الذمة والحديجب بقطع الطريق على اهل الذمة كما يجب بالقطع على المسلمين بخلاف المستأثمين (فان قيل) دل الحديث على ان من اخذ المال وقتل صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف فقد اوجب على كل فريق حدا على حدة بسبب قطع طريق واحد متى قطع الطريق جماعة فقتل البعض منهم واخذ المال فان الصلب يجب على الكل بلا تفصيل قلنا الحد ذكر مطلقا في الحديث اذ لم يذكر فيه ان من اخذ المال وقتل منهم صلب فينصرف كل حد الى نوع من قطاع الطريق على حدة ولا ينصرف كحد الى اصحاب ابي بردة فكان اصحابه سياليان الحكم في كل نوع لان كان الحكم فيهم على التفصيل وانه غير مضاف اليهم والعبرة للموم اللفظ لا لخصوص السبب كذا ذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله قوله (حتى قال ابو حنيفة) يعني لما انقسمت انواع الجزاء على انواع الجنابة قال ابو حنيفة رحمه الله اذا جمع بين الاخذ والقتل كان للامام الخيار ان شاء قطعه ثم قتله او صلبه وان شاء قتله او صلبه من غير قطع لاه اجتمع فيه جهة الاتحاد وجهة التعدد اما جهة التعدد فلان السبب الموجب للقطع قد وجدو السبب الموجب للقتل قد وجد فيلزمه حكم السببين * واما جهة الاتحاد فلان الكل قطع المادة وهو واحد فكان له ان يقتصر على اقتل او الصلب وهذا نظير ما قال فيمن قطع يد رجل ثم قتله عمدا ان شاء الولي قطعه ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع لاجتماع جهتي التعدد والاتحاد كما مر بيانه في باب الاداء والقضاء وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمه الله يصلبه الامام لا غير لان ظاهر قوله من قتل واخذ المال صلب في حديث جبريل يدل على ما قالوا * ولان هذا الحد شرع جزاء قطع الطريق الا من بامان الله تعالى لاجراء اخذ المال وقتل النفس مجاهرة اذ الحق في تلك الحالة في المال والنفس لصاحبه الا ان قطع الطريق يتقوى اذا خوف الناس بالقتل والاخذ جميعا فيزداد الحد كما زاد الجنابة فيزداد الحد الزاني المحصن على حد البكر لقوة جنابته بزيادة الحرمة باجتماع الموانع من الزنا كذا في الاسرار قال القاضي الامام وهذا هو الاصح عندنا * وذكر الامام خواهر زاده ان الجواب لابي حنيفة عن الحديث ان المروى في رواية ابي صالح عن ابن عباس ما ذكرنا وقد روى في رواية الحجاج بن ارمطاط عن عطية العوفي عن ابن عباس ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف و صلب فقد تعارضت الروايات في حديثه فسقط الاحتجاج به ووجب التمسك بما فعله النبي عليه السلام لمرتين فانه لم يعارض فيه الروايات * وقد روى ان النبي عليه السلام امر بقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركم في الحرة حتى ماتوا فقد نجع بين القطع والقتل فاخذ ابو حنيفة بهذا التعارض في الروايات عن ابن عباس، و اشار شمس الاثمة في المبسوط في جانب الجواب لابي حنيفة رحمه الله الى ان قوله

حتى قال ابو حنيفة
رحمه الله فيمن اخذ
المال وقتل ان الامام
بالخيار ان شاء قطعه
ثم قتله او صلبه وان
شاء قتله ابتداء او
صلبه لان الجنابة
بمقتضى الاتحاد
والتعدد فكذلك
الجزاء

ولهذا قال أبو يوسف
ومحمد رحمه الله فيمن
قال لعبد ودانته هذا
حرا وهذا انه باطل
لانه اسم لاحدهما
غير عين وذلك غير
محل للعق وقال أبو
حنيفة رضي الله عنه
هو كذلك لكن على
احتمال التعيين حتى
لزمه التعيين في مسألة
العبد والعمل
بالمتمثل اولى من
الاهدار فيجعل ما
ما وضع حقيقة بمجازا
عسا يحتمله وان
استحالت حقيقة كما
ذكرنا من اصله فيما
مضى وهما ينكران
الاستعارة عند
استحالة الحكم لان
الكلام المحكم وضع
على ما سبق ولهذا قلنا
فحين قال هذا حرا او
هذا وهذا ان الثالث
يعتق ويخبر بين
الاولين لان صدر
الكلام تناول احد
هما عملا بكلمة التخيير
والواو توجب الشركة
فيما سبق له الكلام
فيصير عطفنا على
العق من الاولين
كقوله احد كما حرا
وهذا ثم يستعار هذه
الكلمة للعموم

من قتل واخذ المال صلب بان ما يخص بهذه الحالة لا بيان ما يخص هذه الحالة به فلا يجوز
الصلب الا في هذه الحالة ولكن يجوز فيها غيره عند قيام الدليل وقد وجد سبب القطع ولم
يوجد عنه مانع فيجوز قوله (ولهذا قال) اي ولان اولا احد المذكورين قال أبو يوسف
ومحمد رحمه الله لو جمع بين عبده ودانته فقال هذا حرا او هذا لفا كلامه لان او لما كان لاحد
الشئين كان محل الايجاب احدهما غير عين واذا لم يكن احدهما المذكورين محلا للايجاب تغير المعين
منهما لا يكون صالحا بدون صلاحية المحل لا يصح الايجاب اصلا كذا في اصول شمس الأئمة
وهذا الكلام وسيأتي كلام الشيخ يشيران الى انه لو نوى عبده بهذا الايجاب لا يعتق عندهما
ايضالا لان الغلو والباطل لاحكم له اصلا وذكري في المبسوط ما يخالفه فقال اذا جمع بين عبده وبين
مالا يقع عليه العتق من ميت او اسطوانة او جار فقال هذا حرا او هذا وقال احد كما حرا لا يعتق عبده
في قول أبي يوسف ومحمد لان الان يعنيه لانه رد الكلام بين عبده وغيره فلا يتعين عبده الابنية كالألو
جمع بين عبده وعبده غيره وقال احد كما حرا وهذا لانه لما ضم اليه ما لا يتحقق فيه العتق صار كانه قال
لعبد انت حرا ولو قال ذلك لم يعتق الابالية فكذا هنا قوله (وقال أبو حنيفة) ثم
هو كذلك اي سلم أبو حنيفة رحمه الله ان هذا الايجاب يتناول احدهما بغير عينه وان غير العين
ليس بمحل للعق في مسئلتنا ولكن لا يسلم انه لا يتحمل التعيين بل يقول يحتمله فان المذكورين
لو كانا عبيد له يتناول الايجاب احدهما على احتمال التعيين حتى وجب عليه التعيين واجبر عليه
كافي الاقرار ولو لم يكن محتمل كلامه لما اجبر عليه وكذا اذا مات احدهما او باع احدهما يتعين
الاخر للعق فعلم ان التعيين محتمله واذا كان كذلك يحمل عليه عند تعذر العمل بحقيقته كافي قوله
لا كبر ستانته هذا ابني لان العمل بالمتمثل اولى من الانفاء ويلغوز كرامض اليه وصار كانه
قال لعبد هذا حرا وسكت كما اذا اوصى بثلث ماله لحي وميت كانت الوصية كلها للمحي بمنزلة
مالو قال ثلث مالي لفلان وسكت وهذا بخلاف عبده لانه محل لايجاب العتق ولكنه موقوف
على اجازة المالك فلماذا لا يعتق عبده هناك وروى ابن سماعة عن محمد رحمه الله انه اذا جمع
بين عبده واسطوانة فقال احد كما حرا عتق عبده لان كلامه ايجاب الحرية ولو قال هذا حرا
وهذا لم يعتق عبده لان هذا اللفظ ليس بايجاب للحرية بمنزلة قوله لعبد هذا حرا او لا قوله (ولهذا
الاصل) وهو ان لايجاب احد الشئين قلنا اذا قال لعبيد الثلاثة هذا حرا او هذا وهذا
انه يخبر في الاولين ويعتق الثالث في الحال وكذا الحكم في الطلاق اذا قال هذه طالق او هذه وهذه
هو عند الفراء يخبر بين الاول وبين الثاني والثالث ان شاء او وقع العتق على الاول وان شاء على الثاني
والثالث ولا يعتق احد في الحال لان الجمع بحرف الواو في مختلفي اللفظ كالجمع بكناية الجمع في متغى
اللفظ فصار كانه قال هذا حرا وهذا ان ترى انه لو قال والله لا اكلم هذا وهذا وهذا كان بمنزلة قوله
لا اكلم هذا وهذا حتى انه ان كالم الاول حنث وان كالم الآخرين حنث وان كالم الثاني وحده او الثالث
وحده لم يحنث كذا في الجامع وعلى قياس ما ذكرتم يقتضي انه لا يحنث الا بان يجمع في التكلم بين احد

الاولين وبين الثالث بمنزلة قوله لا اكلم احدهذين وهذا * ولكننا نقول سوق الكلام لا يجاب
 العتق في احدهما والعطف لاثبات الشركة فيما سبق له الكلام فصار قوله وهذا معطوفا
 على المقصود وهو العتق منهما لا على الاول بعينه ولا على الثاني اذ ليس لكل واحد منهما
 معنا حظ من الايجاب فلم يصلح العطف عليه وانما الحظ لاحدهما غير عين فصار عطفا عليه
 كانه قال احدا كحرو وهذا فاما مسألة اليمين فالقياس فيها ما ذكرنا وهو قول زفر رحمه الله ولكننا
 اخترنا الجواب الذي ذكرنا لان الثابت بكلمة او هنا نكرة في موضع النفي فوجب العموم
 على طريق الافراد فكان تقدير صدر الكلام لا اكلم هذا ولا هذا فلما قال وهذا فقد عطف
 بواو الجمع وقضيتها الجمع فصار جامعاه الى الثاني بنفي واحد فشارك الثاني وصار كانه قال
 لا اكلم هذا ولا هذين والجمع في النفي يوجب الاتحاد في الحث والتفريق يوجب الافتراق تقول
 والله لا اكلم فلانا ولا فلانا فلا تخش حتى تكلمهما وتقول والله لا اكلم فلانا ولا فلانا فاما كنهه وجب
 الحث فلذلك صار الجواب ما ذكرنا كذا في شرح الجامع للمصنف * وذكر شمس الاثمة انه لا وجه
 لتصحيح ما قاله الفراء لان خبر الثني غير خبر الواحد لفظا يقال للواحد حرو وللثني حران
 والمذكور في كلامه من الخبر قوله حرو هو لا تصلح خبرا للثني ولا وجه لاثبات خبر آخر لان
 العطف للاشتراك في الخبر المذكور او لاثبات خبره بل الاول لفظا لاثبات خبر آخر بخلافه لفظا
 بخلاف مسألة اليمين لان الخبر المذكور يصلح للثني كما يصلح للواحد فانه يقول لا اكلم هذا
 لا اكلم هذين فلذلك صار كانه قال لا اكلم هذا او هذين * ولا يخلو هذا الكلام عن اشتباه
 والاعتقاد على كلام الشيخ قوله (بدلالة تقتزن) اي انما يحمل على العموم بدليل يقتزن بالكلام
 * وقوله فيصير شيئا بواو العطف تفسير لذلك العموم اي يصير حرف شيئا بواو العطف
 من حيث ان كل واحد من المذكورين مراد من الكلام * لانه اي عين الواو من حيث ان كل
 واحد على الانفراد ومقصود الاجتماع ليس يحتم فيه بخلاف الواو في قوله شبه الحقيقة من هذا
 الوجه وهو معنى قول الزجاج ان او في النهي آكد من الواو لانك لو قلت لا تطعم زيدا وعرا
 جاز للنهي ان يطعم احدهما ولو قلت لا تطعم زيدا وعرا لم يجز له ان يطعم احدهما كما لا يجوز له
 ان يطعمهما * فن ذلك اي من المذكور يعني من الدلالات المقترنة التي تدل على عمومها
 استعمالها في موضع النفي * قال الله تعالى ولا تطعمهم آثما وكفورا اي ولا كفورا فحرم
 على النبي عليه السلام طاعتهم جميعا ولكن بصفة الانفراد * فان قيل كانوا كلهم كفرة
 فامعنى القسم في قوله آثما وكفورا * قلناه معناه ولا تطعم منهم راكبا لما هو اثم داعي اليه او فعلا
 لما هو كفر داعي اليه لانهم اما ان يدعوهم الى مساعدتهم الى فعل هو اثم او كفرا وغير اثم ولا
 كفر فهم ان يساعدهم على الاثنين دون الثالث * وقيل الاثم شبهة والكفور الوليد لان شبهة كان
 ركاها المأثم متعلبا لانواع الفسوق وكان الوليد غالبا في الكفر شديد الشكبة في العتوكذا
 في الكشف * وانما بيم في النفي لان اولما تناول احد المذكورين غيره من كان من ضرورة
 صدق الكلام اذ نقاه اتفاق الجميع ان كان خبرا كما مر تحقيقه وان كان نيبا وليس في وسع العبد

بدلالة تقتزن فيصير
 شيئا بواو العطف
 لانه فن ذلك اذا
 استعملت في النفي
 صارت بمعنى العموم
 قال الله تعالى ولا تطعم
 منهم آثما وكفورا
 اي لا هذا ولا هذا
 وقال اصحابنا في الجامع
 في رجل قال والله
 لا اكلم فلانا ولا فلانا
 معناه فلانا ولا فلانا

حتى اذا كالم احدهما بحث ولو كلمهما لم يحنث (١٥٥) الامرة واحدة ولا خيار له في ذلك حتى انه لو استعمل هذا

الانتهاء عن احدهما غير عين كان من ضرورة حصول الانتهاء من المنهى عنه وجوب الانتهاء عنهما
وهذا عمت في الاباحة ايضا لانه لما اطلق المجالسة مثلا في قوله جالس الفقهاء والمحدثين مع احد
القريتين ومجالسة احدهما غير عين لا يتصور ثبت العموم ضرورة تمكنه من العمل بحكم
الاطلاق قوله (حتى اذا كالم احدهما بحث) بخلاف الواو فانه في قوله وفلان لا يحنث ما لم يكلمهما
ولو كلمهما لم يحنث الامرة واحدة كافي الواو * وكانه جواب سؤال وهو ان يقال لما دخل كلام
كل واحد منهما في اليمين على سبيل الانفراد ينبغي ان يكون يمينين فيحنث بالكلام معهما مرتين
فقال لا يكون كذلك لان تعدد الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله تعالى ولم يوجد الا هتك واحد
* وقوله ولا خيار له في ذلك بيان العموم يعني لو لم يكن للعموم بقوله الخيار كافي قوله لا تكن اليوم
فلانا او فلانا فانه ان يختار تكلم احدهما لير ولا يجب عليه التكلم مع الآخر ولو قال لا اكلم
اليوم فلانا او فلانا ليس له ان يختار الامتناع عن تكلم احدهما مقتصرأ عليه بل يجب عليه
الامتناع عن تكلمهما جميعا قوله (لو استعمل هذا) اي الحرف او في الايلاء بان قال لا اقرب هذه
او هذه اربعة اشهر يصير موليا منهما حتى لو لم يقربهما في المدة باتا جميعا (فان قيل) لا كانت
كلمة واحد المذكورين كان هذا بمنزلة قوله لا اقرب احديكما كافي قوله هذه طالق او هذه ولو
قال والله لا اقرب احديكما كان موليا من احدهما لانهما جميعا وان كان في موضع
النفي حتى لو مضت المدة ولم يقربهما بانت احديهما والخيار اليه في التمين والمسئلة
في ايمان الجامع فينبغي ان لا يتعمم ههنا ايضا (قلنا) كان القياس في تلك المسئلة ان يكون
موليا منهما ايضا لان احدى كلمة تنبي عن غير المينة فكانت في معنى النكرة وقد وقعت في موضع
النفي فيوجب التعميم كالوقال والله لا اقرب واحدة منكما الا انها كلمة خاصة صيغة ومعنى لانها
لا تعم بسائر دلائل العموم فكذا بوقوعها في موضع النفي الاتري انه لا تدخل عليها كلمة
الاحاطة والعموم فلا يقال كل احديكما وانها لا توصل بكلمة اشبعيض فلا يقال احدى منكما
فكانت في حكم المعارف فلا يتحقق فيها التعميم بالنفي ايضا * بخلاف كلمة او فانهما توجب العموم
في موضع الاباحة فكذلك توجه في موضع النفي * وبخلاف الواحدة فانها تعم بكلمة الاحاطة
فكذلك بالنفي كذا في شرح الجامع للمصنف رحمه الله * على ما سبق اي في باب الفاظ العموم
ان النفي من دلائل العموم في النكرة * لما ان الافراد اصلها لانها في الاصل لتناول احد
المذكورين والعموم انما ثبت فيه بعارض يقترب به وليس من ضرورة العموم الاجتماع بل
ثبت العموم بصفة الافراد ايضا كافي كلمة كل وكلمة من وهو اقرب الى الحقيقة فيجب القول به
رعاية للحقيقة بقدر الامكان قوله (ومن ذلك اذا استعملت في موضع الاباحة) اي من
القرائن التي تدل على عمومها استعمالها في موضع الاباحة لان الاباحة دليل العموم لما ذكرنا
ان الاباحة هي الاطلاق ورفع المانع وذلك في شئ غير معين يوجب العموم ضرورة التمكن من
العمل به فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين فعم منه جالس احدهما القريتين او كليهما ان شئت *
الاتري الى قوله تعالى * وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم

و فرق ما بين التخيير والاباحة ان الجمع بين الامرين في التخيير يجعل البأمر مغلغلا وفي الاباحة موافقا

شهوهمما الاماجلت ظهورهما والحوايا واما اختلط بعظم * ان الاستثناء لما كان من التحريم حتى
 اوجب الاباحة ثبت الاباحة في جميع هذه الاشياء كما ثبتت في كل واحد منها * والى قوله
 عن اسمه ولا يدين زينتهن الالبعولتهن وآبائهن * الآية ان الاستثناء لما كان موجبا للاباحة
 جازلهن ابداء مواضع الزينة لجميع المستثنين كما جاز ذلك لكل واحد منهم فربما ان موجبا
 في الاباحة العموم بمنزلة واو العطف * قال الامام عبد القاهر ان اوفى قولك جالس
 الحسن وابن سيرين للاباحة ومعناه بحيث كان هذا النوع وهو بمنزلة الواو من وجده ومفارق له
 من وجده آخر * اما موافقته للواو فن حيث ان مجالستهما جميعا بما لا يكون فيه عصيان كما
 انك اذا قلت جالس الحسن وابن سيرين كان كذلك * واما مفارقتة للواو فهو انه لو جالس
 واحد منهما ولم يجالس الآخر كان جائزا ولو قال جالس الحسن وابن سيرين لم يجز الا ان
 يجالس كل واحد منهما فلو يفيد اباحة الجمع والواو يوجب قوله (وقرى ما بين الاباحة
 والتخيير) اى الفرق بين وقوع هذه الكلمة في موضع الاباحة وبين وقوعها في موضع التخيير
 ان الجمع بين الامرين في الاباحة يجوز كما ذكرنا وفي التخيير لا يجوز ففي قولك اضرب زيدا
 او عمرا لو ضربتهما جميعا لم يجز ولو جمع بين خصال الكفارة كان متمثلا باحدها بالجميع لانها
 لا يوجب العموم في موضع التخيير قوله (وانما يعرف الاباحة من التخيير بحال تدل عليه)
 اى على احد الامرين * وفي بعض النسخ عليها اى على الاباحة وعلى هذا اى على ان
 الاباحة عرفت بدلالة الحال * قال اصحابنا انها توجب العموم في هذه الامثلة المذكورة لان
 صدر الكلام في قوله لا اكلم احدا وقوله لا اقربك الحظر والاستثناء من الحظر اباحة
 فكانت كلمة اوفى قوله الافلانا وافلانا وافلانا واقعة في موضع الاباحة فوجب
 العموم كافي قوله لا اكل طعاما الا خيرا او لما كان له ان يأكلهما فكذلك ههنا * قال الشيخ
 في شرح الجامع الاستثناء في اللغة ولكنه ان كان من الاثبات كان نفيها وان كان من النفي كان اثباتا
 لان نفي النفي اثبات والنفي من دلالات العموم فم بهذه الدلالة ايضا * وكذا في قوله قد برى فلان
 من كل حق لى قبله يوجب حظ الدعوى في جميع الحقوق فكان قوله الادراهم او دنانير استثناء
 من الحظر معنى فيصلح دلالة على العموم قوله (وقال محمد) الى آخره ذكر محمد رحمه الله
 في شروط الاصل اذ اراد الرجل ان يشتري دارا كتب هذا ما اشتري فلان بن فلان وساق
 الكلام الى ان قال اشتراها بمحدودها ومراقفها وطريقها وكل قليل وكثير هو فيها او منها وكل
 حق هو فيها داخل فيها وخارج منها بكذا. كذا درهما قال شمس الائمة ثم في هذا الكتاب
 يعنى كتاب الشروط يقول بكل قليل وكثير وفي كتاب الوقف والشفعة قال بكل قليل او كثير
 والذي ذكر ههنا احسن لان اولئك وانما يدخل عند ذكر حرف او احد المذكرين
 لا كلاهما فاشار الشيخ الى انهما سواء لانها توجب العموم ههنا لانها للاباحة في هذا الموضع
 اذا اصل حرمة التصرف في حق الغير وهذا الكلام لا يطلق التصرف في الحقوق وابطاحته
 فلذلك اوجب العموم * وهو معنى قوله على معنى الاباحة اى ذكر هذا اللفظ على معنى اباحة

وانما يعرف بالاحدة
 من التخيير بحال تدل
 عليه وعلى هذا قال
 اصحابنا في الجامع
 فيمن حلف لا يكلم
 احدا الا فلانا وفلانا
 ان له ان يكلمهما جميعا
 وكذلك قال لا اقربك
 الا فلانة او فلانة
 فليس بمولى منهما
 وقالوا فيمن قد برى
 فلان من كل حق لى
 قبله الا دراهم
 او دنانير ان له ان يدعى
 المالىن جميعا لان هذا
 موضع الاباحة فصار
 عاما الا ترى انه
 استثنى من الحظر
 فكان اباحة وقال محمد
 رحمه الله بكل قليل
 او كثير على معنى
 الاباحة اى بكل شئ
 منه قليلا كان او كثيرا

التصرف ومعناه بكل شيء منه أي من البيع قليلا كان او كثيرا فيوجب العموم ضرورة *
 الا ترى ان هذا الكلام يذ كر على سبيل المبالغة في اسقاط حق الباع من البيع وعما هو متصل به
 حتى دخل فيه الثمرة والزرع وكذا يدخل فيه الامتعة ان كان قال او فيها * ولذلك قال ابو يوسف
 لا يكتب هذا اللفظ يعني قوله بكل قليل او كثير لانه اذا كتب هذا دخل فيه الامتعة الموضوعة
 فيها لان ذلك كله مما يحتمل البيع * وقال محمد اري ان يقيد ذلك الكتاب فيقول هو فيها او
 منها من حقوقها واذا كان كذلك كان حرف او مساويا للواو في هذا الموضع ولا يقال لو ثبت
 الملك للمشتري في الطريق والشرب بطريق الاباحة لا يمكن للبائع الرجوع فيها * لانا نقول لا يمكن
 الرجوع لانها ثبتت في ضمن عقد لازم وهو البيع فاعطى لها حكم المتضمن في اللزوم (قوله
 وكذلك داخل فيها واخراج) يعني او للعموم في هذا الكلام كهم في الكلام الاول فكان مساويا
 للواو * قال الطحاوي المختار عندنا ان يكتب بكل حق هولها داخل فيها وكل حق هولها
 خارج منها لانه اذا قال وخارج منها فانما يتناول هذا شيئا واحدا منعوتا بالمتين جميعا
 وهذا لا يتصور والمشروط في العقد بنعتين لا يدخل في العقد باحد النعتين خاصة فلا حسن
 ان يقول بكل حق هولها داخل فيها وكل حق هولها خارج منها بخلاف قوله وكل قليل
 وكثير لان القليل جزء من الكثير فلا حاجة الى ان يقول وكل قليل وكل كثير وهما الحقوق
 الداخلة غير الحقوق الخارجة فلهذا يذ كرهما جميعا على نحو ما بينا * ويمكن ان يجاب عما
 ذ كر الطحاوي بانه لما يتصور اجتماع الوصفين بشيء واحد اقتضى الكلام اضممار معنوت اخر
 بدلالة العطف كما في قولك جاء زيد وعمر ولما يتصور اشتراكهما في معنى واحد اقتضى اعادة
 الفعل حتى كان التقدير جاء زيد جاء عمرو فلا يحتاج الى التكافؤ المذكور قوله (وان
 دخلت في الابتداء او جبت التخيير) يعني كان له ان يختار احدا المذكورين تحقيقا لموجب الكلام
 حتى كان له في قوله والله لا دخلن هذه الدار اليوم او لا دخلن هذه الدار ان يختار دخول
 ايها شاء البر ولا يشترط دخوله لانه التزم دخول احدهما فلو لم يبر بدخول احدهما لصار
 ملتزما دخوله لهما وليس ذلك موجب هذه الكلمة في الاثبات فاما في النفي بان قال والله لا ادخل هذه
 الدار او لا ادخل هذه الدار فلا يوجب التخيير حتى لا يكون له ان يختار عدم دخول احدي الدارين
 ليربى بوجوب العموم على سبيل الافراد حتى يشترط لير عدم دخوله لهما جميعا ويبحث بدخول
 ايتهما وجدا ولو لم يبحث بدخول احدهما لصار التمين واقعة عليهما جميعا وذلك بالمثل
 كذا في شروح الجامع * فبين بما ذكرنا ان قوله وان دخلت في الابتداء او جبت التخيير مختص
 بحالة الاثبات وان قوله ان له الخيار حكم المسئلة الاولى دون الثانية قوله (ولها) اي لهذه الكلمة
 وجه آخر جهنا أي معنى آخر في الافعال لا يوجد ذلك في الاسماء هو ان يجعل بمعنى حتى او الا ان
 اعلم ان او حرف عطف كما مر بانه فاذا وجد الفعل بعده منصوبا من غير ان يوجد معطوف عليه
 منصوب كقولك لانه انك او تعطيني حتى فذلك باضممار ان كائنك قلت لانه انك او ان تعطيني

وكذلك داخل فيها
 او خارج اي داخلا
 او خارجا وبمحور
 الواو فيهما وكذلك
 احكام هذه الكلمة
 في الافعال ان دخلت
 في الخبر افضت الى
 الشك وان دخلت
 في الابتداء او جبت
 التخيير مثل قول
 الرجل والله لا دخلن
 هذه الدار او لا دخلن
 هذه الدار او لا ادخل
 هذه الدار او لا ادخل
 هذه الدار ان له الخيار
 ولها وجه آخر هنا
 وهو ان يجعل بمعنى
 حتى او الا ان

حقى وذلك انك لو قلت لازل منك او تعطينى بالرفع عطفا على الاول لكنت قد اثبتت الاعطاء كما
اثبت الزوم ولم تقدر ان الزوم لاجل الاعطاء وتزول قولك منزلة قول الرجل اضرب
زيدا او عمرا فلما كان القصد ان الزوم لاجل الاعطاء حتى كأنه قيل لازل منك لتعطينى وجب
اضمار ان يعلم ان الثانى لم يدخل فى حكم الاول وقد مر ما قبله او تقدير المصدر كأنه قيل ليكون
لزوم منى او اعطاء منك وينزل الكلام منزلة قولك لازل منك الى ان تعطينى وحتى تعطينى
ويكون حرف الجار اعنى الى او حتى داخل على الاسم فى المعنى لاعلى الفعل * وان جعلت
او بمعنى الاوجب اضمار ان ايضا لان الاستثناء حينئذ من عام الظرف الزمانى فيلزم ان يكون
الثنى ظرفا زمانيا ايضا ولا يمكن ذلك الا اذا كان مابعد المصدر امضا فالا الى الزمان على نحو الا
وقت اعطائك * فوجب اضمار ان ليكون المضارع فى تقدير المصدر وكان المعنى لزومى
اياك واقع فى كل الاوقات الا وقت اعطائك وموضع ذلك اى موضع ان يجعل او بمعنى حتى او
الا ان * ان يفسد العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والاخر فعلا او يكون احدهما
ماضيا والاخر مستقبلا * ويحتمل ضرب الغاية بان كان محتملا للامتداد * وذلك
اى الموضع الذى جعل اوفيه بمعنى حتى او الا ان مثل قوله تعالى * ليس لك من الامر شئ *
او يتوب عليهم * فان او هذا بمعنى حتى او الا ان فى بعض الاقويل ومعناه على هذا القول
ليس لك من الامر فى مذابهم او استصلاحهم شئ حتى يقع توبتهم او تعذيبهم وماعليك الا
ان تبلغ الرسالة وتجاهد حتى تظهر الدين * وذلك لان العطف للمحسن لان قوله او
يتوب اما ان كان معطوفا على شئ * او ليس على هذا القول فيلزم عطف الفعل على الاسم
او المستقبل على الماضى سقطت حقيقة اى حقيقة او ووجب العمل بمجازه فاستعير لما
يحتمله وهو الغاية لان معنى او يناسب معنى الغاية لانه لا تناول احد المذكورين كان تعيين كل واحد
منهما باعتبار الخيار فاعلم لاحتمال الآخر وهذا يناسب معنى الغاية وكذا يناسب معنى
الاستثناء لما قلنا فلذلك جعل بمعنى حتى او الا * وذكر فى الكشف ان قوله تعالى
* او يتوب عليهم * عطف على ما قبله وليس لك من الامر شئ * اعتراض والمعنى ان الله تعالى مالك
امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصرروا على الكفر
وليس لك من امرهم شئ * انما انت عبد مبعوث لادبارهم ومجاهدتهم * وقيل او يتوب
منصوب باضمار ان وان يتوب فى حكم اسم معطوف باو على الامر او على شئ * اى ليس لك
من امرهم شئ * او من التوبة عليهم او من تعذيبهم وليس لك من امرهم شئ * او التوبة
عليهم او تعذيبهم * وقيل او بمعنى الا ان كقولك لازل منك او تعطينى حتى على معنى ليس لك
من امرهم شئ * الا ان يتوب الله عليهم فتفرج بحالهم او تعذبهم فيتشقى منهم قوله (والكلام بحتمله)
اى تقبل معنى الغاية لانه التحريم قائم روى فى سبب نزول الاية ان النبي صلى الله عليه وسلم
استأذن ان يدعو عليهم فنهى عن ذلك * وروى انه لما شجى عليه السلام يوم احد سأل
اصحابه ان يلعنهم ويدعو بهلاكهم فقال عليه السلام * ما بعثنى الله لعانا ولا طعانا ولكن بعثنى

المعطف لاختلاف
الكلام ويحتمل
ضرب الغاية وذلك
مثل قول الله عز
وجل ليس لك
من الامر شئ * او
يتوب عليهم اى حتى
يتوب عليهم او الا ان
فى بعض الاقويل
لان العطف لم يحسن
الفصل على الاسم
ولمستقبل على
الماضى فسقطت
حقيقته واستعير لما
يحتمله وهو الغاية
لان كلمة او لا تناولت
احدا المذكورين كان
احتمال كل واحد
منهما متناهيا بوجود
صاحبه فشا به الغاية
من هذا الوجه
فاستعير الغاية والكلام
يحتمله لانه للتحريم
وهو يحتمل الامتداد
وكذلك يقال والله لا
افارقك او تقضىنى
حتى معناه حتى
تقضىنى حتى او لا
ان تقضىنى حتى
وهذا كثير فى كلام
العرب لا يحصى

فاحيا ورحمة الله اهد قومي فانهم لا يعلمون قترلت * الآية ونهى عن سؤال الهداية لهم لما
كان الكلام التحريم كان محتملا للغاية * وهذا كثير في كلام العرب يعني او بمعنى حتى والان
كثير في كلامهم مثل قول امرئ القيس * شعر * بكى صاحبي لما رأى الدرب دونه * وايقن
انا لاحقان بقيصرا * فقلت له لا تبك عينك انما * تجادل ملكا او تموت فعذرا * ومثل
قول الآخر * شعر * لا استطع تزوعا عن مودتها * او يصنع البين غير الذي صنعاقوله * (وعلى
هذا) اى على ان او يحتمل معنى الغاية قال اصحابنا اذا قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه
الدار الاخرى ان او في هذه المسئلة بمعنى حتى فيحتمل بدخول الاولى او لا وان دخل
الاخرى او لا بر في يمينه لانه لم يكن بين النفي والاثبات ازدواج تعذر العطف والكلام
يحتمل الغاية لانه تحريم فتركت الحقيقة وجعلت على الغاية مجازا فاذا دخل الاولى قبل
الاخرى فقد باشر المحذور بيمينه فحنت واذا دخل الثانية او لا فقد اصر على البرالى وجود
الغاية فصار بارا كالمو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس كذا ذكر في
حاشية شروح الجامع الا ان تعذر العطف باعتبار النفي والاثبات غير مسلم عند النحاة فان النفي
يعطف على الاثبات وعلى العكس يقال جاءني زيد وما جاءني عمرو وما رأيت عمرا لكن
رأيت بشرا قال الله تعالى * الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم * فالاول ان يقال تعذر العطف
باعتبار عدم تقدم فعل منصوب يعطف الثاني عليه حتى لو قال او ادخل بالرفع ينبغي ان
يصح العطف ويثبت التخيير او يقال تعذره باعتبار ان الفعل المضارع مع ان في حكم الاسم
وانتصابه ههنا لا يصح الا باضمار ان فيلزم منه عطف الاسم على الفعل وهو فاعل فلذلك
جعل بمعنى الغاية * وقوله والغاية صالحة احتراز من قوله والله لا ادخل هذه الدار ابدا
او لا ادخل هذه الدار الاخرى اليوم فان او في هذه المسئلة ليس بمعنى الغاية لانه وان جمع
بين النفي والاثبات والازدواج بينهما لكن النفي مؤيد والاثبات موقت والموقت لا يصلح
غاية للمؤيد لان المؤيد لا ينتهي الا بالموت واذا تعذر جعله غاية وجب العمل بالتخيير فيصير
ملتزما بالكفارة باحدى اليمينين كأنه قال ان حنت في هذه اليمين او في هذه اليمين فعلى
كفارة وشرط الحنت في اليمين الاولى الدخول في الدار الاولى وفي الثانية ترك الدخول في
الدار الثانية في اليوم فاذا دخل الاولى حنت في اليمين الاولى وبطلت اليمين الثانية لانه خير
نفسه في التزام الحنت باحدى اليمين فاذا لم يمه الحنت باحدهما بطلت الاخرى كما لو قال
لامرأته انت طالق ان دخلت هذه الدار ولم ادخل هذه الدار اليوم فحنت في احدهما لم يمه
بجزاؤه وبطل الآخر * ولو لم يدخل الاولى ودخل الدار الثانية اليوم بر في اليمين الثانية
وبطلت الاولى لانه اختار بين الاثبات وان لم يدخلها حتى مضى اليوم حنت في الثانية لان
شرط البر فيها الدخول في الدار الثانية في اليوم وقد فلت فيحنت فيها وتبطل الاولى لما قلنا
كذا في شرح الجامع لشمس الاسلام الاوزجندى رحمه الله

وعلى هذا قال
اصحابنا فحين قال
والله لا ادخل هذه
الدار او ادخل هذه
الدار الاخرى ان
معناه حتى لدخل
هذه فان دخل
الاولى او لا حنت
وان دخل الاخيرة
اولا انتهت اليمين
وتم البر لما قلنا ان
العطف متعذر
لاختلاف الفعلين
من نفي واثبات
واخاية صالحة لان
اول الكلام حظر
وتحريم فلذلك
وجب العمل بمجازه
والله اعلم

(باب كلمة حتى)

كلمة حتى من حروف الجارة كما هي من الحروف العاطفة فأفردنا الشيخ باب على حدة وأورد الباب بين باب حروف العطف وباب حروف الجر رعاية للتناسب * هذه كلمة أصلها الغاية أي هي في أصل الوضع لغاية في كلامهم * هو حقيقة هذا الحرف أي معنى الغاية هو المعنى الحقيقي لهذا الحرف لا يسقط معنى الغاية عنه أي من هذا الحرف * الإيجاز أي إذا استعملت بإيجاز كما إذا استعملت للعطف المحض في الأفعال فإن معنى الغاية غير مراد حينئذ كسائر الحقائق إذا استعملت في غير موضوعاتها * ليكون الحرف موضوعا لمعنى يخصه * اللام متعلقة بقوله هو حقيقة هذا الحرف والضمير المستكن في يخصه إما أن يكون راجعا إلى الحرف والبارز إلى معنى أو على العكس أي إنما قلنا معنى الغاية حقيقة هذا الحرف ليكون الحرف موضوعا لمعنى يخص ذلك الحرف بذلك المعنى فيتقيد الاشتراك أو يخص ذلك المعنى بذلك الحرف فيتقيد الترادف * فإن قيل كيف يتقيد الترادف وقد وضع لغاية حرف إلى أيضا * قلنا قد ثبت الفرق المانع من الترادف بينهما وذلك أن الغاية في حتى يجب أن تكون موضوعة بأن تكون شيئا ينتهي به المذكور أو عنده كالرأس للسمكة والصبح للبارحة ولا يشترط ذلك في التي فامتنع قولك نمت البارحة حتى نصف الليل وصح نمتها إلى نصف الليل قال الله تعالى * وإيديكم إلى الرفاق * واليد من رؤس الأصابع إلى المنكب ومن ذلك لا يدخل حتى على مضمر فلا يقال حتاه بخلاف إلى فانه يدخل على المضمر والمظهر جميعا لأن الغاية في حتى لما وجب أن يكون آخر جزء من الشيء أو ما يلاقي آخر جزء منه والمضمر لا يمكن أن يكون جزءا من الشيء بل هو نفسه امتنع دخوله على المضمر ولما لم يشترط ذلك في التي لم يمتنع دخوله على المضمر * وذكر في كتاب بيان حقائق الحروف أن إلى لا تنهاه ابتداء فيما يدل عليه على نقيض من تقول خرجت من البصرة إلى الكوفة فن لا ابتداء لغاية وإلى لا انتهاء بها ولا يجوز أن يستعمل حتى في مقابلة من لا يقال خرجت من البصرة حتى الكوفة وذلك لأن إلى أصل في الغاية لا يخرج من معناها إلى معنى آخر وحتى ضعيف في معنى الغاية فانهما تخرج إلى غيرها من المعاني قوله (وقد وجدناها تستعمل للغاية) جواب عما يقال قد سلمنا أن الأصل في الكلمة أن تكون موضوعة لمعنى خاص ولكن لانسلم أن ذلك المعنى هو الغاية ههنا بل يحتمل أن يكون غيره لكونها مستعملة في غيره * يقال قد وجدناها مستعملة في الغاية بحيث لا تسقط معنى الغاية عنها وإن استعملت في معان آخر كما سنبين فرغنا أن معنى الغاية هو المعنى الأصلي لهذا الحرف وأنه موضوع لهذا المعنى قوله (فانه بقي) اعلم أن مذهب أكثر النحاة أن ما بعد حتى ليس بداخل فيما قبلها كما في التي في قولهم أكلت السمكة حتى رأسها ونمت البارحة حتى الصبح لم يؤكل الرأس وما نمت الصبح وذلك لأن الأصل في الغاية أن لا تكون داخلة في الغاية للمعرف * ويؤيده قوله تعالى * سلام هي حتى * مطلع القبر * فانه أن وقف على سلام لم يدخل مطلع القبر تحت حكم الليلة * وكذا أن لم يوقف لأن سلام الملائكة ينتهي عند طلوع القبر

(على)

(باب حتى)

هذه كلمة أصلها الغاية في كلام العرب هو حقيقة هذا الحرف لا يسقط ذلك عنه الإيجاز ليكون الحرف موضوعا لمعنى يخصه وقد وجدناها تستعمل لغاية لا يسقط عنها ذلك فسلمنا أنها وضعت له فاصلها كمال معنى الغاية فيها وخلوصها لذلك بمعنى إلى كقول الله عز وجل حتى مطلع الفجر وتقول أكلت السمكة حتى رأسها أي إلى رأسها فانه بقي أي بقى الرأس وهذا على مثال سائر الحقائق

على ماروى في حديث ابن عباس رضى الله عنهما ان جبريل عليه السلام ينزل ليلة القدر في
كبكة من الملائكة ومعه لواء اخضر يركزه فوق الكعبة ثم يفرق الملائكة في الناس حتى
تسلموا على كل قائم وقاعد وذاكر وراكم وساجد الى ان يطلع القمير * وقد
صرح في شرح المحلة فقل ما اكل الرأس وما نيم الصباح في مسئلتى السمكة
والبارحة * وذهب الامام عبد القاهر الى ان ما بعد حتى داخل فيما قبلها
نص عليه في المقصد فقال ويكون ما بعد حتى داخل فيما قبله الا ترى انك اذا قلت اكلت السمكة
حتى رأسها كان المعنى ان الاكل قد اشتمل على الرأس وكذا قولك ضربت القوم حتى زيد المعنى
ان زيدا قد ضربته * قال واذا كانت عاطفة كان مجراها مجرى الجارية في تضمن معنى الغاية تقول
ضربت القوم حتى زيد او مررت بالقوم حتى زيد وجائى القوم حتى زيد وقد صرح بان في مسائل
السمكة الثلاث ومسائل البارحة الثلاث قد اكل الرأس ونيم الصباح * وتابعه في ذلك جابر الله فقال
في المفصل ومن حقها ان يدخل ما بعدها فيما قبلها في مسئلتى السمكة والبارحة قد اكل الرأس ونيم
الصباح * وذلك لان الغرض ان يقضى الشيء الذي تعلق به الفعل شيئاً فشيئاً حتى يأتي الفعل على
ذلك الشيء كله فلو انقطع الاكل عند الرأس لا يكون فعل الاكل آتياً على السمكة كلها ولذلك امتنع
اكلت السمكة حتى نصفها لان الغرض لما كان ما ذكرنا هو قد فاق في الغاية الجمعية خلا الكلام
عن الفائدة فلم يصح * ورأيت في نسخة من شروح الخوان كانت غاية لا تدخل الغاية
تحت ما ضربت له الغاية وهكذا قال ابن جني واليه كان يعيل الشيخ ابو منصور السفار والشيخ
الامام علي اليزدوى ولكن لا يستقيم هذا على الاطلاق بل نقول ان كان المذكور بعد حتى بعضاً
للمذكور قبله يدخل تحت ما ضربت له الغاية وان لم يكن لا يدخل على هذا نص المبرد في كتاب
المنضيب وابن الوارق في الفصول والفراء في المعاني وهكذا ذكر السرا في ابضا * مثال
الاول زارني اشرف البلدة حتى الامير وسبني الناس حتى العبد * ومثال الثاني قرأت انقرآن
حتى الصباح فالصباح لا يكون داخلاً لانه ليس بعض الليل وكان حتى ههنا بمعنى
الى * فبين بما ذكرنا ان ما ذكر الشيخ في الكتاب هو اختيار مذهب الاكثر وعرفت به
ايضاً ان ما وقع عند البعض ان ما ذكره الشيخ هو لانه خلاف ما في الكتب المشهورة او تصحيف
فانه من النبي لا من البقاء ومعناه اكل وهمين وتكلف ظاهر قوله (ثم قد يستعمل) اى حرف
حتى للعطف اى فيدا ويضمن يستعمل معنى يستعار لما بين الغاية والعطف من المناسبة من حيث
ان المعطوف يتصل بالمعطوف عليه ويتوقف عليه والغاية تتصل بانفيا وتزب عليه ولكن مع قيام
معنى الغاية * قال الامام عبد القاهر واذا كانت هذه الكلمة عاطفة كانت مجراها مجرى الجارية في
تضمن معنى الغاية تقول ضربت القوم حتى زيد او مررت بالقوم حتى زيد وجاءني القوم حتى زيد
بذلك على تضمنه معنى العطف انك لو حررت كان المعنى صحيحاً وانما يتغير بالعطف الحكم
وهو انها تتبع الثاني الاول كالواو * ويكون لتعظيم نحو قولهم مات الناس حتى الانبياء
* او تحقير مثل قولهم قدم الحاج حتى المشاة * وحتى هذه مخالفة لسائر حروف العطف

ثم قد يستعمل للعطف
لما بين العطف والغاية
من المناسبة مع قيام
معنى الغاية تقول
جاءني القوم حتى زيد
ورأيت القوم حتى
زيدا فزيدا ما افضلهم
واما اردلهم ليصلح
غاية الا ترى الى
قولهم

في ان ما بعدهما يجب ان يكون مجانسا لما قبلها لا تقول ضربت القوم حتى جارا وضربت الرجال حتى امرأة كما تقول ضربت القوم وجارا وذلك لانها لغازية والدلالة على احد طرفي الشيء ولا تصور ان يكون طرف الشيء من غيره فلو قلت رأيت القوم حتى جارا كنت جعلت الجار طرفا للقوم منقطعا لهم ولهذا كان فيها التعظيم والتحقيق لان الشيء اذا اخذ من ادناه فاعلاه غاية له وطرف فالانبياء غاية جنس الناس اذا اخذنا من المراتب واستقوياناها صاعدين * واذا اخذ من اعلى الشيء فادناه طرف له وذلك كالمشاة في الحاج تأخذ من الاقوياء الراكين وتنزل فتنتهي الى المشاة وهي منقطع الجنس كما كان الانبياء في الوجه الاول * وعلى هذا قالوا لو قال اعتقت غلاني حتى فلانة او اعتقت امائي حتى سالما لم يعتق مادخل عليه كلمة حتى لان العلمان والاماء جنسان مختلفان * ولو قال اعتقت سالما حتى مباركا او حتى مباركا لا يعتق مبارك لانه ليس يحزه لسالم * بخلاف ما لو قال الى مكان حتى في هذه المسائل فانهم يعتقدون جميعا لا يمكن حل الى على معنى مع كافي قوله تعالى ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم * كذا في كتاب بيان حقايق الحروف وقولهم استنتت الفصل حتى القرعى * الاستئنان هو ان يرفع يديه ويطر حهما معا وذلك في حالة العدو * والقرعى جمع قريع وهو الذي به قرع وهو يثاير يضج يخرج بالفصل * هذا مثل يضرب ان يتكلم مع من لا ينبغي له ان يتكلم بين يديه لعلوقه * فجعل عطفها هو غاية لانتهاء الاستئنان بامتثالها فكانت حقيقة قاصرة من حيث انها لم تخلص لغاية * وعلى هذا الى على انها تستعمل للعطف مع رعاية معنى الغاية وقد تدخل اي هذا الكلمة على جملة لا للعطف بل تستأنف بعدها كما تستأنف بعدها ما اذا تقول خرجت النساء حتى هند خارجة ولهذا جاز ادخال واو العطف عليها كافي قول امرئ القيس شعر * مطوبت بهم حتى تكلم غزيرهم * وحتى الجياد ما يقدن بارسان * فالجياد مبتداء وما يقدن خبره والواو داخلة عليه لان حتى هذه ليست بعاطفة ولو كانت حرف عطف لم يحز دخول حرف آخر عليها كالم يحز اذا كان حرف عطف قطعافي قولك ضربت القوم حتى زيدا الا تترك لا تقول ضربت القوم وفمرا فقوله وحتى الجياد بمنزلة قوله واما الجياد في كون ما بعدهما مبتداء على مثال واو العطف اذا استعملت لعطف الجمل فانها في هذا المحل لا ابتداء للعطف عند البعض ولهذا سموا واو الاستئناف والابتداء فهذه جملة هي غاية اي لضرب فانه ينتهي بها على احتمال ان ينسب اي ذلك الخبر المثبت من جنس ما قبله * اليه اي الى التكلم قوله (ومواضعها) اي مواقع كلمة حتى في الافعال ان يجعل غاية بمعنى الى من غير ان تكون جملة مبتدأة كقوله سرت حتى ادخلها * او غاية هي جملة مبتدأة كقوله خرج النساء حتى خرجت هند وذلك لان هذه الكلمة في الاصل لغاية فوجب العمل به ما يمكن * فان قيل لما جعلت بمعنى الى كيف جاز دخولها على الفعل لانها اذا دخلت حرف جر قلنا انما جاز ذلك لكون ان قدر في ذلك الفعل وان مع الفعل في حكم الاسم فتكون داخلة على الاسم تقدير او يكون ما دخل عليه مجرور المحل بها * وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد بان يصلح فيه ضرب المدة * وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء كالصباح في قوله ان لم اضربك حتى تصبح فان لم يوجد احد المصنين لا يمكن جعلها لغاية فاذا قل عهدي حر ان لم تغير فلانا بما صنعت حتى يضربك

(لا يمكن)

استنتت الفصل حتى القرعى فجعل عطفها هو غاية فكانت حقيقة قاصرة وعلى هذا اكلت السمكت حتى رأسها بالنصب اي اكلته ايضا وقد تدخل على جملة مبتدأة على مثال واو العطف اذا استعملت لعطف الجمل وهي غاية مع ذلك فان كاخبر المبتداء مذكورا فهو خبره والافيجب اثباته من جنس ما قبله تقول ضربت القوم حتى زيد غضبان فهذه جملة مبتدأة هي غاية معنى ومن ذلك اكلت السمكة حتى رأسها الا ان الخبر غير مذكور هنا فيجب اثباته من جنس ما سبق على احتمال ان ينسب اليه او الى غير افعلى حتى رأسها ما كولى او ما كول غيرى ومواضعها في الافعال ان يجعل غاية بمعنى الى او غاية هي جملة مبتدأة وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء

لا يمكن ان يجعل حتى ههنا لغاية لان الاخبار بما لا يمتد فيجعل بمعنى لام كي فاذا خبره ولم يضربه
 بر في عينه لان شرط البر الاخبار لا غير وقد وجد ولو قال عبده حر ان لم اضربك حتى تضربني
 او تشتمني فضربه ولم يضربه المضروب بر ايضا لان الضرب وان كان فعلا يمتد لكن الضرب
 والشتم من المضروب لا يصلح دليلا على الانتهاء بل هو دافع الى زيادة الضرب فلا يمكن ان يجعل
 غاية فيجعل على الجزاء * قال شمس الائمة رحمه الله مراده اظهار عجزه عن الضرب لوجود
 فعل الضرب منه ومعناه انا اضربك حتى تضربني ان قدرت على ذلك ولكنك لا تقدر فبين
 للناس عجزك وضعفك بضربي اياك فاذا كان المقصود نفى فعل الضرب لا يمكن ان يجعل غاية
 * فان لم يستقم فللمجازاة اي ان لم يستقم ان يجعل غاية لقوات المعنيين المذكورين او احدهما
 يحمل على المجازاة بمعنى لام كي للنسبة بين المجازاة وبين الغاية لان الفعل الذي هو سبب ينهي بوجود
 الجزاء عادة كما ينهي بوجود الغاية وهذا هو الحمل على المجازاة انما يكون اذا صلح الصدر سببا ولم
 لم يصلح الاخر غاية حتى او صلح الاخر غاية مع كون الصدر صالحا للسببية فيجعل لغاية كقوله ان
 اضربك حتى تصبح فعبدي حر * وهذا نظير قسم العطف من الاسماء اي حتى التي للمجازاة في الافعال
 نظير حتى العاطفة في الاسماء من حيث ان معنى الغاية باق فيها من وجه * فان تعذر هذا اي
 جعلها للمجازاة يحمل للعطف المحض * وعلى هذا اي على المعاني الثلاثة التي ذكرناها لها
 في الافعال ثبت مسائل اصحابنا في الزيادات * وحاصله ما ذكر في الذخيرة ان كلمة حتى في الاصل
 لغاية فيحمل عليها اذا امكن وشرط الامكان ان يكون الفعل المتعا متندا وان يكون ما دخلت
 عليه مؤثرا في انها المحلوف عليه * فان تعذر حملها على الغاية يحمل على لام السبب ان امكن
 وشرط الامكان ان يكون الحلف معقودا على فعلين احدهما من شخص والاخر من شخص
 آخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعله عادة اذ الجزاء مكافاة للفعل وهو لا يكافى نفسه عادة
 * فان تعذر ذلك يحمل على العطف * ومن حكم الغاية ان يشترط وجودها للبر فان اقلع
 قبل الغاية بحث في عينه * ومن حكم لام السبب ان يشترط وجود ما يصلح سببا لوجود
 السبب * ومن حكم العطف ان يشترط وجودهما للبر قوله (قال الله تعالى حتى يعطوا الجزية)
 * وحتى تغسلوا وحتى تستأنسوا كلمة حتى في هذه الايات بمعنى الى لان صدر الكلام وهو
 قوله عن اسمه قاتلوا وقوله لا تقربوا الصلوة وقوله لا تدخلوا يحتمل الامتداد اذا المقاتلة
 تمتد يوما ويومين واكثر وقبول الجزية يصلح منها لها وكذا المنع من اداء الصلوة جنباً تمتد
 والاقترال يصلح منها لها * وكذا المنع من دخول بيت انتم يمتدوا الاستيناس وهو الاستيذان
 يصلح منها له قوله (قال الله تعالى وقتلوهم حتى لا تكون فتنة) اي كيلا يكون فتنة اي محاربة
 * وانما جعلت حتى هذه بمعنى لام كي لان اخر الكلام لا يصلح لانتهاء الصدر اذ القتال
 واجب مع عدم المحاربة فانهم وان لم يدؤنا بالقتال وجب علينا محاربتهم وصدر الكلام يصلح
 سببا لانتهاء الفتنة فوجب الحمل على لام كي * وهذا اذا فسرت الفتنة بالمحاربة فان فسرت بالشرك يكون
 حتى بمعنى الى على ما ذكر في الكشف وقتلوهم حتى لا تكون فتنة الى ان لا يوجد منهم شرك فقلوا يكون

فان لم يستقم فللمجازاة
 بمعنى لام كي وهذا اذا
 صلح الصدر سببا ولم
 يصلح الاخر غاية
 و صلح جزاء وهذا
 نظير قسم العطف من
 الاسماء فان تعذر هذا
 جعل مستعار للعطف
 المحض وبطل معنى
 الغاية وعلى هذا
 مسائل اصحابنا
 في الزيادات
 ولهذه الجملة ما خلا
 المستعار المحض ذكر
 في كتاب الله تعالى
 قال الله تعالى حتى
 يعطوا الجزية من
 يدوهم صاغرون
 وحتى تغسلوا هي
 بمعنى الى وكذلك
 حتى تستأنسوا مثله
 كثير وقتلوهم حتى
 لا تكون فتنة وقال

وزلزوا حتى يقول الرسول بالنصب على وجهين أحدهما الى ﴿ ١٦٤ ﴾ ان يقول الرسول فلا يكون فعلهم سببا

الدين كله ويضمحل عنهم كل دين باطل ويبقى فيهم دين الاسلام وحده قوله (قال الله تعالى وزلزوا حتى يقول الرسول اول الآية) ام حسبتم ان تدخلوا الجنة * ام منقطعة ومعنى الهزمة فيها للتقرير وانكار الحسبان وامتداده لما ذكرنا كانت عليه الامم من الاختلاف على النبيين بعد مجيئ البينات * ولما فيها معنى التوقع اي اتيان ذلك متوقع منتظر اي احسبتم ان تدخلوا الجنة من غير بلاء ولا مكروه * ولما يأتكم مثل الذين * اي حالهم التي هي مثل في الشدة * ثم بين المثل فقال مستهم البأساء الشدة * والضراء المرض والجوع * وزلزوا وازعجوا ازعجا شديدا شيئا بالزلزلة بما اصابهم من الاهوال والافزاع * حتى يقول الرسول قرئ بالنصب والرفع والنصب وجهان * أحدهما ان يكون حتى بمعنى الى اي حركوا باتواع البلايا الى الغاية التي قال الرسول وهو اليسع او شعيب متى نصر الله اي بلغ بهم الضجر ولم يبق لهم صبر حتى قالوا ذلك * ومعناه طلب النصر وتمنيه واستطالة زمن الشدة * الا ان نصر الله قريب على ارادة القول يعني فقبل لهم ذلك اجابة لهم الى طاعتهم من عاجل النصر فعلى هذا الوجه لا يكون فعلهم اي زلزلتهم وامتحانهم بالبلايا سببا لقالة الرسول بل ينتهي فعلهم عند مقالته * ولا يقال ليس لهم فعل بل وقع الزلزال عليهم فكيف جعل ذلك فعلهم * لانا نقول لما زلزوا كان الزلزل موجودا منهم لانهم اذا حركوا كان التحرك موجودا منهم خصوصا على اصطلاح اهل التحوفات هم الفاعلون بسبب ان الزلزال اسند اليهم على بناء المفعول * على ما هو موضوع الغايات انها اعلام الانتهاء من غير اثر يعني ان الغاية علامة على انتهاء الغيا من غير ان يكون لها اثر في انتهاء كليل للطريق والنارة للمسجد والاحصان للرجم فانها اعلام على هذه الاشياء من غير ان يضاف اليها وجود تلك الاشياء او معناه من غير ان يكون للنهاية اثر في ايجادها تايدها اثباتها كحدود الدار اعلام على انتهائهم من غير ان يكون لدار اثر في ايجادها * والوجه الثاني ان يكون بمعنى لام كي كقولاك اسلمت حتى ادخل الجنة اي وزلزوا لكي يقول الرسول ذلك القول * فعلى هذا يكون فعلهم اي زلزلتهم سببا لمقالته وهو لا يوجب الانتهاء بل يكون داعيا اليه ووجه الرفع ان يكون الفعل بعده بمعنى الخال كقولهم شربت الابل حتى يحمي البعير بحرطته الا انها حال ماضية محكية فعلى هذا الوجه بقي فيه معنى الغاية ويكون هذا نظير قوله او غاية وهي جملة مبتدأة قوله (لان الفعل) اي الفعل المحلوف عليه وهو الضرب * يحتمل الامتداد بطريق التكرار بمعنى لا امتداد لفعل ما حقيقة لانه عرض لا يبق فلا يتصور امتداده لكن بعض الافعال قد يحتمل الامتداد بتعدد الامثال من غير فصل كاجلوس والركوب والضرب من هذا القبيل فكان شرط البر هو المدالى الغاية المضروبة له متصور او اذا كان محتملا للامتداد بالطريق الذي قلنا كان الكف عنه اي عن الفعل المحلوف عليه بان يقلع قبل الغاية محتمل هذا الفعل لا محالة فيكون شرط الخنث متصور ايضا ولا بد من تصور شرط الخنث لان عقاد اليقين حتى لو قال والله لا تلان فلانا و فلان ميت وهو لا يعلم بموته لا يحنث لان شرط الخنث غير متصور هنا كشرط البر كذا في بعض الشروح وهذه الاوراي الافعال المذكورة من الصيام واشتكااء اليداي تأملها وشفاغة فلان ودخول

(الآية)

لقالة الرسول وينتهي فعلهم عند مقالته على ما هو موضوع الغايات انها اعلام الانتهاء من غير اثر والثاني وزلزوا لكي يقول الرسول فيكون فعلهم سببا لمقالته وهذا لا يوجب الانتهاء وقرئ حتى يقول بالرفع على معنى جملة مبتدأة اي حتى الرسول يقول ذلك فلا يكون فعلهم سببا ويكون منتهايه وقال محمد في الزيادات في رجل قال لرجل عندي حران لم اضربك حتى تصبح او حتى تشكي يدي او حتى يشفع فلان او حتى تدخل الابل ان هذه غايات حتى اذا قلع قبل الغايات حث لان الفعل بطريق التكرار يحتمل الامتداد في حكم البر والكف عنه محتمله في حكم الخنث لا محالة وهذه الامور دلالات الاقلاع عن الضرب

فوجب العمل بحقيقتها

فصار شرط الحث

الكف منه قبل الغاية

ولو قال عبدي

حران لم آتاك حتى

تغذي فانه لم يغذه لم

يحث لان قوله حتى

تغذي لا يصلح دليلا

على الانتهاء بل هو

داع الى زيادة الاتيان

والايتان يصلح سببا

والغذاء يصلح جزاء

فحمل عليه لان جزاء

السبب غاية فاستقام

العمل به فصار شرط

برء فعل الاتيان على

وجه يصلح سببا

للجزاء بالغذاء وقد

وجد ولو قال عبدي

حران لم آتاك حتى اتغذ

عندك كان هذا المعطف

الحض لان هذا الفعل

احسان فلا يصلح

غاية للاتيان ولا يصلح

اتيانه سببا لفعله

ولا فعله جزاء لاتيان

نفسه فاذا كان كذلك

حل على العطف

الحض وكذلك ان

الماتك حتى اغذيك

فصار كأنه قال ان لم آتاك

فاتغذ عندك حتى

اذا اتاه فلم تغذ

البيلة دلالات الافلام اى الامساك والكف من الضرب لان الانسان يتمتع من الضرب بها*
فوجب العمل بحقيقتها اى بحقيقة الغاية وحل حتى عليها فاذا اقلع قبل الغاية كان خائفا فان
قبل شرط البر متصور الوجود في الزمان الثاني فلماذا يحث في الحال* قلنا اليمين تقع على اول
الوهلة لان الحامل على اليمين غيظ لحقه من جهته في الحال هذا هو العادة في قيده اليمين*
وهذا الذي ذكرنا اذ لم يغلب على الحقيقة عرف كما في الامثلة المذكورة فان غلب عليه عرف
ظاهر وجب العمل به لان الثابت بالعرف بمنزلة الحقيقة حتى لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك
او حتى تموت كان هذا على الضرب الشديد لا على حقيقة القتل والموت المعروف فانه متى كان
قصده القتل لا يدكر لفظة الضرب وانما يدكر ذلك اذ لم يكن قصده القتل وجعل القتل غاية
لبان شدة الضرب معتاد متعارف* ولو قال حتى يغشي عليك او حتى تبكي كان على حقيقة
الغاية لان الضرب بالي هذه الغاية معتاد كذا قال شمس الامم رحمه الله قوله (حتى تغذي
لا يصلح دليلا على الانتهاء) التغذية لا تصلح دليلا على انتهاء الاتيان وكذا الاتيان ليس
بمستدام ايضا لا ترى انه لا يصح ضرب المدة فيه فقات شرط الغاية جعلا ولكنه يصلح سببا
للتغذية لان الاتيان على وجه التعظيم والزيارة احسان بدنى الى الزور فيصلح سببا لاحسان
مالى منه الى الزار ومن هذا قيل من زار حيا ولم يذق عنده شيئا فكأنما زار ميتا* والتغذية
صالحة للجزاء لانها احسان ايضا فيصلح مكافاة للاحسان* وقوله على وجه يصلح سببا
للجزاء بان يكون على وجه التعظيم والزيارة احتراز عن الاتيان على وجه التحقير بان اتاه
ليضربه او يشتمه او يؤذيه فانه لا يصلح سببا للتغذية فلا يكون شرطا للبر* وكذا الحكم في قوله
ان لم تأتني حتى اغذيك* ولو قال عبدي حران لم آتاك حتى اتغذي عندك او قال ان لم تأتني
حتى تغذي فعبدي حر كان حتى للمعطف المحض من غير رعاية معنى الغاية فيه* لان هذا الفعل
اى التغذي من غذاه الغير عند الاباحة احسان قال عليه السلام* لو دعيت الى كراع لاجبت*
الا ترى ان ترك الاكل عند الاباحة اساءة ودليل على العداوة حتى او جس الخليل صلوات الله
عليه خيفة في نفسه من الضيف اذ لم يأكلوا من ضيافته واذا كان كذلك لا يصلح منها للاتيان
او المراد من الفعل التغذية اى التغذية التى يبتنى عليها الغذى احسان لما ذكرنا فلا تصلح
غاية للاتيان بل هى داعية اليه اذا الانسان عبدا لاحسان فلا يمكن حل حتى على الغاية
ولا يصلح اتيانه سببا لفعله اى الفعل نفسه كما ان فعله لا يصلح جزاء لاتيانه فتعذر حله
على المجازاة ايضا فحمل على المعطف بمعنى الفاء او بمعنى ثم لان التعقيب يناسب معنى الغاية
فيوقف البر على وجود الفعلين بوصف التعقيب كما لو قال ان لم آتاك فاتغذ عندك قوله
(حتى اذا اتاه فلم يغذ) الى آخره* اعلم ان هذه المسئلة على وجهين* اما ان وقت اليوم
بان قال ان لم آتاك اليوم حتى تغذي عندك او لم يوقت* فان وقت فشرط البر وجود الفعلين
في اليوم وشرط الحث عدم احدهما فيه حتى اذا اتاه في اليوم وتغذى عنده في ذلك اليوم
متصلا بالاتيان او متراخيا منه كان بايرا لوجود شرط البر* الا اذا عني الفور في شرط وجود

الفعلين بصفة الاتصال * وان لم يوقت كان شرط البر وجود الفعلين في العمر بصفة الاتصال
او التراخي اذا لم ينو القور وشرط الحث عدم احدهما في العمر هذا حاصل ما ذكر في عامة
نسخ الزادات * وهكذا ذكر الشيخ في شرح الزادات ايضا فقال اذا قل ان لم آتك حتى
اتغذى عندك اليوم او ان لم تأتني حتى تغذي عندك اليوم فكذا فانه لم يتغذى
عنده في ذلك اليوم حث لان شرط البر وجود الامرين في اليوم ولم يوجد *
وان لم يوقت باليوم لا يحث لانه يرجى البر وهو التغذي في وقت آخر وهكذا ذكر
شمس الأئمة في شرح الزادات ايضا * واذا تحققت هذا علمت ان في قوله في الكتاب
حتى اذا آتاه فلم يتغذى ثم تغذى من بعد غير مترآخ فقد برنوع اشتباه لان لقوله فلم يتغذى
مع قوله تغذى من بعد غير مترآخ نوع منساق * ونظني ان المسئلة كانت موضوعة
في الكتاب في اليوم مثلها في اصول شمس الأئمة وعامة نسخ الزادات فسقط لفظ
اليوم من قلم الكاتب * وعلى ذلك التقدير كان معنى ما ذكر في الكتاب حتى اذا آتاه
في اليوم * فلم يتغذى عنده اى على فور الاتيان * ثم تغذى من بعد اى من بعد ان لم يتغذى على
القور * غير مترآخ اى عن اليوم فقدير * وان لم يتغذى في اليوم اصلا حث * فلما اذا اجرى بناها
على اطلاقها كما هو المذكور في الكتاب فانا لا ادرى معنى قوله غير مترآخ اذ لو قدرت
خير مترآخ عن الاتيان لا يستقيم ذلك مع قوله فلم يتغذى ولو قدرت غير مترآخ عن العمر لا
قاعدة فيه اذ لا يتصور التغذى مترآخيا عن العمر * وفي بعض الحواشي ثم تغذى من تغذى غير
مترآخ اى قبل الافتراق من ذلك المجلس ولا اعرف صحته قوله (وهذه استعارة) اى
استعارة حتى لمعنى العطف المحض من غير اعتبار معنى الغاية فيه بوجه استعارة لم توجد
في كلامهم فانهم لا يقولون رأيت زيدا حتى عمرا كما يقولون رأيت زيدا فعمرا او ثم عمرا وكان
ينبغي ان لا يجوز لأنها من باب اللفظ ولم يوجد في لغتهم لكن هذه استعارة اقترحها محمد اى
اى استخرجها بقرينة على طريقة استعاراتهم مع ان قوله مستغن عن الدليل فان أئمة اللغة
مثل ابن عبيد وغيره كانوا يحتجون بقوله فكان مستغنا عن الدليل * اذا قلت حذام فصدقوها
فان القول ما قلت حذام * وذكرا ابن السراج ان المبرد سئل عن معنى الغزاة فقال هي الشمس كذا
قاله محمد بن الحسن على ان في الاستعارة لا يشترط السماع بل يشترط المعنى المناسب الصالح
للاستعارة على ما مر بيانه وقد وجد ما ذكر في الكتاب * وهذا اى ما ذكرنا من استعارة حتى
للعطف المحض على مثال استعارات اصحابنا * في غير هذا الباب اى باب حتى مثل استعارتهم البيع
للتكاح والعناق لطلاق والحوالة لوكالة ونحوها * واذا استعير اى حتى للعطف استعير بمعنى
الفاء اى بمعنى حرف يوجب التعقيب مثل الفاء او ثم دون الواو لان التعقيب اشد مناسبة وبجانبه
للاغاية من مطلق الجمع لوجود الترتيب فيهما * والامام العتابي جعله بمعنى الواو فقال وان تعذر الحمل
على الجزاء يحمل على العطف كقولك جاءني القوم حتى زيد اى وزيد ثم قال في قوله ان لم آتك
اليوم حتى اتغذى عندك تقديره ان لم آتك اليوم واتغذى عندك والله اعلم

ثم تغذى من بعد غير
مترآخ فقد برنوع لم
يتغذى اصلا حث وهذه
استعارة لا يوجد لها
ذكر في كلام العرب
ولا ذكرها احدهم
أئمة النحويين في
علم لكنها استعارة
بدیعة اقترحها اصحابنا
على قياس استعارات
العرب لان بين العطف
والغاية مناسبة من
حيث يوصل الغاية
بالجملة كالعطف
وقد استعملت بمعنى
العطف مع قيام الغاية
بلا خلاف فاستقام
ان يستعار للعطف
المحض اذا تعذر
حقيقته وهذا على
مثال استعارات
اصحابنا في غير هذا
الباب ويغنى ان يجوز
على هذا جاءني زيد
حتى عمرو وهذا غير
مسموع من العرب
واذا استعير للعطف
استعير لمعنى الفاء
دون الواو لان الغاية
تجانس التعقيب

(باب حروف الجر)

(باب حروف الجر)

سميت حروف الجر لانها تجر فعلا الى اسم نحو مررت بزيد او اسما الى اسم نحو المائل لزيد *
وسميت حروف الاضافة لان وضعها على ان تقتضى بمعاني الافعال الى الاسماء الباء للصاق
هو معناها بدلالة استعمال العرب وهو اقوى دليل في اللغة كالتص في احكام الشرع * وليكون
عطاف على الدليل الاول معنى اى للاستعمال ولاجل ان يكون الباء بمعنى يختص الباء بذلك المعنى
نظرا للاشتراك * هو له حقيقة اى يكون ذلك المعنى الباء معنى حقيقيا ثم الاصل اق يقتضى
طرفين ملصقا وملصقا به فادخل عليه الباء فهو الملصق به والطرف الآخر هو الملصق ففي
قولك كتبت بالقلم الكتابة ملصق وانقلم ملصق به ومعناه الصقة الكتابة بالقلم * ولما كان
المقصود في الاصل اق ايصال الفعل بالاسم دون عكسه اذ انما قصد من قولك كتبت بالقلم وتجرت
بالقدوم وقطعت بالسكين وضربت بالسيف ونحوها الصاق هذه الافعال بهذه الاشياء دون العكس
كان الملصق اصلا والملصق به تبعا بمنزلة الآلة للشيء * ولهذا سميت الباء الاثمان اى لما ذكرنا
انها للالصاق وان الاصل اق يقتضى طرفين ملصقا وملصقا به والملصق هو الاصل والملصق به
هو التابع سميت الباء الاثمان لان الثمن ليس بمقصود في البيع بل هو تبع بمنزلة الآلة * الا ترى ان
العرض الاصل في البيع الانتفاع بالملوك وذلك يحصل بما هو مبيع لا بما هو ثمن لانه في الغالب من
القدود وهى ليست بمنفعة بها في ذواتها وانما هى وسيلة الى حصول القاصد كالآلة للشيء ولهذا
يجوز البيع وان لم يملك الثمن ولا يجوز بيع ما ليس عنده اذ ادخل الباء في الكر الموصوف صار ثمنا
بدلالة الباء وينتقد البيع مساومة ووجب الكر في الذمة حالا كما اذا سمى دراهم او دنانير لان
الكيل والموزون مما يجنب في الذمة ويصح التصرف فيها قبل القبض بالاستبدال كفى سائر
الاثمان وان ادخل الباء في العبد المثار وادخل العقد الى الكر الموصوف انما يصير
العبد رأس مال السلم بدلالة الباء لان رأس المال هو الثمن في السلم ويصير الكر مبيعا لضافته الى
اليه فيعتبر شرائط السلم من التأجيل وقبض رأس المال في المجلس وعدم صحة الاستبدال به
قبل القبض وبيان مكان الايفاء عند ابي حنيفة رحمه الله قوله (ان اخبرتني بقدوم فلان) الى
اخره قال الشيخ رحمه الله في شرح الجامع الاخبار يقتضى مفعولين احدهما الذى يبايعه
والثاني الكلام الذى يصلح دليلا على المعرفة فاذا قال ان اخبرتني بقدوم فلان كان القدوم
مشغولا بالخافض فلم يصلح مفعول الخبر لاحقة ولا مجازا لان المشغول لا يشغل فاحتجج الى
مفعول اخر هو كلام كانه قال ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدومه فبقى القدوم واقعا على حقيقة فعله
والصاق الخبر بالقدوم لا يتصور قبل وجوده والباء للصاق فلذلك اقتضى وجوده فاما اذا قال
ان اخبرتني ان فلانا قدوم فلان خبر به هو القدوم وهو المفعول والقدوم بحقيقة لا يصلح مفعول الخبر
فصار عبارة عن التكلم به فصار التكلم به شرطا للبحث كانه قال ان تكلمت بهذا فبدي حرم ولا
يلزم عليه قوله ان كنت تحبيني بقلبك فكذلك انك كاذبة احبك حيث تطلق خلافا لمحمد مع ان
محبة لم يلصق بقلبه لان الاحسان جعل خلفا من القلب لعدم امكن الاطلاع على ما في القلب فقلت

اما الباء فللاصاق
هو معناه بدلالة
استعمال العرب
وليكون معنى تخصه
هو له حقيقة ولهذا
سميت الباء الاثمان
فمن قال اشتريت منك
هذا العبد بكر من
حنطة ووصفها ان
الكر ثمن يصح
الاستبدال به بخلاف
ما اذا اضاف العقد
الى الكر فقال اشتريت
منك كر حنطة
ووصفها بهذا العبد
انه يصير سلما لا يصح
الاؤجل ولا يصح
الاستبدال به لانه اذا
اضاف البيع الى
العبد قد جعله اصلا
والصقة بالكر فصار
الكر شرطا يلصق
به الاصل وهذا حد
الاثمان التى هى
شروط واتباع
ولذلك قلنا في قول
الرجل ان اخبرتني
بقدوم فلان فبدي
حرانه يقع على الحق

اليه فاما القدوم فامر محسوس فاعتبر الالتصاق به وهذا ايضا بخلاف قوله ان اعلمتني ان فلانا
قدم فعبدى حرفا علمه حيث لم يحث الان يكون حقا كما لو قال ان اعلمتني بقدمه لان الاعلام
ما يفيد العلم والباطل لا يسمى علما واتما العلم اسم للحق فلم يكن الاخبار بالباطل اعلاما
* فان قيل الاخبار الاعلام والخبر العلم قال تعالى اخباراء وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا
اي علما الاترى ان الخبر من اسماء الله تعالى كالعلم بل ابلغ منه لانه اسم للعلم بالاسرار
الخفية ولهذا سمي الاكار خبرا للعلم بخبايا الارض ومنه سمي الامتحان اختبارا فكان
الاخبار والاعلام سواء فينبغي ان يقع على الحق في صورتين كافي الاعلام قلنا الحقيقة
ما ذكرنا لكن الخبر قد استعمل في العرف لما يصلح دليلا على المعرفة فصار يطلق على الحق
والكذب الاترى انه يقال هذا خبر باطل وزور وكذب ولا يقال مثل ذلك في العلم فلماذا افترقا
قوله (لان ما صحبه الباء لا يصلح مفعول الخبر) اي الاخبار لكونه معمول الباء فلا يصلح
معمولا لشيء آخر * ولقاتل ان يقول قد سلمنا انه لا يصح معمول للعامل آخر في الظاهر
ولكن لا نسلم انه لا يصح معمول لشيء آخر من حيث المعنى والحل فيكون مجرورا بالباء
ومنصوب المحل بالفعل الاترى ان في قوله اخبرني بهذا الخبر زيد كان الطرف وهو الجار
والجرور المفعول الثاني من غير اضمار شيء اخر اذ لا يستقيم فيه اخبرني خبرا ملصقا بهذا
الخبر زيد فكذا هذا ويمكن ان يجاب عنه بان الباء للالتصاق حقيقة وقد يحسب للتعدية بمعنى
الهمزة كقوله ذهب به وخرج به اي اذهب و اخرج به والخبر ما يتعدى الى المفعول الثاني
بنفسه وبالباء فقيما يمكن جملة متعديا بنفسه وجب ان يقول بالتبقي الباء على حقيقتها وان لم يمكن
ذلك جعل متعديا بالباء فمسئلة الكتاب من القسم الاول وما ذكرنا من التبيين الثاني فاذك
افترقا وان مع ما بعدها مصدر اي في تأويل المصدر كما في قولك اعجبني ان زيدا قام او قائم
ويلقني ان عمرا منطلقا معناه اعجبني قيام زيد ويلقني انطلقا عمرو واذا كان في معنى المصدر
صار في تأويل المفرد فصلح مفعولا ومفعول الخبر اي الاخبار كلام وهو ان يقول قدم فلان
لاحقيقة فعل القدوم لان الاخبار قول والقدوم فعل والفعل لا يصلح مفعول القول *
بوضوح ان في قولك ضربت زيد الا يكون مسمى زيد مفعولا لضربت لان الشخص لا يتأثر بالقول
حقيقة بل مفعوله لفظ زيد فكذلك حقيقة القدوم لا تصلح مفعول اخبرني لانه قول والقدوم فعل
الان مسمى زيد يصلح ان يكون متأثرا بمدلول ضربت وهو حقيقة الضرب وفعل القدوم
هنا لا يصلح ان يكون متأثرا بمدلول اخبرني وهو حقيقة الاخبار لان حقيقة التكلم بالخبر وذلك
لا يعدو الى القدوم بوجه فلذلك لا يصلح مفعولا له واذا ثبت هذا كان معنى قوله ان اخبرني ان
فلانا قدم ان تكلمت بخبر قدوم فلان والخبر ما يصلح دليلا على وجود الخبر به لا ما يوجب وجوده
لا محالة فصار شرط الحث كلاما يصلح دليلا على القدوم وقد وجد ذلك في الاخبار كاذبا فيبحث
قوله (ولهذا) اي ولان الباء للالتصاق قالوا يعني اصحابنا في قول الرجل انت طالق بمشية
الله وبارادته انها لا تطلق اصلا لان الالتصاق يودي معنى الشرط اي يفضي اليه وذلك لانه

لان ما صحبه الباء لا يصلح مفعول الخبر ولكن مفعول الخبر محذوف بدلالة حرف الالتصاق كما يقول بسم الله اي بدأت به فيكون معناه ان اخبرتني ان فلانا قدم فانه يتناول الكذب ايضا لانه غير مشمول بالباء فصلح مفعولا وان ما بعده مصدر ومعناه ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدمه والقدوم اسم لفعل وجود بخلاف قوله ان اخبرتني قدومه ومفعول الخبر كلام لا فصل فصار المفعول الثاني التكرار بقدمه وذلك دليل الوجود لا موجب له لا محالة ولهذا قالوا في قول الرجل انت طالق بمشية الله وبارادته انه بمعنى الشرط لان الالتصاق يودي معنى الشرط ويفضي اليه وكذلك اخواتها على ما قال في الزيادات

لما جعل الطلاق ملصقا بالمشية لا يقع قبل المشية اذ لا يتحقق الالتصاق بدون الملصق به وهذا هو
 معنى الشرط اذ لا وجود للشرط بدون الشرط غير ان التعليق بمشية الله ابطال لليجاب لما عرف
 فلهذا لا يقع شيء كمالو قال ان شاء الله * ولو اضاف المشية الى العبد بان قال بمشية فلان كان تعليقا
 وعلينا بمنزلة قوله ان شاء فلان فيقتصر على مجلس العلم * وكذلك اخواتها اي امثال المشية كالرضا
 والمحبة * على ما ذكر في الزيادات * المذكر فيها عشرة الفاظ المشية والارادة والرضا والمحبة
 والامر والحكم والاذن والقضاء والقدرة والعلم وانها قد تضاف الى الله تعالى وتضاف الى
 العبد ايضا في الاربعة الاول ان اضيفت الى الله تعالى لا يقع شيء وان اضيفت الى العبد كان تعليقا
 فيقتصر على مجلس العلم وفي الستة الباقية يقع الطلاق في الحال سواء اضيفت الى الله عز وجل
 او الى العبد * وذلك لان معنى قوله يا امر فلان او يحكمه او يأذنه او يعلمه يا امر فلان اي او يحكم
 فلان على ذلك او يأذن فلان لي بذلك او يعلم فلان معنى ذلك فيكون هذا كله تحقيقا للايقاع
 ولا يمكن ان يجعل ذلك بمعنى الشرط لانه لو قال فلان احكم وآمر واعلم وأذن لا يكون شيء منه
 تخيير ابل يكون قوله احكم الزامه لذلك وفيما تقدم لو قال شاء كان تخييرا فكذلك قوله بمشية فلان
 يكون تخييرا منه لفلان كذا في زيادات شمس الأئمة * فان قيل هلا جلت الباء في مسئلة المشية و
 اخواتها على السببية لانها قد تستعمل بمعنى السبب قال تعالى * جزاء بما كسبوا ذلك بما عصىوا جزيناهم
 بنعيمهم * واذا جلت على السبب تطلق في الحال كمالو قال انت طالق لمشية الله او لمشية فلان لان التعليل
 يدل على تحقق الايقاع لا على انتفاؤه * قلنا الجمل على ما ذكرنا من الشرط اولى لانه اقرب الى
 الالتصاق لان في الالتصاق معنى الترتب لانه يقتضي ملصقا به متقدما على الملصق زمانا ليكن
 الالتصاق في الترتب الزمان في الشرط والمشرط موجود بخلاف العلة مع المعلول لان العلة
 مقارن للمعلول زمانا قوله (وقال الشافعي) الى اخره * ذهب بعض اصحاب الشافعي الى ان الباء في قوله
 تعالى * واسمحو برؤسكم لتبعض لان الباء اذا دخلت في المحل افادت التبعض لفظة يقال مسحت
 الرأس اذا استوصيته ومسح بالرأس اي بعضه هذا هو المفهوم منه في عرف الاستعمال * ولان
 الاستيعاب ليس بشرط باتفاق بيننا وبينكم ثبت ان المراد بعض الرأس واذا ثبت البعض مرادا
 تأدى الواجب بادنى ما ينطلق عليه الاسم كمالو قال اسمحو بعض رؤسكم فيكون تقدير الواجب
 ثلاثة اصابع او ربع الرأس زيادة على النص بالرأي او بخبر الواحد فيكون مردودا ولا معنى لقول
 من يقول مطلق مسح البعض ليس بمراد لان ذلك يحصل بغسل الوجه ولا يتأدى به الفرض بالاتفاق
 ففرقنا ان المراد بعض * قدر وذلك بجمل لعدم اولوية بعض على بعض فكان فعل النبي وهو
 ما روى انه صلى الله عليه وسلم مسح بياضته بيانه * لانه يقول عدم الجواز لفوات الترتيب
 الواجب عندي الا عدم حصول مسح البعض فانه لو استوصب رأسه بالمسح بعد غسل الوجه
 قبل غسل اليدين لا يعتد به عندي لفوات الترتيب فكذا هنا * وقال مالك رحمه الله الباء صلة
 اي من زيادة زيدت لتأكيدك في قوله تعالى تنبت بالدهن * وقوله عن اسمه * ولا تلقوا بأيديكم
 الى التهلكة اي لا تلقوا ايديكم كذا قاله عبد القاهر واذا كانت من يد وجب مسح الكل كمالو قيل
 واسمحو رؤسكم * قال وما قلناه وان كان فيه عمل بالمجاز لكنه احوط لان فيه الخروج عن

وقال الشافعي الباء
 للتبعض في قول الله
 تعالى واسمحو
 برؤسكم حتى اوجب
 مسح بعض الرأس
 وقال مالك رحمه الله
 الباء صلة لان المسح
 فعل متعد في كذا بالباء
 كقوله تعالى تنبت
 بالدهن فيصير
 تقديره واسمحو
 رؤسكم

العهد بغيره كان الاخذ به اولى على انا ان علمنا بحقيقتها فذلك يوجب الاستيعاب ايضا لان الباء
للاصاق حقيقة وقد الصق المسح بالرأس وهو اسم لكلمة لا لبعضه فيقتضى مسح جميع الرأس
قوله (وقلنا نحن اما القول بالتبعيض فلا اصل له) اى القول بالتبعيض كلام من تشبهى لا دليل عليه
اذ لم يثبت عن احد من نقلة الا انه للتبعيض انما الموضوع للتبعيض كلمة من فلو افادت الباء
التبعيض لوجب التكرار اى الترادف لدلالة اللفظين على معنى واحد * والاشراك ايضا لان الباء
للاصاق بالاتفاق فلو افادت التبعيض لكان لفظ واحد لا على معنيين مختلفين وكل منهما خلاف
الاصل الامر غير مرة * هذان الكلامان القائلين بالتبعيض وقوله ولا يصار الى انما الحقيقة قد راقول
ما لك اى اذا امكن العمل بالحقيقة لا يصار الى انما من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا فوجب
العمل بالحقيقة وبان جاز ترك الحقيقة في موضع لقيام الدليل لا يلزم منه تركه في موضع لا دليل عليه
فكانت الباء على حقيقتها في هذه الآية كما هو اصلها * بيان هذا اى بيان انما للاصاق فى الآية وان
التبعيض ثبت بطريق آخر لا بالباء ان المسح لا بد له من آله ومحل فاذا دخلت الباء فى الآلة كان الفعل
متعديا الى المحل ويصير المحل فعول فعلة فيتناول جميع المحل كقوله مسح الحائط يدي او
مسحت يدي الحائط واذا دخلت فى المحل كان الفعل متعديا الى الآلة ولهذا ظهر عمله فيها حتى
انصببت بذلك الفعل بالمفعولية فهذا لا يقتضى الاستيعاب وانما يقتضى الصاق الفعل بالمحل كلب
او بعضه لكن بهذه الآلة * واذا قرر هذا صار تقدير الآية وامسحوا ايديكم رؤسكم فلا يقتضى
هذا الكلام استيعاب الرأس بالمسح كافة * ما لك * لانه اى المسح غير مضاف الى الرأس بل اضيف
الى اليد * والواو فى قوله وهو غير مضاف للمحل والجملة فى معنى التعليل * لكنه اى لكن هذا
الكلام يقتضى وضع الآلة المسح على الرأس والصاقها به * وذلك اى وضع الآلة لا يستوعب
الرأس فى العادات ايضا لان اليد لا تستوعب الرأس عادة * الا ان على هذا التفسير لا يصلح
قوله (فصار المراد به اكثر اليد) نتيجة له فيجعل الضمير المنصوب فى لا يستوعبه عائدا الى الآلة
على تأويل المذكور اى الوضع لا يستوعب الآلة فى العادات يعنى هذا التقدير وان اقتضى
ان يكون المسح متناولا لكل الآلة لكن فى العادة لا يوضع الآلة بجميع اجزائها على الرأس
فان ما بين الاصابع وظهر الكف لا يستعملان فى المسح مادة فيكتفى فيه بالاكثر الذى يحكى
حكاية الكل وهو ثلاثة اصابع * فصار التبعيض مراد بهذا الشرط اى صار التبعيض
مراد بشرط ان يكون ذلك البعض مقدرا بالآلة المسح او باكثرها لان يكون مطلقا التبعيض
مراداعلا بالباء كما قال الشافعى رحمه الله * وعبارة شمس الأئمة اوضح فانه قال واذا قرنت
الباء بمحل المسح تعدى الفعل الى الآلة فلا يقتضى الاستيعاب وانما يقتضى الصاق الآلة بالمحل
وذلك لا يستوعب الكل عادة ثم اكثر الآلة ينزل منزلة الكل فيتأدى المسح بالصاق ثلاثة اصابع
بمحل المسح ومعنى التبعيض انما يثبت بهذا الطريق لا بحرف الباء * وذكر فى بعض نسخ اصول
الفقه لما شأنا بهذه العبارة قوله تعالى * وامسحوا برؤسكم * ادخل حرف الباء فى المحل فيتعدى
الفعل الى الآلة وهى اليد كما قيل وامسحوا برؤسكم ايديكم والاصل ان الجمع متى قوبل بالجمع
يقسم آحاد هذا على آحاد ذلك فيصير كأنه سبحانه قال وليمسح كل واحد منكم برأسه يده

(فانما)

بالتبعيض فلا اصل له
فى اللغة والموضوع
للتبعيض كلمة من وقد
ينسأ ان التكرار
والاشراك لا يثبت
فى الكلام اصلا وانما
هو من العوارض فلا
يصار الى انما الحقيقة
والاقتصار على
التوكيد لا بضرورة
بل هذه الباء للاصاق
وبان هذا ان الباء اذا
دخلت فى آلة المسح
كان الفعل متعديا الى
محل كما تقول مسح
الحائط يدي فيتناول
كله لانه اضيف الى
جملته ومسحت رأس
اليتم يدي واذا دخل
حرف الاصاق فى
محل المسح بقى الفعل
متعديا الى الآلة
وتقديره وامسحوا
ايديكم رؤسكم اى
الصقوها برؤسكم فلا
تقتضى استيعاب
الرأس وهو غير
مضاف اليه لكنه
تقتضى وضع الآلة
المسح وذلك لا
يستوعبه فى العادات
فيصير المراد به اكثر
اليد فصار التبعيض
مراد بهذا الشرط

فإذا وضع اليد على الرأس جازلانه وجد المسح * ولو مسح بثلاثة اصابع جاز لانها اكثر
 الالة فيقوم مقام الكل فيحوز التبييض باقامة الاكثر لا بحرف الباء * وذكر الشيخ رحمه الله
 في بعض مصنفاته في اصول الفقه ان الباء للاصلاق ههنا كما في قوله كسبت القلم الا ان كلمة الباء
 متى دخلت محل الفعل كان المراد الصاق الفعل بالحمل لا الصاق المحل بالفعل لان الفعل معدوم
 لا يتصور الصاق المحل به قبل الوجود وبعد الوجود لا يتصور الا لصاق به لانه يتعدى كما وجد
 وانما يتصور الصاقه بالمحل فكان المقصود الصاق الفعل بالمحل فيكون المراد منه اثبات وصف
 في الفعل هو الا لصاق فيصير الفعل هو المقصود لاثبات صفة الا لصاق فيه والمحل انما يراعى
 لتصور هذا المقصود لان يكون مقصودا بنفسه وما يراعى لتحصيل المقصود انما يراعى بقدر
 ما يحصل به المقصود وهو الصاق الفعل بالرأس وذلك يتحقق ببعض الرأس فيكون المراد منه
 البعض بهذا الطريق لان يكون المراد منه البعض لغة * واعلم ان لما اخبرنا رحمه الله في تقرير
 فرض المسح طريقين * احدهما ذكره الشيخ في الكتاب والثاني ان مطلق البعض للممكن
 مرادا لان المفروض في عامة الاعضاء بعض مقدر فينبغي ان يكون كذلك ههنا ولهذا الزاد
 على المقدار الذي قدر به لا يكون الزائد فرضا بالاجاع ولو كان الداخل تحت الامر بعضا مطلقا
 لوقع الزائد فرضا كالزائد على الايات الثلاث في فرض القراءة صار البعض مجعلا فيعرف
 بالسنة وهي توجب ان يقدر بالربع على ما عرف الا ان في اثبات الاجال بهذا الطريق نوع
 ضعف فان الخصوص لم يسئلوا الاجال في الآية وقالوا بل مطلق المسح هو الثابت بالنص وهو
 معلوم فلذلك اختار الشيخ ههنا الطريق الذي يدل لانه اسلم قوله (واما الاستيعاب) الى
 اخره بجواب عما يقال قد دخلت الباء في قوله تعالى * فامسحوا بوجوهكم وايديكم * في المحل وقد
 شرط فيه الاستيعاب كما في الوضوء فقال لم يثبت الاستيعاب بدخول الباء في المحل ولكنه ثبت بالسنة
 المشهورة وهي قوله عليه السلام لعمار * يكفيك ضربتان ضربة لوجه وضربة للذراعين * وبمثلها
 زاد على الكتاب فجعلت الباء صلة اي زائدة بهذه الدلالة مثلها في قوله تعالى * ثبت بالدهن فصار
 كأنه قيل فامسحوا بوجوهكم وايديكم فيجب الاستيعاب * وبدلالة الكتاب اي الكتاب دل على اشتراط
 الاستيعاب ايضا لان التيمم شرع خلفا عن الاصل الوضوء بان اقيم المسح بالصعيد في العضوين مقام
 الغسل والمسح بالماء في الاعضاء الاربعة فنصف الخلف تخفيفا وكل تنصيف يدل على بقاء الباقي على
 ما كان كصلوة المسافر وعدة الاماء وحدود العبيد وكن له على اخر عشرة دراهم فصالحه على خمسة
 او ابرأه من خمسة فيجب الباقي بصفة الاصل في الوجود والرداء ثم الاستيعاب في غسل في هذين
 العضوين واجب بالنص فكذلك اقام مقامهما على ان في رواية الحسن عن ابي حنيفة لا يشترط
 الاستيعاب بل الاكثر يقوم مقام الكل لان في المسموحات الاستيعاب ليس بشرط كما في مسح الخلف
 والرأس قوله (وعلى هذا) اي يثبتني على ان البلاء للاصاق قول الرجل لامرأته ان خرجت من
 هذه الدار الا باذن فكذلك انه يشترط تكرار الاذن حتى لو خرجت باذنه ثم خرجت بغير اذنه جئت
 لان قوله ان خرجت يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي لان معناه لا يخرج حتى يخرج

فاما الاستيعاب في
 التيمم مع قوله فامسحوا
 بوجوهكم وايديكم
 فتأيت بالسنة المشهورة
 ان النبي عليه السلام
 قال فيه ضربتان
 ضربة لوجه وضربة
 للذراعين فجعلت الباء
 صلة وبدلالة الكتاب
 لانه شرع خلفا عن
 الاصل وكل تنصيف
 يدل على بقاء الباقي
 على ما كان وعلى هذا
 قول الرجل ان
 خرجت من الدار الا
 باذن انه يشترط تكرار
 الاذن لان الباء
 للاصاق

فصار تاما واستثنى منه خروجا موصوفا بصفة الاذن فبقى سائر انواع الخروج
 داخلا في الخطر فاذا فعلت وجب الجزاء كما لو قال ان خرجت الا بقتاع او بسلامة
 فانت طالق فتي خرجت بقتاع او بسلامة لم تطلق ولم يسقط الخطر حتى لو خرجت بغير
 قناع او بسلامة. طلقت فكذا هذا قوله (فاتقضى ملصقا به) اي شيئا يلتصق بالاذن اذ لا بد
 للجار والمجرور من متعلق * وهو اي الشيء الملصق بالاذن هو الخروج لدلالة الكلام
 عليه * فصار ما اى صار الخروج الموصوف المستثنى تاما حتى تناول كل خرجه وصفت
 بالاذن وان كان الخروج المستثنى نكرة في الالباب لمعموم صفة كما مر تقريره في قوله لا تزوج
 الا امرأة كوفية * وذلك اي جعله مستثنى بنفسه غير مستقيم * لانه اي المستثنى وهو الاذن
 خلاف جنسه اي جنس المستثنى منه وهو الخروج * الا ترى انه لا يستقيم اظهار الخروج
 ههنا بخلاف قوله الاباذنى فانه يستقيم ان يقول الا خروجا باذنى ولو قال الا خروجا ان اذن لك
 كان كلاما مختلا * قال الشيخ رحمه الله في شرح الجامع ولو قال الا ان اذن فهو بمنزلة حتى
 عندنا حتى لو اذن في الخروج ثم نهى عنه ثم خرجت بغير اذنه لم يحنث وقال الفراء بل يحنث
 وهو بمنزلة قوله الاباذنى * واحتج بقول الله تعالى * لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم * وقيل
 كان تكرار الاذن شرطا * ولان كلفان مع الفعل مصدر ولا اتصال له بما تقدم الا بصفة فوجب
 تقدير الصلة فيه وهي الباء فيصير بمنزلة قوله الاباذنى * قال وفيما قلنا بتحقيق الاستثناء والعمل به
 واجب ما يمكن لانه حقيقة والغاية مجاز * واحتج اصحابنا بقول الله تعالى * الا ان تمشؤا فيه *
 والا ان يحاط بكم * ومعناه الغاية * ولان الكلام اذا بطلت حقيقة تعين مجاز وهو حقيقة الاستثناء
 معتدرة ههنا لان مع الفعل مصدر فيصير مستثنا للاذن من الخروج وذلك باطل فعمل
 بمجازه وهو ان يجعل غاية لان كل استثناء يناسب الغاية من حيث ان حكم ما وراء الغاية على
 خلاف التقيا كما ان حكم ما وراء الاستثناء على خلاف المستثنى منه فان من قال فلان جلي الف
 درهم الامانة كان الحكم فيما وراء تسمئة على خلاف الحكم الثابت في تسمئة فيجعل غاية
 بمنزلة حتى وليس كذلك قوله الاباذنى لان حرف الالتصاق يقتضى ملصقا في كلام العرب وحذفه
 سائغ لقيام الدلالة عليه وهو حرف الالتصاق كما في بسم الله اي بدأت او ابدأ به فكذلك ههنا صحيح
 الحذف لقيام الباء وذلك المحذوف هو الخروج الذي به تحقيق الاستثناء فكما قاله الا خروجا
 باذنى فصح الاستثناء فاما ههنا فليس في الكلام ذكر الباء فلم يصح حذف الخروج من غير
 دليل فلذلك تعذرت حقيقة تعين مجازه * ولا يلزم على ما ذكرنا قوله تعالى * الا ان يؤذن
 لكم * لان التكرار منه ما جاء من لفظ الا ان لانه لو ذكر بحرف حتى كان الحكم هكذا ايضا كما في قوله
 تعالى * حتى تستأنسوا * بل التكرار عريف بقوله تعالى * ان ذلكم كان يؤذى النبي * فان نوى بقوله
 الا ان اذن الاباذنى صحت نيته قضاء وديانة لانه نوى محتمل كلامه لان حذف حرف الالتصاق
 سائغ وفيه تشديد عليه فيصدق * وان نوى في قوله الاباذنى الاذن مرة صحت ايضا لان الاستثناء
 يفيد ما يفيد الغاية وهو اخراج بعض ما تناوله اللفظ لولا الاستثناء فكان بينهما مشابة في المعنى

فاتقضى ملصقا به
 لغة وهو الخروج
 فصار الخروج
 المصاق بالاذن
 الموصوف به مستثنى
 فصار تاما فاما قوله
 الا ان اذن لك فانه
 جعل مستثنى بنفسه
 وذلك غير مستقيم
 لانه خلاف جنسه
 فيجعل مجازا من الغاية
 لان الاستثناء يناسب
 الغاية

واما على فانها
وضعت لسقوط
الشيء على غيره
وارتقاعه وعلوه
فوقه فصار هو
موضوعا للايجاب
والالزام في قول
الرجل لفلان على
الف درهم انه دين
الان يصل به الوديعة
فان دخلت في
المعاوضات المحضة
كانت بمعنى الباء اذا
استعملت في البيع
والاجارة والنكاح
لان الزوم يناسب
الالصاق فاستعمله
واذا استعملت في
الطلاق كانت بمعنى
الشرط عند ابي
حنيفة رحمه الله حتى
ان من قال له امرأته
طلقني فلا تا على الف
درهم فطلقها واحدة
لم يجب شيء

فيصدق ديانة لا قضاء لان فيه تخفيفا عليه كذا في الجامع البرهاني وغيره قوله (واما على) الى
اخره كلمة على وضعت للاستعلاء ومنه يقال فلان علينا امير لان للامير علوا وارتقاعا على
غيره ولهذا يخاطب بالجلس العالي والرفع ويقال زيد على السطح لتعليقه عليه ومنه قولهم
على فلان دين لان الدين يستعمل من يلزمه واذ يقال ركبة دين وهو معنى قوله فصار موضوعا
للايجاب والالزام في قوله لفلان على الف درهم يعني لما كانت هذه الكلمة موضوعا للاستعلاء
والاستعلاء في لفلان على كذا في الايجاب دون غيره كانت في مثل هذا الموضع للايجاب باعتبار
اصل الوضع انه دين اي الثابت به دين لا غير لان الاستعلاء فيه * الان يصل به الوديعة فيقول
فلان على الف وديعة فحيث لا يثبت الدين لان على يحتمل معنى الوديعة من حيث ان في الوديعة
وجوب الحفظ فيحمل عليه بهذه الدلالة * وقوله انه دين كلام مستأنف ولو قيل بالواو لكان
احسن * وبارة شمس الائمة اوضح فانه قال واما على فلان لزام باعتبار اصل الوضع لان معنى
حقيقة الكلمة من علو الشيء على الشيء وارتقاعه فوقه وذلك قضية الوجوب والازوم ولهذا
لو قال لفلان على الف درهم ان مطلقه محمول على الدين الان يصل بكلامه وديعة لان حقيقة
الازوم في الدين * ثم انما قد تستعار الباء لان الزوم يناسب اللصاق فان الشيء اذا لزم الشيء كان
ملتصقا به لا محالة ولان حروف الجر ينوب بعضها عن بعض لان كل واحد منها يصل الفعل الى
الاسم * قال الامام عبد القاهر على في قولات مررت على زيد اوصل الفعل الذي هو مررت
الى الاسم الذي هو زيد كما يفعل الباء كذلك في قولات مررت بزيد فكان بينهما مناسبة من هذا
الوجد * وتستعمل بمعنى الشرط باعتبار ان الجزاء يتعلق بالشرط فيكون لازما عند وجوده وكان
استعمالها في الشرط بمنزلة الحقيقة فاذا استعملت في المعاوضات المحضة وهي التي تخلو عن معنى
الاسقاط كالبيع فانه معاوضة مال بمال * والاجارة فانها معاوضة مال بمنفعة * والنكاح فانه
معاوضة مال بما ليس بمال كانت بمعنى الباء التي تصحب الاعراض لان العمل بالتعذر بحقيقتها
تحمّل على ما يليق بالمعاوضات وهو الباء لساين العوض والم عوض من الزوم والاتصال في
الوجوب ولا تحمّل على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليل بالخطر لما فيه من معنى
القياس فحمّل على ما يحتمل تصحيحا للكلام * واذا استعملت في الطلاق كانت بمعنى الشرط عند
ابي حنيفة رحمه الله * واهل ان ما ثبت بطريق المقابلة يثبت مع مقابله بطريق المقارنة كالاخ مع الاخ
والجار مع الجار اذ يستقبل ان يكون الشيء مقابلا لشيء قبل مقابلة ذلك الشيء اياه وثبت العوض
مع العوض من هذا الباب وما ثبت بطريق المقابلة يكون متأخرا عن صاحبه وصاحبه مقدما
عليه كالمشروط مع الشرط لان المشروط متوقف على الشرط فلا بد ان يثبت اولاهم
يتعقبه المشروط ثم ان اجزاء العوض يتوزع على اجزاء العوض بالاتفاق لان ثبوتها
بطريق المقابلة فيقابل كل جزء من العوض جزءا من العوض واجزاء الشرط لا يتوزع
على اجزاء المشروط بالاتفاق ايضا لان ثبوت المشروط والشرط بطريق المقابلة
فلو ثبت الانقسام لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فانه اذا قال لامرأته
ان خلعت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثنتين تعلقت الطلقان بدخول

الدارين فلو ثبت الانقسام تقع تطليقة بدخول احدى الدارين ودخول الدارين بشرط واحد
فيكون بعض المشروط متقدما على الشرط وانه فاسد * اذا عرفت هذا قلنا اذا قالت لزوجها
طلقتى ثلاثا على الف درهم يحتمل على الشرط عند ابى حنيفة رجاء الله حتى او طلقها واحدة
لا يلزمها شيء * وكان الطلاق رجعيا * وعندهما يحتمل على الباء حتى لو طلقها واحدة يجب
عليها ثلث الالف وكان الطلاق باينا كالواقالت لافنى ثلاثا بالف لان الطلاق على مال معاوضة
من جانب المرأة ولهذا كان لما ان ترجع قبل كلام الزوج وانما يجب المال عليها عوضا عن
الطلاق وكلمة على تحتمل معنى الباء وقد صدرت من جانبها فتحمل على المعاوضة لاحتمال الطلاق
ايها ودلالة الحال عليها وصار كقوله احمل هذا الطعام الى منزلى على درهم فانها تحتمل على
الباء وكالواقالت لافنى وضرتنى على الف درهم فطلقها وحدها لزوما بقدر ما يخصها من
الالف كالواقالت بالف * وقال ابو حنيفة رجاء الله كلمة على لزوم كايينا وليس بين الواقع وهو
الطلاق وبين ما لزومها وهو الالف مقابلة ليعقد معاوضة فتحمل على الباء بل بينهما معاوضة
لانه يقع الطلاق اولاهم يجب المال او يجب المال ثم يقع الطلاق * وذلك اى التعاقب معنى
الشرط والجزاء لامعنى المعاوضة فصار معنى الشرط بمنزلة حقيقة هذه الكلمة لان هذه الكلمة
لزوم وبين الشرط والجزاء ملازمة فكان الحمل عليه لكونه اقرب الى التحقيق اولى من
الحمل على الباء * وقد امكن العمل به اى بمعنى الشرط ههنا * لان الطلاق وان دخله
المال والمال غير قابل للتعليل بالشرط يصح تعليقه بالشروط مثل ان يقول ان قدم فلان فانت
طالق على الف صصح ولم يمنع معنى المعاوضة من صحة التعليق لانه تابع * والفاء قوله فيصلى
زائدة وقعت غير موقعها لانها لا تدخل في خبر ان * حتى ان جانب الزوج يمين معنى لو ابتداء
الزوج فقال طلقتك ثلاثا على الف كان بمنزلة اليمين حتى لا يمكن الرجوع قبل كلام المرأة
ولا يقتصر على مجلس الزوج ولا يكون يميننا الابان قد مر معنى التعليق فيه كانه قال ان التزمت
الفا فانت طالق ثلاثا فعرنا ان دخول المال في الطلاق لا يمنع معنى التعليق * واذا كان
كذلك يجعل قولها طلقنى ثلاثا على الف تعليقا لوجوب المال بايقاع الثلاث فانها قالت ان
طالقنى ثلاثا فلك الف وطلبنا من الزوج ايجاد هذا الشرط وهو الثلاث * فاذا خالف اى
الزوج امره لم يجب المال كله لعدم الشرط وهو الثلاث ولا بعضه لعدم صحة انقسام المشروط
على اجزاء الشرط هذا تقرير ما فى الكتاب على وجه التقريب * وفيه افظ الشيخ نوع اشتباه
فانه قال فيصير هذا اى قولها طلقنى ثلاثا على الف منها طلبا لتعليق المال بشرط الثلاث
وليس كذلك بل هو تعليق الالتزام بالطلقات الثلاث منها من حيث المعنى والعرض فان
قصودها تحصيل الثلاث بالمال فصار كأنها قالت ان طلقنى ثلاثا فلك الف * فينبغي ان
يقال فيصير هذا تعليقا لزوم المال بالثلاث * ولا مطابقة ايضا يندو بين قوله لان الطلاق
وان دخله المال يصح تعليقه بالشروط * وفي التحقيق لاحاجة الى ذكر هذا الكلام لان ما
نحن فيه ليس تعليق الطلاق الداخلى فيه المال بشرط بوجه بل هو تعليق التزام المال بالثلاث

وعندهما يجب ثلث
الالف كما في قولها
بالف درهم وقال ابو
حنيفة رجاء الله كلمة
على لزوم على ما قلنا
وليس بين الواقع وبين
ما لزومها مقابلة بل بينهما
معاوضة وذلك معنى
الشرط والجزاء
فصار هذا بمنزلة
حقيقة هذه الكلمة
وقد امكن العمل به
لان الطلاق وان
دخله المال فيصلى
تعليقه بالشروط حتى
ان جانب الزوج يمين
فيصير هذا منها طلبا
لتعليق المال بشرط
الثلاث

فيصدق ديانة لا قضاء لان فيه تخفيفا عليه كذا في الجامع البرهاني وفيه قوله (واما على) الى
 اخره كلمة على وضعت للاستعلاء ومنه يقال فلان علينا امير لان الامير علوا وارتقا على
 غيره ولهذا يخاطب بالجلس العالي والرفع ويقال زيد على السطح لتعليه عليه * ومنه قولهم
 على فلان دين لان الدين يستعمل من يلزمه واذ يقال ركبة دين * وهو معنى قوله فصار موضوعا
 للايجاب والالزام في قوله لفلان على الف درهم يعني لما كانت هذه الكلمة موضوعا للاستعلاء
 والاستعلاء في لفلان على كذا في الايجاب دون غيره كانت في مثل هذا الموضع للايجاب باعتبار
 اصل الموضع * انه دين اي الثابت به دين لا غير لان الاستعلاء فيه * الا ان يصل به الوديعة فيقول
 لفلان على الف وديعة فحينئذ لا يثبت الدين لان على يحتمل معنى الوديعة من حيث ان في الوديعة
 وجوب الحفظ فيحمل عليه بهذه الدلالة * وقوله انه دين كلام مستأنف ولو قيل بالواو لكان
 احسن * وعبرة شمس الائمة اوضح فانه قال واما على فلان بالالزام باعتبار اصل الموضع لان معنى
 حقيقة الكلمة من علو الشيء على الشيء وارتقاه فوقع ذلك قضية الوجوب والالزام ولهذا
 لو قال لفلان على الف درهم ان مطلقه محمول على الدين الا ان يصل بكلامه وديعة لان حقيقة
 الالزام في الدين * ثم انما قد تستعار الباء لان الالزام يناسب الالتصاق فان الشيء اذا لزم الشيء كان
 ملتصقا به لا محالة ولان حروف الجر ينوب بعضها عن بعض لان كل واحد منها يصل الفعل الى
 الاسم * قال الامام عبد القاهر على في قولك مررت على زيد اوصل الفعل الذي هو غمرت
 الى الاسم الذي هو زيد كما يفعل الباء كذلك في قولك مررت بزيد فكان بينهما مناسبة من هذا
 الوجه * وتستعمل بمعنى الشرط باعتبار ان الجزاء يتعلق بالشرط فيكون لازما عند وجوده وكان
 استعمالها في الشرط بمنزلة الحقيقة فاذا استعملت في المعاوضات المحضة وهي التي تخلو عن معنى
 الاسقاط كالبيع فانه معاوضة مال بمال * والاجارة فانه معاوضة مال بمنفعة * والنكاح فانه
 معاوضة مال بما ليس بمال كانت بمعنى الباء التي تصحب الاعواض لان العمل لما تضرر بحقيقة
 تحمل على ما يليق بالمعاوضات وهو الباء لما بين العوض والم عوض من الالزام والاتصال في
 الوجوب ولا تحمل على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق بالخطر لما فيه من معنى
 القمار فيحمل على ما تحتمله فكيفما للكلام * واذا استعملت في الطلاق كانت بمعنى الشرط عند
 ابي حنيفة رحمه الله * واعلم ان ما ثبت بطريق المقابلة يثبت مع مقابله بطريق المقارنة كالاخ * مع الاخ
 والجار مع الجار اذ يستحيل ان يكون الشيء مقابلا لشيء قبل مقابلة ذلك الشيء اياه وثبوت العوض
 مع العوض من هذا الباب وما ثبت بطريق المقابلة يكون متأخرا عن صاحبه وصاحبه مقدما
 عليه كالمشروط مع الشرط لان المشروط متوقف على الشرط فلا بد ان يثبت اولاً ثم
 يتعقبه المشروط ثم ان اجزاء العوض توزع على اجزاء العوض بالاتفاق لان ثبوتها
 بطريق المقابلة فيقابل كل جزء من العوض جزءاً من العوض واجزاء الشرط لا توزع
 على اجزاء المشروط بالاتفاق ايضا لان ثبوت المشروط والشرط بطريق المقابلة
 فلو ثبت الانقسام لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فانه اذا قال لامرأته
 ان خلعت هذه السدار وهذه السدار فانت طالق فثنتين تعلقت الطلقتان بدخول

واما على فانها
 وضعت لوقوع
 الشيء على غيره
 وارتقاه وعلوه
 فوقع فصار هو
 موضوعا للايجاب
 والالزام في قول
 الرجل لفلان على
 الف درهم انه دين
 الا ان يصل به الوديعة
 فان دخلت في
 المعاوضات المحضة
 كانت بمعنى الباء اذا
 استعملت في البيع
 والاجارة والنكاح
 لان الالزام يناسب
 الالتصاق فانه يعلوه
 واذا استعملت في
 الطلاق كانت بمعنى
 الشرط عند ابي
 حنيفة رحمه الله حتى
 ان من قال لامرأته
 طلقني ثلاثا على الف
 درهم فطلقها واحدة
 لم يجب شيء

الدارين فلو ثبت الاتقسام تقع تلبية بدخول احدى الدارين ودخول الدارين بشرط واحد
فيكون بعض المشروط متقدما على الشرط وانه فاسد * اذا عرفت هذا قلنا اذا قالت لزوجها
طلقتى ثلاثا على الف درهم يحتمل على الشرط عند ابى حنيفة رجاء الله حتى لو طلقها واحدة
لا يلزمها شيء * وكان الطلاق رجعيا * وعندهما تحتمل على الباء حتى لو طلقها واحدة يجب
عليها ثلث الالف وكان الطلاق باينا كالواقالت لثلاثا بالف لان الطلاق على مال معاوضة
من جانب المرأة ولهذا كان لها ان ترجع قبل كلام الزوج وانما يجب المال عليها عوضا عن
الطلاق وكلمة على تحتمل معنى الباء وقد صدرت من جانبها فتحمل على المعاوضة لاحتمال الطلاق
ايها ودلالة الحال عليها وصار كقوله احمل هذا الطعام الى منزلي على درهم فانها تحتمل على
الباء وكالواقالت لثلاثا على الف درهم فطلقها وحدها لزوما بقدر ما يخصها من
الالف كالواقالت بالف * وقال ابو حنيفة رجاء الله كلمة على لزوم كايضا وليس بين الواقع وهو
الطلاق وبين ما زعمها هو الالف مقابلة ليعقد معاوضة فتحمل على الباء بل بينهما معاينة
لانه يقع الطلاق اولاً ثم يجب المال او يجب المال ثم يقع الطلاق * وذلك اى التعاقب معنى
الشرط والجزاء لا معنى للمعاوضة فصار معنى الشرط بمنزلة حقيقة هذه الكلمة لان هذه الكلمة
لزوم وبين الشرط والجزاء ملازمة فكان الحمل عليه لكونه اقرب الى التحقيق اولى من
الحمل على الباء * وقد امكن الحمل به اى بمعنى الشرط ههنا * لان الطلاق وان دخله
المال والمال غير قابل للتعلق بالشرط بصح تعليقه بالشرط مثل ان يقول ان قدم فلان فانت
طالق على الف صحح ولم يمنع معنى المعاوضة عن صحة التعليق لانه تابع * والفاء في قوله فيصح
زائدة وقعت غير موقعها لانها لا تدخل في خبر ان * حتى ان جانب الزوج عمن يعنى بوابدا
الزوج فقال طاعتك ثلاثا على الف كان بمنزلة اليمين حتى لا يمكن الرجوع قبل كلام المرأة
ولا يقتصر على مجلس الزوج ولا يكون يمينا الا بان قدر معنى التعليق فيه كانه قال ان التزمت
الف فانت طالق ثلاثا فعرنا ان دخول المال في الطلاق لا يمنع معنى التعليق * واذا كان
كذلك يحتمل قولها طاعتى ثلاثا على الف تعليقا لوجوب المال بايقاع الثلاث * فانها قالت ان
طاعتنى ثلاثا فلك الف وطلب من الزوج ايجاد هذا الشرط وهو الثلاث * فاذا خالف ابى
الزوج امرها لم يجب المال كله لعدم الشرط وهو الثلاث ولا بعضه لعدم صحة انقسام المشروط
على اجزاء الشرط هذا تقرير ما في الكتاب على وجه التقريب * وفي لفظ الشيخ نوع اشتباه
فانه قال فيصير هذا اى قولها طاعتى ثلاثا على الف منها طلبا لتعليق المال بشرط الثلاث
وليس كذلك بل هو تعليق الالتزام بالطلاقات الثلاث منها من حيث المعنى والقرض فان
مقصودها تحصيل الثلاث بالمال فصارت كما قلنا ان طاعتنى ثلاثا فلك الف * فينبغي ان
يقال فيصير هذا تعليقا لزوم المال بالثلاث * ولا مطابقة ايضا بينه وبين قوله لان الطلاق
وان دخله المال يصح تعليقه بالشرط * وفي التحقيق لاحاجة الى ذكر هذا الكلام لان ما
نحن فيه ليس تعليق الطلاق الداخل فيه المال بشرط بوجه بل هو تعليق التزام المال بالثلاث

وعندهما يجب ثلث
الالف كما في قولها
بالف درهم وقال ابو
حنيفة رجاء الله كلمة
على لزوم على ما قلنا
وليس بين الواقع وبين
ما زعمها مقابلة بل بينهما
معاينة وذلك معنى
الشرط والجزاء
فصار هذا بمنزلة
حقيقة هذه الكلمة
وقد امكن العمل به
لان الطلاق وان
دخله المال فيصح
تعليقه بالشرط حتى
ان جانب الزوج عمن
فيصير هذا منها طلبا
لتعليق المال بشرط
الثلاث

وطلب إيجاد الشرط من الزوج فكان المناسب ان يقال وقد امكن العمل به لان تعليق التزام المال من المرأة بشرط الطلاق يوضح لتأديته الى معنى المعاوضة في الآخرة فيصير هذا منها تعليقا للمال بشرط الثلاث في ضمن الطلب فاذا خالف لم يجب * وذكر الشيخ في شرح الجوامع الصغير ولا في حنيفة رحمه الله ان على معنى الشرط لان اصلها الزوم فاستعيرت للشرط لانه يلزم الجزاء فصارت طالبة للثلاث بالف بكلمة هي الشرط وصار يحكم الاتحاد دخولها على المال مثل دخولها على الطلاق بان قالت لك على الف على ان تطلقني ثلاثا وهناك لا يجب شيء الابايعاع الثلاث فكذلك ههنا * وذكر في الاسرار ان حقيقة كلمة على لا يثبت الجزاء اذا خرج مخرج الجواب لا لا يثبت العوض كقوله اكرمني على ان اكرمك معناه انا اكرمتي اكرمك فاذا دخلت على الايجابات او العداات لا تقتضي مقابلة فلا يجب المال به وجوب الاعواض بل يجب به وجوب الاجزئة مع الشروط لان الكلمة للشرط بمنزلة الحقيقة واذا كان كذلك اقتضى تعليق وجوب المال بالطلاق على سبيل المقابلة كالوقالت ان طلقني فلنك الف لا على سبيل المقابلة فلذلك لم يتوزع * بخلاف الباء فانها للمقابلة فان لم يثبت المقابلة بينهما باعتبار ان البديل وهو الطلاق ليس بصالح لكن يثبت التوزيع كيلا يبطل العمل به اصلا * وانما جعلناها على المقابلة في مسألة طلاق الضرة معها على الف لاننا جعلناها على الجزاء والمقابلة كان البديل كله عليها كالوقالت ان طلقنا فلنك الف وان جعلناها على المقابلة وجب بهض البديل عليها اذا قبلت ولا يكون عليها الا النصف فدل الظاهر من حالها على ارادة المقابلة لتستفيد بهذا الطلب نقصان البديل اذا فائدة لها في طلاق الضرة بعد طلاقها فاما ههنا فافائدة لها اكثر في ان يجعل الف جزاء حتى لا يلزمها شيء بعض الطلاق * وبما يؤيد مذهب ابي حنيفة رحمه الله ما ذكر في السير الكبير ولو ان مسالا وادع اهل الحرب سنة على الف دينار جازت الموادة * فان رأى الامام المصلحة في ابطالها رد المال اليهم ثم يذالهم وقتلهم * وان كان مضى نصف السنة في القياس رد نصف المال ويمسك النصف للمسلمين اعتبارا بالاجارة بعوض معلوم * وفي الاستحسان رد الكل لانهم التزموا المال بشرط ان يسلم لهم الموادة في جميع المدة والجزاء انما يثبت باعتبار الشرط جلة ولا يتوزع على اجزائه وكلمة على الشرط في الحقيقة والموادة في الاصل ليست من عقود المعاوضات فجعلنا هذه الكلمة مائة فيها بحقيقةها فاذا لم يسلم لهم الموادة ستة كالمائة وجب رد المال كله عليهم * وان كان وادعهم ثلاث سنين كل سنة بالف دينار وقبض المال كله ثم اراد الامام نقض الموادة بعد مضى سنة فانه يرد عليهم الالفين لان الموادة كانت ههنا بحرف الباء وهي تصحب الاعواض فينقسم العوض على المعوض باعتبار الاجزاء وفي المعاوضات المحضة يستحيل معنى الشرط لما فيه من تعليق التملك بالخطر وهو فاسد بخلاف تعليق المال بالطلاق لان المال وجب في ضمن ما يصح فيه التعليق وما يثبت في ضمن شيء لا يعطى لها حكم نفسه وانما يعطى له حكم المتضمن كذا قيل * فوجب العمل بمجازه

فاذا خالف لم يجب
وفي المعاوضات
المحضنة يستحيل
معنى الشرط فوجب
العمل بمجازه

وهو ان يجعل بمعنى الباء قوله (قال الله تعالى) متصل بقوله فصار هذا بمنزلة حقيقة هذه الكلمة * حقيق على ان لا اقول على الله الالحق * اى انى جدير باصر الرسالة بشرط ان لا اقول على الله الالحق * وقال تعالى * يا ايها الذين آمنوا لا يمشركم بالله شيئا * اى بشرط عدم الاشراف بالله هذا هو المذكور فى كتب الفقه * فاما ائمة التفسير فلم يذكروا معنى الشرط فيه فقالوا معنى جدير بان لا اقول على الله الالحق * او ضمن حقيق معنى حريص فاستقام على صلاته * او هو مبالغة من موسى عليه السلام فى وصف نفسه بالصدق فى ذلك المقام فانه روى ان فرعون قال له لما قال انى رسول من رب العالمين كذبت فيقول انا حقيق على قول الحق اى واجب على قول الحق ان اكون قائله والقائم به ولا يرضى الا بمثل ناطقه * وكذا قالوا فى قوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا لا يمشركم بالله شيئا ان على صلاته المباشرة يقال يا ايها الذين آمنوا لا يمشركم بالله شيئا * فاجتنبوا الرجس من الاوثان * وكقولهم خاتم من فضة وباب من ساج * وقد تكون مزيدة كقولك ما جاني من احد وقال المحققون منهم الكل راجع الى معنى ابتداء الغاية فان قولك اخذت من الدراهم دال على ان الدراهم موضع اخذك وابتداء غايته كما ان قولك سرت من البصرة يدل على ان البصرة منشأ سيرك غير انها فى الدراهم افادت التبعية لانه يمكن فيها ولم تقدمه فى قولك سرت من البصرة لانك اذا فارقتها فقد فارقت جميع نواحيها اذ لا يصح ان يكون خارجا منها وغير خارج * وكذا فى قوله تعالى * فاجتنبوا الرجس من الاوثان * فاجتنبوا الرجس من الاوثان * ما هو المقصود وجعل مبدأ الاجتناب الاوثان * وكذا قولك ما جاني من احد معنى واحد هذا الجنس الى انقضاء فيكون معنى ابتداء الغاية مستفادا من الجميع كما ترى * ولهذا قال ابو العباس معناها ابتداء الغاية فقط * وذكر الشيخ فى جامعهم ايضا ان كلمة من ليست عينها معنى التبعية وللانزعاج وابتداء الغاية فصارت للتبعية * وهذا هو المختار الا ان بعض الفقهاء لما وجدوها اكثر استعمالا فى التبعية جعلوها فيها اصيلا وفيما سواه دخيلا واليه مال الشيخ ههنا فقال هو اصلها ومعناه الذى وضعت له لما قلنا ان الاشراف خلاف الاصل فجعلناها للتبعية ليكون له معنى يخصه * ورأيت فى بعض نسخ اصول الفقهاء للتبعية وابتداء الغاية جميعا عند الفقهاء وكل واحد من موضعه حقيقة * ومسائله كثيرة * منها ما ذكر فى الجامع رجل قال ان كان ما فى يدي من الدراهم الاثلاثة او غير ثلاثة وسوى ثلاثة فجميع ما فى يدي صدقة فى المساكين فاذا فى يدي اربعة دراهم او خمسة دراهم لزمه ان يتصدق بذلك كله * ولو قال ان كان فى يدي دراهم الاثلاثة والمسئلة بمحالها لاشئ عليه لانه جعل شرط حثه فى المسئلة الاولى ان يكون فى يده غير الثلاثة ما يكون من الدراهم والدرهم

قال الله تعالى حقيق على ان لا اقول على الله الالحق وقال يا ايها الذين آمنوا لا يمشركم بالله شيئا واما من فالتبعية هو اصلها ومعناها الذى وضعت له لما قلنا وقد ذكرنا مسائلها فى قوله اعتق من عبدي من شئت وما يجرى بجرامه ومسائله كثيرة

والدرهمان من الدراهم وجعل شرط حثه في المسئلة الثانية ان يكون في يده غير الثلاثة مما
ينطلق عليه اسم الدراهم ولم يوجد لان اسم الدراهم لا ينطلق على الدرهم والدرهمين قوله
(واما الى فلانتهاء الغاية) هذه الكلمة لانتهاء الغاية على مقابلة من يقال سرت من البصرة
الى الكوفة فالكوفة منقطع السير كما كانت البصرة مبتداء ويقول الرجل انما انا اليك اي
انت فايق وتقول قمت الى فلان فجمع له مثلك من مكانك هذا هو الحقيقة في اللغة وقد يحى
لمعنى المصاحبة كقوله تعالى ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم وقولهم الذود الى الذود ابل
لكنه راجع في التحقيق الى معنى الانتهاء ايضا فان الاكل في الآية ضمن معنى الضم اذ انتهى
لا يختص بالاكل فعدى بالى اي لا تضموها الى اموالكم في الاتفاق حتى لا تفرقوا بين اموالكم
واموالهم فله مبالاة بما لا يحل وتسوية بينه وبين الحلال او المعنى لا ينفك اكل اموالهم الى اموالكم
فيكون الى صلة فعل الانتهاء وكذلك معنى قولهم الذود الى الذود ابل الذود منضم الى الذود
ابل * ولذلك اي ولا نها وضعت لانتهاء الغاية استعملت في آجال الديون لان آجال الديون غاياتها
* واعلم ان كلمة الى اذا دخلت في الازمنة قد تكون لتوقيت وهو الاصل وقد تكون لتأجيل
والتأخير ومعنى التوقيت ان يكون الشيء ثابتا في الحال وينتهي بالوقت المذكور ولولا
الغاية لكان ثابتا فيما ورائها ايضا كقولك والله لا كلم فلانا الى شهر كان ذكر الشهر لتوقيت
اليين اذ لولا لكانت مؤبدة وكذلك قولك آجرتك هذه الدار الى شهر ومعنى التأخير
والتأجيل ان لا يكون الشيء ثابتا في الحال مع وجود ما يوجب ثبوته ثم يثبت بعد وجود الغاية
ولولا الغاية لكان ثابتا في الحال ايضا كالبيع الى شهر فانه لتأخير المطالبة الى مضي الشهر
ولولا لكانت المطالبة ثابتة في الحال وبعد الشهر ايضا ما لم يسقط الدين بالاداء او البراء
فاذا قال انت طالق الى شهر ونوى التأجيل تطلق في الحال ويلغو اخر كلامه لانه نوى حقيقة
كلامه فانه اراد ان يقع الطلاق في الحال وينتهي بمضي الشهر والطلاق لا يقبل التوقيت لانه
بما لا يتبد فيقع الطلاق ويلغو التوقيت وان نوى التأخير بتأخر الوقوع الى مضي الشهر لانه
نوى محتمل كلامه اذ الطلاق يقبل الاضافة كقوله انت طالق غدا والى تستعمل في التأخير كما
تستعمل في التوقيت فصارت تقدير كلامه انت طالق مؤخرا الى شهر وان لم يكن له نية وقوع
للحال عند زفر وهو رواية عن ابي يوسف رحمه الله لان الى لتأجيل او لتوقيت وكل ذلك
صفة لوجود فلا بد من الوجود للحال ثم يلغو الوصف لانه لا يقبله الا ترى انه لو باع عبده
بالف الى شهر يثبت الالف للحال وتأجيل بعد اثبوت وعندنا تأخر الوقوع الى مضي
الشهر لان الى كما تدخل في الشيء لتوقيته تدخل لتأجيل اثبوت ايضا فيصير كالتعلق به والطلاق
بعد وقوعه لا يقبل التأجيل والتأخير فاما الايقاع فقبله فانصرف الاجل اليه كيلا يكون
ابطالا له وهو كالنصاب لوجوب الزكوة ولما اجل بحول تأجيل الوجوب لا الزكوة الواجبة
لانه بعد الوجوب لا تقبل الاجل والوجوب نفسه يقبله فعمل الاجل عمله فيما يقبله *
بخلاف البيع بالف الى شهر لان الالف بما تأجل قبضه فانصرف اليه ولم ينصرف الى الوجوب

واما الى فلانتهاء
الغاية لذلك وضعت
ولذلك استعملت في
الآجال واذا دخلت
في الطلاق في قول
الرجل انت طالق
الى شهر فان نوى
التأجيل وقع وان نوى
الاضافة تأخر وان
لم يكن له نية وقع
للحال عند زفر
الله لان الى لتأجيل
والتأجيل لا يمنع
الوقوع وقلنا ان
التأجيل لتأخير ما
يدخله وهنا دخل
على اصل الطلاق
فوجب تأخيره

* وبخلاف اليقين الموقنة الى شهر لان اليقين ثابتة للحال وتقبل التوقيت فتتوقت كالاجارة فلما انعقاد اليقين فلا يقبل التأجيل فلم ينصرف اليه وانعقد للحال كذا في الاسرار * وبيان ما ذكر في الكتاب ان التأجيل لتأخير ما يدخل فيه كتأجيل الدين وهما يدخل على اصل الطلاق لان قوله الى شهر دخل في قوله انت طالق كادخل قوله بعتك بألف الى شهر في الالف الا ان ثبوت نفس الدين لا يقبل التأجيل فانصرف الى المطالبة وثبوت الطلاق يقبله فانصرف التأجيل اليه فوجب تأخير قوله (والاصل في الغاية) الى آخره لما كان بعض الغايات الثانية بهذه الكلمة غير داخلة في حكم المغيا كالايل في الصيام وبعضها داخلة فيه كالمرق في غسل اليد لا بد من ضابط لذلك * فقال الاصل فيها انها اذا كانت قائمة بنفسها بان تكون موجودة قبل التكلم ولا تكون مفترقة في وجودها الى المغيا لم تدخل تحت الحكم الثابت لانها اذا كانت قائمة بنفسها لا يمكن ان يستتبعها انغيا مثل قوله بعت من هذا البستان الى هذا البستان وقوله لفلان من هذا الحائط الى هذا الحائط فان الغايتين لا تدخلان في البيع والاقرار ولا يلزم على هذا قوله سبحانه سبحان الذي اسرى بعده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى حيث دخل المسجد الاقصى تحت الاسراء فقد ثبت ان النبي عليه السلام دخل المسجد الاقصى * لانا نقول ثبت ذلك بالاحاديث المشهورة لا بموجب هذا الكلام * الا ان يكون استثناء من قوله لم يدخل في الحكم اى لا تدخل الغاية تحت حكم المغيا اذا كانت قائمة بنفسها الا اذا كان صدر الكلام واقعا على الجملة اى المغيا والغاية جميعاً فيحتمل تدخل لان صدر الكلام لما كان واقعا على الجملة قبل ذكر الغاية وبعد ذكرها لا يتناول الا البعض منها كان المقصود من ذكر الغاية اسقاط ماوراءها ضرورة والاسم يتناول موضع الغاية فيبقى داخلا تحت صدر الكلام لتناول الاسم اياه مثل ما قلنا في المرافق انها داخلة تحت الفصل وهو مذهب عامة العلماء لان المقصود من ذكر المرافق اسقاط ماوراءها اذ لو لا ذكرها لاستوعبت الوظيفة كل اليد فلا تدخل تحت الانسقاط بل بقيت داخلة تحت الوجوب بطلاق اسم اليد ولهذا فهمت الصحابة من اطلاق الايدي في التيمم الايدي الى الاباط كذا في بيع المبسوط * فان قيل لا بد للجار والمجروز من متعلق وهو قوله فاعملوا في هذه الآية فكيف يمكن جعله غاية للاسقاط وانه ليس بمذكور ولا مضمرة قلنا تعلق الجار والمجروز بالغسل ظاهرا ولكن المقصود هو الاسقاط دون مد الحكم كما قال زفر رحمه الله فالمرق غاية للغسل لفظا وظاهرا وغاية للاسقاط معنى * وتصود او العبرة بالمعاني دون الظواهر * وذكر صاحب الكشاف فيه في تفسير هذه الآية ان كلمة الى تعيد معنى الغاية مطلقا فلما دخلوها في الحكم وخروجها منه فامر يدور مع الدليل فمما فيه دليل على الخروج قوله تعالى * فنظرة الى * يسيرة * لان الاصر علة الانظار وبوجود اليسيرة تزول العلة ولو دخلت اليسيرة فيدلكان منظرا في كلتي الحالتين معبراً او وسرا فبطل الغاية * وكذلك قوله تعالى * ثم اتموا الصيام الى الليل * اذ لو دخل لوجب الوصال * وبما يدل على الدخول قولك قرأت القرآن من اوله الى آخره لان الكلام سبق لحفظ القرآن كله فقوله الى المرافق والى الكعنين لا دليل فيه على احد الامرين فاخذ

والاصل في الغاية
اذا كان قائما بنفسه لم
يدخل في الحكم مثل
قول الرجل من هذا
البستان الى هذا
البستان وقول الله
تعالى ثم اتموا الصيام
الى الليل الا ان يكون
صدر الكلام يقع على
الجملة فيكون الغاية
لاخراج ماوراءها
فيبقى داخلا بطلاق
الاسم مثل ما قلنا في
المرافق

عامة العلماء بالاحتياط فحكموا بدخولها في الفصل واخذزفرو داود بالتيقن فلم يدخلوها *
 ولهذا اي ولما ذكرنا ان الصدر اذا كان متناولا للجملة تدخل الغاية قال ابو حنيفة رحمه الله
 اذا باع بشرط الخيار الى الغد او الى الليل او الى الظهر تدخل الغاية في مدة الخيار
 لان الغاية ههنا حد الاسقاط فانه لو شرط الخيار مطلقا ثبت الخيار مؤبدا ولهذا فسد العقد
 الا ترى انه لو اسقط الخيار في الثلاث عنده وبعد اي مدة كانت عندهما يقلب جائزا فمرنا
 انه منعقد بصفة الفساد واذا كان كذلك كان ذكر الغاية لاخراج ما وراءها متيقنا داخله تحت
 الجملة كالمرافق في الوضوء بخلاف الاجل في الدين لان الغاية فيه لدالحكم الى موضع الغاية
 لان الاجل لترفية فطلق الاسم يتناول ادنى ما يحصل به الترفية وبخلاف الاجارة فان الغاية
 فيها لا تدخل في مدة الاجارة ايضا لانهما عقد تملك المنفعة بعوض فطلقها لا يوجب الادنى
 ما يتناول الاسم وذلك مجهول ولاجل الجهالة يفسد العقد فكان ذكر الغاية لبيان مقدار العقود
 عليه وذلك بعد الحكم الى موضع الغاية وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله لا تدخل الغاية
 في مدة الخيار لان الغد جعل غايته والاصل ان الغاية لا تدخل في الصدر الا بدليل ولهذا سميت
 غاية لان الحكم ينتهي اليها دل عليه الصوم الى الليل والاكل الى الفجر ولهذا لو آجر داره
 الى رمضان او باع باجل الى رمضان او حلف لا يكلمه الى رمضان لم يدخل رمضان تحت
 الجملة لانه غاية * ولا يلزم علينا المرافق فانها دخلت تحت الجملة لان ذلك ثبت بالسنة فان النبي
 صلى الله عليه وسلم حين علم الوضوء الذي لا يقبل الله الصلوة الا به غسل المرافق هكذا حكى
 الحاكى الوضوء كذا في المبسوط والاسرار وذكر القاضي الامام في آخر هذه المسئلة ان
 مذهبهما اوضح لان قوله الى غد قرن بالخيار فصار مدا للخيار اليه وكذلك المرفق قرن
 بالفصل والكلام اذا قرن به غايته او استثناء او شرط لا يعتبر بالفصول عن القيد ثم التعبير
 بالقيد من حال الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة لما عرفت في مسئلة تعليق الطلاق
 للشرط ومتى جعل كلاما واحدا للإيجاب الى غد لا لإيجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا
 يثبتان الا بتبيين والنص مع الغاية نص واحد * ولان مسئلة اليين لازمة على طريق أبي
 حنيفة والاعتماد على رواية الاصل دون رواية الحسن قوله (وكذلك في الآجال في الايمان)
 اي وكما تدخل الغاية في الجملة في مسئلة الخيار عنده لما ذكرنا من المعنى تدخل الآجال المذكورة
 في الايمان ايضا بان حلف لا يكلم فلانا الى رجب او الى رمضان او الى الغد في الجملة عنده ايضا في
 رواية الحسن عنه لذلك المعنى فان مطلق كلامه يقتضي التأيد فيكون ذكر الغاية لاخراج
 ما وراءها ولا تدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان في حرمة الكلام ووجوب
 الكفارة بالكلام في موضع الغاية شك كذا قال شمس الأئمة رحمه الله ولان الكلام في اصل
 الوضع لا يقتضي العموم والتأيد بل مطلقه يتناول ادنى ما ينطلق عليه الاسم كاسم الصبيام يتناول
 ادنى الامساك واقتضاؤه للتأيد في قوله لا كلم بالعارض وهو وقوعه في موضع النفي لا باصل
 الوضع فكان عندنا في حكم الغاية لان كون الغاية للد او للاسقاط بالنظر الى اصل الوضع

ولهذا قال ابو حنيفة
 رحمه الله في الغاية في
 الخيار انه يدخل
 وكذلك في الآجال في
 الايمان في رواية
 حسن ابن زياد عنه

لا باعتبار العوارض فكان ذكر الغاية لمدا الحكم بالنظر الى اصل الوضع لا للاسقاط فلا تدخل
 الغاية تحت الجملة كالوقال والله لا تكن فلان الى اليل او الى الغد بخلاف اسم البداهة يتناول
 جميع العضو المعلوم باصل الوضع فيكون ذكر الغاية للاسقاط هو وقع في بعض النسخ وكذلك
 في الآجال والايان وفي بعضها في الآجال وفي الايمان وفي بعضها وفي الايمان بالثاء المثلثة وكل
 ذلك سهولان قوله في رواية الحسن ان اتصل بالجميع يقتضي ان يكون في الآجال روايتان وان
 اتصل بالآخر يقتضي ان يكون الآجال داخلة في الجملة عند رواية واحدة وكل ذلك فاسد
 لان الاجل في الدين والبيع المؤجل والاجارة لا يدخل في الجملة بالاتفاق * قال شمس الأئمة
 وفي الآجال والاجارات لا يدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التأيد وفي تأخير المطالبة وتمليك
 المنفعة في موضع الغاية شك ثبت ان الصحيح من النسخ ما ذكرناه اول قوله (وقال) اي
 ابو حنيفة رحمه الله في قوله لفلان على من درهم الى عشرة لم يدخل الدرهم العاشر في
 الوجوب فيلزمه تسعة لان مطلق اسم الدرهم لا يتناول العاشر فيكون ذكره لمدا الوجوب
 اليه فلا يدخل * وقال تدخل الغاية الاخيرة كالاولى * لانه اي العاشر ليس بقائم بنفسه اذ لا
 تحقق للعاشر الوجود تسعة اخرى قبله كما لا تحقق للاول الوجود ثانيا بعده فلا يكون كل
 واحد منهما غاية ما لم يكن ثابتا وذلك بالوجوب * وكذلك هذا في الطلاق يعني ما ذكرنا من
 دخول الغاية الاولى دون الاخيرة عنده ودخول الغائتين عندهما ثابت في قوله انت طالق
 من واحدة الى ثلاث لما ذكرنا من الدليل من الجانبين * وذكر الشيخ في بعض نسخة في
 هذه المسئلة هما بقولان انه جعل الم شروع غاية فلا بد من وجوده ليصلح غاية ووجوده بوقوعه
 وثبوته * وتحقيق ذلك انه اوقع طلاقا موصوفا بوصف انه بين الاولى والثالثة فلا يقع حتى
 يوجد اذ وجودهما بوقوعهما فاذا وقع لم يرتفع بعد ذلك فلهذا اقتضى دخولهما في المتبا
 وانما دخلت الاولى اي الغاية الاولى عند ابو حنيفة للضرورة وهي انه انما اوقع ما بين
 الاولى والثالثة بنصه فيكون ثانية والثانية على حقيقة لا يتصور الا بالاولى فاقضى ذلك
 دخول الاولى لتصير هي ثانية ولم يقتض دخول الثالثة لان الثانية ثانية بل الثالثة فعملنا بالغاية
 الاولى على مجازها على حقيقة الثانية لانها هي الواقعة والحكم المطلوب بهذا الايجاب
 فكان طلب حقيقة اولى من طلب حقيقة الغاية بخلاف ما اذا قال انت طالق ثانية فانها تقع
 واحدة لان الثانية تلف ولم يمكن اثباتها بالواحدة قبلها لانه لم يجز لها ذكر بحتمل الثبوت
 والطلاق لا يثبت الا بلفظ وقد جرى في مسئلة الغاية ما يحتمل اثبوت لان الغاية قد تدخل في
 الجملة اذا قام دليله الا ترى ان رجلا لو قال لاخر كل من هذا الطعام الى عشر لقمات كان له
 ان يأكل اللقمة العاشرة ولو قال اشترى عبدا الى الف درهم دخل الالف وكذلك الكفالة
 عن رجل الى الف لان دلالة الحال دلت عليه فان الانسان لا يكفل الى الف درهم الا وهو
 راض بتامها وكذا الشراء وكذا اباحة الطعام فانه قل ما يجري الضمن بلمعة واحدة فاما
 الطلاق فدلالة الحل تمنع الدخول لان الرجل يحترز عن الثالثة شدا لا حتراز وكذا الاقرار

وقال في قوله لفلان
 على من درهم الى
 عشرة لم يدخل
 العاشر لان مطلق
 الاسم لا يتناوله وقال
 يدخل لانه ليس
 بقائم بنفسه وكذلك
 هذا في الطلاق وانما
 دخلت الثانية
 الاولى للضرورة

واما في الظرف وعلى ذلك مسائل اصحابنا رحمهم الله ولكنهم اختلفوا في حذفه واثباته في ظروف الزمان وهو ان تقول انت طالق غدا او في غد وقالهما سواء وقرئ ابو حنيفة بينهما فيما اذا نوى اخر النهار على ما ذكرنا في موضعه ان حرف الظرف اذا سقط اتصل بالطلاق بالتدبيل واسطة فيقع في كله فتعين اوله فلا يصدق في التأخير واذا لم يسقط حرف الظرف صار مضافا الى جزء منه مبهم فيكون نيته بان لا ايهما في صدقه القاضي وذلك مثل قول الرجل ان صمت الدهر فعلى كذا انه يقع على الابد وان صمت في الدهر يقع على ساعة واذا اضيف الى المكان فقبل انت طالق في مكان كذا وقع للمحال

لانه اخبار فينتهي صحته على ثبوت الخبر عنه وثبوت تسعة لا يدل على ثبوت العاشر ليدخل تحته بدلالة الحال فيبقى الامر على ظاهره كذا في الاسرار قوله (واما في الظرف) هذه الكلمة تجعل ما تدخل هي عليه ظرفا لما قبلها واما له فاذا قلت الخروج في يوم الجمعة فقد اخبرت ان اليوم قد اشتمل على الخروج وصار وعاء له وكذلك قولك الركض في الميدان وزيد في الدار هذا اصل هذه الكلمة ثم قبل زيد ينظر في العلم وانا في حاجتك مجازا على معنى ان العلم جعل واما لنظروا تأمله وعلى معنى انه لا يصرف العناية الى حاجته صارت كانه قد اشتملت عليه لعلبتهما على قلبه وهمه وعلى ذلك مسائل اصحابنا اى على انها الظرف بنيت مسائل اصحابنا فاذا قل غضبتك ثوبا في منديل او تمر في قوصرة يلزمه كلاهما لانه اقر بنصب مظروف في ظرف ولا يتحقق ذلك الا بنصبه اياهما وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هما سواء اى قوله انت طالق غدا وانت طالق في غد سواء في الحكم حتى لو نوى اخر النهار في قوله في غد لا يصدق قضاء لان حذف حرف في واثباته في الكلام سواء اذا لفرق بين قوله خرجت يوم الجمعة وقوله خرجت في يوم الجمعة وسكنت الدار وسكنت في الدار وقد اجعنا له لو قال غدا ونوى اخر النهار يصدق ديانة لا قضاء فكذا اذا قال في غد الا ترى ان قوله غدا معناه في غد الا انه حذف عنه حرف الظرف اختصارا فكان كالمصرح به في الحكم * وقرئ ابو حنيفة رحمه الله بين المسئلتين فيما اذا نوى آخر النهار فقال في قوله في غد يصدق ديانة وقضاه في قوله غدا يصدق ديانة لا قضاء * على ما ذكرنا في موضعه اى من شرح الجامع الصغير والبسوط ان الظرف اذا اتصل به الفعل بغير واسطة اقتضى استيعابه ان امكن لانه حيثنذ شبه المفعول به من حيث انه صار معمولا للفعل ومنصوبا به الا ترى انه اذا اتسع في مثل هذا الظرف ولم يقدر فيه حرف في اخذ حكم المفعول به حتى اذا اخبرت عنه بالذي علمت به ما علمت بالمفعول به قلت في مثل قولك متسما سرت يوم الجمعة الذي سرت يوم الجمعة كما تقول الذي ضربته زيد ولم يقل الذي سرت فيه يوم الجمعة * واذا اتصل به الفعل بواسطة حرف الظرف اقتضى وقوعه في جزء منه اذ ليس من ضرورة الظرفية الاستيعاب * واذا ثبت ذلك قلنا اذا قال غدا ونوى آخر النهار لم يصدق قضاء لان الطلاق اتصل بالتدبيل واسطة فاقضى استيعاب الدعاء كونه موصوفا بالطلاق في جميع الغد فلا بد من ان يكون واقعا في اوله ليحصل الاستيعاب فاذا نوى اخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء ولكنه يصدق ديانة لانه نوى محتمل كلامه * واما اذا قال في غد فوجب كلامه الوقوع في جزء من الغد مبهم واليه ولاية التعيين كالمو طلق احدي نسائه فاذا نوى آخر النهار كان نيته تعيينا لما اجمعه لا تعييرا للحقيقة فيصدق قضاء كما يصدق ديانة واذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لعدم المزاحم والسبق فلذلك يقع فيه * ثم استوضح ما ذكر من الفرق فقال وذلك اى الفرق الذي ذكرنا مثل الفرق بين هاتين المسئلتين فانه اذا قال ان صمت الدهر فكذا كان شرط الحنث صوم جميع العمر ولو قال ان صمت في الدهر كان شرط الحنث صوم ساعة معناه ان نوى الصوم الى الابد في وقته ثم يفطر بعد ذلك قوله (واذا اضيف)

اي قوله انت طالق الى المكان بان قيل انت طالق في الدار او في الظل او في الشمس طلقت في الحال
حينما كانت لان المكان لا يصلح ظرفا لطلاق اذا لظرف للشيء بمنزلة الوصف له وما كان وصفا
للشيء لا بد من ان يكون صالحا للتخصيص والمكان لا يصلح مخصصا لطلاق بحال لانه اذا وقع
في مكان كان واقعا في الامكنة كلها وكذا المرأ اذا انصفت به في مكان توصف به في جميع الامكنة
واذا لم يصلح مخصصا لا يمكن ان يجعل بمعنى الشرط * الا ترى انه لو جعل بمعنى الشرط وهو
موجود كان تمييز ايضا لان التعليق بامر كائن تمييزا بخلاف اضافته الى الزمان لان الزمان يصلح
مخصصا له اذا لطلاق يكون واقعا في زمان دون زمان فاذا اضافته الى زمان معروم في الحال يمكن
ان يجعل بمعنى المعلق به فلا يقع في الحال * الا ان يراد به او بقوله في الدار مثلا اضممار الفعل بان
اريد به في دخولك الدار فحينئذ لا تطلق في الحال لانه ذكر المحل وارادته الفعل الحال فيه واذكر
السبب وارادته السبب اذا الدخول في الدار سبب كينونها فيها وكل ذلك من انواع المجاز
فكان ما توى محتمل كلامه فيصح ارادته وصار الدخول مضمرا في الكلام واذا صار مضمرا
كان في معنى الشرط لا سند كره * اذا قال انت طالق في دخولك الدار لم تطلق قبل الدخول لان
الفعل لا يصلح ظرفا لطلاق على معنى ان يكون شاغلا لانه عرض لا يبق فتعذر العمل
بحقيقة في فيجعل مستعارا لمعنى المقارنة لان في الظرف معنى المقارنة اذ من قضيته الاحتواء
على الظروف فيقارنه بجوانبه الاربعة فصار بمعنى مع فيتعلق وجود الطلاق بوجود الدخول
لان قران الشيء بالشيء يقتضي وجوده ضرورة فكان من ضرورته تعلقه بوجود الدخول
الا انه لا يكون شرطا محضالا لانه يقع الطلاق مع الدخول لا بعده فلماذا قال بمعنى الشرط *
وقال بعضهم يجعل مستعارا لمعنى الشرط لمناسبة بينهما من حيث ان كل واحد من الظرف
والشرط ليس بمؤثر فيتعلق الجزاء به فعلى هذا يقع الطلاق متأخرا عن الدخول كما لو قال
ان دخلت الدار ولكن الاول اصح فانه لو قال لا يجيء انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق
كما لو قال مع نكاحك ولو جعل مستعارا للشرط لطلقت كما لو قال انت طالق ان تزوجتك اليه
اشار القاضي الامام فخر الدين رحمه الله * والضمير في قوله بمعناه راجع الى ما يرجع اليه
ضمير جمل وهو حرف في والباء للسببية اى جعل حرف في مستعارا لمعنى المقارنة باعتبار
معناه * او الضمير راجع الى المقارنة بتأويل القران والباء بمعنى اللام اى جعل حرف في
مستعارا لمعنى المقارنة * وعلى هذا اى على ان في تصير بمعنى الشرط بنيت مسائل في الزيادات
* قال شيخ الاسلام صاحب الهداية في شرح الزيادات اذا قال انت طالق في مشية الله او في
ارادته او في رضاه او في محبته او في امره او في اذنه او في حكمه او في قدرته لا يقع الطلاق
اصلا الا في علم الله فانه يقع الطلاق فيه في الحال لان كلمة في الظرفية حقيقة الا اذا تعذر جعلها
على النظرية بان صحبت الافعال فيحمل على التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة
غير انه انما يصلح جعلها على التعليق اذا كان الفعل ما يصلح وصفه بالوجود وبضده ليصير في
معنى الشرط فيكون تعليقا للمشية والارادة والرضاء والمحبة بما يصلح وصف الله تعالى به وبضده

الا ان يراد به اضممار
الفعل فيصير بمعنى
الشرط وقد يستعار
هذا الحرف للمقارنة
اذا نسب الى الفعل
فقبل انت طالق في
دخول الدار لانه
لا يصلح ظرفا وفي
الظرف معنى المقارنة
فيجعل مستعارا بمعناه
فصار بمعنى الشرط
وعلى هذا مسائل
الزيادات انت طالق
في مشية الله
وارادته واخواتها
فان الطلاق لا يقع
كأنه قال ان شاء الله

الافى علم الله لانه

يستعمل في العلوم
ولا يصلح شرطاً بل
يستعمل واذا قال انت
طالق في الدار واضم
الدخول صدق فيما
بينه وبين الله تعالى
فيصير معنى ما قلنا
وعلى هذا قال لفلان
على عشرة دراهم
يلزمه عشرة دراهم
لانه لا يصلح للظرف
فليغو الا ان ينوي به
معنى مع او او او العطف
فيصدق لما قلنا ان في
الظرف معنى المقارنة
فيصير من ذلك الوجه
مناسباً مع والمعطف
فيلزمه عشرون
وكذلك قوله انت
طالق واحدة في
واحدة فهي واحدة
وان نوى معنى مع
وقبل الدخول
وان نوى الواو وقعت
واحدة ومن ذلك
حروف القسم وهي
الباء والواو والهاء
وما وضع لذلك
وهو ايم الله تعالى
وما يؤدي معناه
وهو لعمر الله فاما الباء
فهي للصاق وهي
دالة على فصل
محذوف معناه اقسم
او احلف بالله

فانه يصح شاء الله كذا ولم يشاء كذا واراد ولم يرد واحب ولم يحب وكذا الامر والرضا والحكم
والاذن فكان اضافة الطلاق اليها تعليقاً والتعليق بها بحقيقة الشرط ابطال لليجاب
فكذا هذا اما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بضده لان علمه محيط بجميع الاشياء لا يعزب
عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض فكان التعليق به تحقيقاً وتخييراً فيقع الطلاق في الحال
* وبشكل على ما ذكرنا القدرة فانه لا يصح وصفه تعالى بضدها ومع ذلك لم يقع الطلاق لكن
الطوبى عنه ان القدرة ههنا بمعنى التقدير وقرئ قوله تعالى * قد رنا نعم القادرون * بالتخفيف
والتشديد وكذا قوله تعالى * قدرناها من انهارين * والتقدير بما يصح وصف الله تعالى به وبضده
لانه لا يصح ان يقال قدر الله كذا ولم يقدر كذا فيكون بمنزلة المشية والارادة فلا يقع الطلاق
باضافته اليها قوله (الافى علم الله) استثناء من قوله لا يقع * لانه اى العلم يستعمل في العلوم
استعمالاً شائعاً يقال اغفرا لهم علمك فينا اى معلومك ويقال علم ابي جنيمة ويراد معلومه
ولهذا وحلف بعلم الله لا يكون عينا واذا كان مستعملاً بمعنى العلوم يستحيل ان يجعل بمعنى الشرط
لان الشرط ما يكون على خطر الوجود ومعانوم الله تعالى فيتحقق لامحالة واذا كان كذلك كان
واقفاً في الحال لانه جعل معلوم الله تعالى ظرفاً للطلاق وانما يكون الطلاق في معلومه ان لو كان
واقفاً في الحال لانه لو لم يكن واقفاً لكان حادثة في معلومه * قال شمس الائمة في اصول الفقه *
فان قيل لو قال في قدرة الله لم يطلق وقد يستعمل القدرة بمعنى القدر وقد يقول من يستعمل
شيئاً هذا قدرة الله * قلنا معنى هذا استعمال انه اثر قدرة الله الا انه قديم مقام المضاف اليه مقام
المضاف ففهم المقدور من المضاف المحذوف لان المضاف اليه ومثله لا يتحقق في العلم اذ القدرة
من المؤثرات بخلاف العلم الا ترى انه يجوز ان يقال الله تعالى معلوم لنا ولا يجوز ان يقال الله
مقدورنا قوله (وعلى هذا) اى على ان هذا الحرف يستعار للمقارنة حل على مع
في هذه المسئلة عند الثانية فاذا قال لفلان على عشرة دراهم في عشرة دراهم يلزمه عشرة
دراهم عندنا الا ان يعنى معنى مع فيلزمه عشرون * وقال زفر رحمة الله يلزمه عشرون
بكل حال * وقال الحسن يلزمه مائة لان العشرة في العشرة في متعارف الحساب مائة فيحمل
عليها * الا اننا نقول اثر الضرب في تكثير الاجزاء الا في زيادة المال وعشرة دراهم وزنا
وان تكثر اجزاؤها لا تصير اكثر من عشرة * وزفر رحمة الله يقول لما تعذر العمل بحقيقة
هذا الحرف لان العدد لا يكون ظرفاً لثله بلا شبهة حل على مع او او او المطف لما ذكرنا ان
في الظرف معنى المقارنة والجمع قال الله تعالى * فادخلني في عبادى اى معهم * وانا نقول جهة
الاجاز ههنا متعددة فان في قديكون بمعنى على وبمعنى من كما يكون بمعنى مع قال تعالى اخبارا
* ولا صابنكم في جذوع النخل * اى عليها وقال فراسمه * وارزقوهم فيها اى منها وليس احد
الوجوه اولى من الباقي فيعتبر اول كلامه فيلزمه عشرة ويلغو اخره * الا ان يقول عنيت
هذه وهذه فينبذ زعمه بانه لان بين انه استعماله بمعنى مع او بمعنى الواو وفيه تشديد عليه فيصدق
* ولا يقال معنى على او من لا يستقيم ههنا اذ لا يقال على عشرة على عشرة ولا على عشرة

وكذلك في سائر الاسماء والصفات وكذلك في الكنايات تقول بك لافعلن كذا به لافعلن كذا فلم يكن لها اختصاص
القسم واما الواو فانها استعيرت بمعنى الباء لانها تناسب صورة ﴿ ١٨٩ ﴾ ومعنى اما الصورة فان صورتها وجودها

من مخرجها بضم
الشفين مثل الباء واما
المعنى فان عطف
الشيء على غيره نظير
الصاق به فاستعير له
الا انه لا يحسن اظهار
الفعل هنا تقول
والله ولا تقول احلف
والله لانه استعير للباء
توسعة لصلات القسم
فلو صح الاظهار
لصار مستعار بمعنى
الاصاق فيصير
الاستعارة عامة في
بابها وانما الفرض
بها الخصوص لباب
القسم الذي يدعو
الى التوسعة ويشبه
قمين ولا يدخل
في الكناية اعني
الكاف ثم استعير التاء
بمعنى الواو توسعة
لشدة الحاجة الى
القسم لمسا بين الواو
والتاء من المناسبة
فانهما من حروف
الزوائد في كلام
العرب مثل التراث لغة
في الوارث والتورية
وما شبه ذلك ولما صار
ذلك دخيلا على ما
ليس باصل المنحط
رئته عن رتبة الاول
والثاني فقبل لا تدخل
الافى اسم الله لانه هو
المقسم به غالباً فجاز الله ولم يحز تالرحيم وقد يحذف حرف القسم تخفيفاً فيقال الله لافعلن كذا (قمين)

من عشر فكان معنى المقارنة متعياً فوجب الحمل عليه من غير نية كما قال زفر * لانقول
المال لا يجب بالشك لان البراءة اصل وقد امكن حمل كلامه على تكثير الاجزاء فلا وجه
للمصير الى المجاز واجاب الزيادة من غير قصد قوله (وكذلك) اي ومثل قوله لفلان على
عشرة في عشرة قوله انت طالق واحدة في واحدة في انه يعتبر المذكور الاول عند عدم النية
فيقع واحدة سواء كانت المرأة مدخول بها او لم تكن ويصح ارادة مع الواو الا انه اذا
اراد مع لا يفتقر الى المال بين المدخول بها وغير المدخول بها فتقعان جميعاً وان اراد الواو يقع
تنتان في المدخول بها وواحدة في غير المدخول بها كما لو صرح بالواو فقال انت طالق واحدة
واحدة قوله (ومن ذلك) اي ومن باب حروف الجر ومن باب حروف المعاني حروف
القسم * والقسم جملة انشائية يؤكد بها جملة اخرى ولهذا لم يحز السكوت عليه فلا تقول احلف
بالله وتسكت بل يجب ان تأتي بالقسم عليه فتقول احلف بالله لافعلن لانك لم تقصد الاخبار
بالحلف وانما قصدت ان تجرب بامر آخر نحو لافعلن الا انك اكدته ونفيت عنه الشك بان اقيمت
عليه * وهي الباء الواو والتاء فانها مستعملة في القسم وانما توضع له في اصل الوضع لا ترى انها
تستعمل في غيره ايضا وما وضع لذلك اي القسم وهو ايم الله فانه لم يوضع الا للقسم ولهذا لم يستعمل
في غيره * وما يؤدى معنى القسم كما سنبينه * واما الباء فهي التي للالصاق اي الباء التي في القسم ليست
بحرف موضوع للقسم بل هي الباء التي للالصاق فانهم لما احتاجوا الى الصاق فعل الحلف بما يقسمون
به استعملوا فيه استعمالهم اياها في قولهم كتبت بالقلم الا انهم حذفوا الفعل لكثرة القسم في كلامهم
اكتفاء بدلالة الباء عليه كما حذفوا في بسم الله فقالوا بالله لافعلن مردين احلف بالله واقسم به
فكانت الباء دالة على فعل محذوف * وكذلك في سائر الاسماء اي كما تدل الباء على فعل محذوف
في بالله لافعلن تدل على فعل محذوف في الحلف بسائر الاسماء مثل قوله بالرحمن وبالرحيم والقدوس
لافعلن * والصفات مثل قوله بعزة الله وبجلاله وبعظمته وبكبريائه فلم يكن لها الى الباء اختصاص
بالقسم بمعنى لما كان دخولها في القسم باعتبار معنى اللصاق لانها موضوعة لم تكن مختصة بالقسم
لان اللصاق لا يختص به * واما الواو فانها استعيرت في القسم بدلا من الباء لمناسبة بينهما صورة و
معنى كما ذكر في الكتاب * وشرط ابدالها حذف الفعل ولهذا قيل انها عوض عن الفعل ومن ثم
جاز اقيمت بالله وامتنع اقيمت والله كذا في بعض شروح المفصل فتبين ان معنى قوله لا يحسن
اظهار الفعل لا يجوز * لانه اي الواو استعير للباء توسعة لصلات القسم اذا الحاجة دعت الى
الاستعارة في باب القسم لكثرة دوره على الالسنه لا معنى للالصاق فلو صح اظهار الفعل مع الواو
لصار الواو مستعار للمعنى اللصاق اذا لا معنى له عند ظهور الفعل الا اللصاق كالباء فتصير الاستعارة
عامة في بابها اي في باب استعارة الواو للباء لانه يلزم صحة استعماله كان الباء في غير القسم ايضا
فيقال مررت وزيد بالجر بمعنى يزيد وبعت هذا العبد الف درهم بمعنى بالف درهم وفساده
ظاهر اذ لم يسمع ذلك من احد * ولانه خروج عن الفرض اذا فرض لها اي لاستعارة الواو للباء
الخصوص لباب القسم اذ الداعي اليها وهو الحاجة الى التوسعة مختص به قوله (ويشبه

(قمين)

قسمين (يجوز ان يكون كلاما مستأنفا يعني لا يجوز اظهار الفعل مع الواو فلو اظهر مع ذلك كان في معنى قسمين لان قوله احلف بانقراده يمين وكذا قوله والله فاذا جمع بينهما ولم يصلح الواو رابطة صار كأنه قال احلف بالله ثم قال والله بخلاف الباء لانها اللصاق فيكون الكل كلاما واحدا فيكون يميناً واحدة * ويجوز ان يكون معطوفاً على فيصير اى لو سمح اظهار الفعل صارت الاستعارة عامة واشبه كلامه قسمين لانه لما قال احلف والله بمعنى بالله كان بظاهره قسمين لما ذكرنا وغرضه قسم واحد فكان هذا الكلام بظاهره مخالفاً للقرضه فلا يمكن خالياً عن خلل فكان الاحتراز منه اولى * وكان الشيخ رحمه الله تعالى لا يحسن اظهار الفعل فلم يقل لا يجوز اشارة منه الى ان الكلام لا يلغو عند اظهار الفعل ولكنه يشبه قسمين وذلك بخالف للقرض * ولا تدخل اى واو القسم في الكناية اى في المضمر لا يقال ولا فعلن ولا كان لفظ الكناية في اصطلاح الاصوليين متناولاً لا ضمائر وغيرها احتراز بقوله اى الكاف عن غير الضمائر * ثم استعير التاء بمعنى الواو اى ابدل التاء عنها على طريقة الابدال في نحو * تراث * وتورية * وتجاه * ونخمة * ونعمة * اذ الاصل فيها وارث فعال من ورت وورثة ووراة فوعلة من ورى الزنديرى وريا اذا خرج نارهم وجاء من الوجه ووخة من وخم الرجل وخامة اذا لم يهنا الطعام له ووهمة من الوهم لانه امر يقع في قلب الانسان كالظن * وذكر في شرح القصيدة الشاطبية ان الناس اختلفوا في التورية فذهب البصريون الى انها مشتقة من ورى الزندو هو الضوء الذي يظهر منه عند القدح فكانها ضياء ونور ووزنها فوعلة كدو حلة وحولة فابدلت واوها تاء على حد تجاه ونخمة وقلبت ياؤها الفاء تحرهما واقتتاح ما قبلها * وقال الكوفيون وزنها فوعلة كتنفلة في نفلة وضعف ذلك لقلة هذا البناء وشذوذه * وقال بعضهم هي فوعلة كتوصية ففتحت حينها وقلبت تاؤها الفاء قد فعل ذلك في ناصية وجازية فقبل ناصاة وجازاة في لغة طى وضعف ذلك ايضا لعدم اطراذه في توصية وتوقية وقال صاحب الكشف فيه التورية والانجيل اسمان معجميان وتكلف اشتقاقهما من الورى والتجل ووزنهما بفوعلة وافعل انما يصح بعد كونهما عربيتين * قال وقرأ الحسن والانجيل بفتح الهزة وهو دليل على العجمة على افعيل بفتح الهزة هديم اوزان العرب فتبين بهذا ان الاستشهاد في الكتاب انما يصح على القول الاول فقط * ثم الشيخ ذكر ان المعنى المجوز للمجاز كونهما من حروف الزوائد وذكر الجوهرى في الصحاح وجها اخر فقال انكلت على فلان فى امرى اذا اعتمدته واصله او تكلت قلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها ثم ابدلت منها التاء فادغمت في تاء الافتعال ثم ثبت على هذا الادغام اسماء من المثال وان لم يكن فيها تلك العلة توهم ان التاء اصلية لان هذا الادغام لا يجوز اظهاره في حال فن تلك الاسماء التكلة والتكلان والنخمة والتجاه والتراث والتقوى واذا صغرت قلت تكيلة ونخمة ولا تعيد الواو لان هذه حروف الزمت البديل فثبت في التصغير والجمع * وذكر الشيخ عبد القاهر ان الواو في اتعد قلبت تاء لان الواو قريبة من التاء وقد وقع بعدها تاء الافتعال وهي تاء بغير سبب كثير نحو نخمة وتجاه وتراث فلما كان كذلك صار بمنزلة اجتماع متقاربين بقلب احدهما الى

صاحبه ليقع الادغام * ولا يجوز نال رجن وتال رحيم قد حكي ابو الحسن الاخفش ترب الكعبة
ولكنه شاذ لا يؤخذ به قوله (لكنه) اى المقسم به بالنصب عند اهل البصرة * حاصله ان
الحذف فى القسم باضمار حرف الحذف من غير عوض جائز عند اهل الكوفة وعند اهل البصرة
لا يجوز الا بعوض نحو همزة الاستفهام وهاء التنبيه فى قولهم الله ما فعلت كذا وقولهم لا هاه الله *
احتج الكوفيون بما تقول العرب الله لتفعلن فيقول المجيب الله لا تفعلن بهمزة واحدة مقصورة
فى الثانية فيحذف بتقدير حرف الحذف وان كان محذوفا * وقد جاء فى كلامهم اعمال حرف
الحذف مع الحذف فقد حكي يونس بن حبيب ان من العرب من يقول مررت برجل صالح الا
صالح فطالغ اى الا كن مررت برجل صالح فقد مررت بطالغ * وروى عن رؤية الهجاج انه
اذا قيل له كيف اصبحت كان يقول خيرا قال الله اى بخير وفى الشواهد على ذلك من الاشعار
كثيرة * واما البصريون فقالوا اجتمعوا على ان الاصل فى حروف الجر ان لا تعمل مع الحذف وانما
تعمل مع الحذف فى بعض المواضع اذا كان منها عوض بقيت فيما عداه على الاصل * ولا تمسك
لهم فيما ذكرنا لان الجواز فى قوله الله لا تفعلن ثبت مخالفا لقياس لكثرة استعماله كما ثبت دخول
حرف النداء عليه مع الالف واللام فلا يدل على الجواز فى غيره لشذوذه وقلة * وكذا ما حكي
يونس وماروى من رؤية وما نقل من الاشعار فى ذلك كلها من الشواهد التى لا يعتد بها فلا يصح
التمسك بها كذا فى كتاب الانصاف للابارى * وذكر الامام عبد القاهر فى المتنصدين اما حذف
حرف الجر الذى هو الباء فى بالله فعلى وجهين احدهما ان يحذف ويوصل الفعل الى الاسم فينصبه
فيقال الله لا تفعلن كأنه قال حلفت الله لا تفعلن وعلى ذلك ثبت الكتاب * شعر * الارب من قلبى له
الله ناصح * ومن قلبى فى الظباء السوانح * التقدير الارب من قلبى له ناصح بالله * والوجه
الثانى ان تضمر ويبقى الجر فيقال الله لا تفعلن والاكثر النصب لان الجار لا يضم الا قليلا
واليه مال صاحب المفصل ايضا * فعلى هذا لا خلاف فى المسئلة اذا خلا فى الاولوية
لا فى الجواز قوله (وقد ذكر فى الجامع ما يتصل بهذا الاصل) وهوان حذف حرف
القسم جائز فليل اذا قال والله الله لا تملك فكلمه فعليه كفارة واحدة لان اسم الله ان لم يكن
مشتقا كذهب اليه الجمهور كان قوله الله بمنزلة البدل عن الاول لان غير المشتق لا يصلح لتعاقب
كأنه سكت واستأنف الحلف بقوله الله لا تفعلن كذا والقسم بغير حرف صحيح وان اختلف فى
اعرابه كما ذكرنا وان كان مشتقا كذهب اليه البعض كان تعاقب الاول فصار كأنه قال والله العبود
الحق المقصود لا تملك فلا يلزمه على التقديرين الا كفارة واحدة لانه يمين واحدة * ولو قال
والله الرحمن لا تملك فكلمه فعليه كفارة واحدة ايضا لانه جعل الرحمن خارجا مخرج النعت
للاول فصار الاستشهاد واحد فى كلام المتكلم وتسميته فلا تعدد الهتك * ولو قال والله الرحمن
لا تملك فكلمه لزمته كفارتان وقال ابو يوسف وزفر رحمه الله لزمته كفارة واحدة لان اتحاد
المقسم عليه فان قوام اليمين بالمقسم به والمقسم عليه واتحاد الاول مع تعدد الثانى يوجب كونه
يميناً واحدة فكذا عكسه * وقلنا ان قوله والله مقسم به وقوله والرحمن معطوف عليه

لكنه بالنصب عند
اهل البصرة وهو
مذهبنا وبالحذف
عند اهل الكوفة
وقد ذكر فى الجامع
ما يتصل بهذا
الاصول مثل قول
الرجل والله الله
والله الرحمن
والرحيم على ما
ذكرنا فى الجامع

فكان غيره في تسمية الخالف فتعدد الاستشهاد فتعدد الهتك فتعددت الكفارة لانها جزاء الهتك وصار في حق القسم به بمنزلة اليمين وان كان البرواحد * الا ان نوى بالواو في والرحن واوالقسم فيكون مينا واحدة لانه اذا نوى واوالقسم انقطع الكلام وصار كأنه سكت ثم استأنف فقال والرحن لا اكلمك ولم يحمل عليه بغير نية لان الواو هو وصل في الاصل وعلى اعتبار الوصل يصير واوالقسم مدرجا كما تقول مررت بزيد وعرو اى وبهمز * وبخلاف قوله والله والله لا اكلمك فتكلمه حيث يحمل على واوالقسم من غير نية حتى تلزم كفارة واحدة في ظاهر الرواية لان مطلق الشئ على نفسه فيجوز فيجعل الواو للقسم فكان رد الاول كأنه سكت عليه واستأنف الكلام فكان مينا واحدة فلا يلزمه بالهتك الا كفارة واحدة قوله (واما ايم الله) الى آخره * اعلم ان قولهم في القسم ايم الله لافضل اسم مفرد عند البصريين وليس يجمع بين وعند الكوفيين هو جمع بين لان وزن افضل مختص بالجمع ولا يكون في المفرد * يدل عليه ان التقدير في قولهم ايم الله على ايم الله اى ايمان الله او ايم الله يمينى * وقد جاء جمع بين على ايمن كقوله * شعر * يأتى لها من ايمن واشمل * وكقول زهير * فيجمع ايمن منا ومنكم * يحسمه تمور بها الدماء * والاصل في هزتها ان تكون مقطوعة لانها جمع الا انها وصلت لكثرة الاستعمال وبقيت قمتها على ما كانت عليه في الاصل ولو كانت همزة وصل لكانت مكسورة * واحتج البصريون بانها لو كان جمعا لوجب قطع الهمزة فيه ولما سقطت في الدرج كما في احرف واكتب ولما سقطت علمنا انه ليست بجمع * يؤيده انهم قالوا في ايم الله م الله ولو كان جمعا لما جاز حذف جميع حروف الاحرفا واحدا اذ لا نظيره في كلامهم * ولا نسلم ان هذا الوزن مختص بالجمع فقد جاء في المفرد ايضا مثل أنك واسد * ولا معنى لقولهم ان الاصل في الهمزة القطع ولكنها وصلت لكثرة الاستعمال لانه لو كان كذلك لما جاز كسرهما وقد جاز ذلك بالاجماع فدل ان الوصل في الهمزة اصل وانه ليس يجمع كذا في الانصاف * وذكر الامام عبد القاهر في المختصر ان الاصل في همزة ايمن القطع لانها جمع بين ولكنهم وصلوها لكثرة الاستعمال وكذا اذا قيل ايم الله لان اللام محذوفة من ايمن وقد دهاهم الحرص على التخفيف بكثرة تصرف هذه الكلمة على السنتهم الى ان اجمعفوا بها فردوها الى حرف واحد فقالوا م الله قال الى قول الكوفيين في هذه المسئلة * وذكر في الاقليد انها اى كلمة ايمن عند سيويه اشتقت من ايمن ساكنة الاول فاجتلبت الهمزة للابتداء كما اجتلبت في ابن واشباهه * وحاصل هذه الاقوال ان الاصل في ايم الله ايمن الله بالاتفاق الا ان ايمن جمع بين عند البعض واسم مفرد مشتق من ايمن عند آخرين فتبين ان ما ذكر الشيخ ان ذلك اى ايم الله * صلة وضعت للقسم اى كلمة بنفسها يوصل بها القسم بمنزلة الباء في بالله لاشتقاقها اى لا اصل لها ترجع اليه قول آخر خارج عن هذه الاقوال ظفر الشيخ به واختاره قوله (واما العمر) اذا قلت لعمر لا فضل لعمرك مبتدأ وخبره محذوف والتقدير لعمرك قسمي

واما ايم الله فاصله ايمن الله وهو جمع بين وهذا مذهب اهل الكوفة وامام مذهب اهل البصرة وهو قولنا ان ذلك صلة وضعت للقسم لاشتقاقها مثل صه ومدوخ والهمزة للوصل الا ترى انها توصل اذا تقدمه حرف مثل سابر حروف الوصل ولو كان لبناء بالجمع وصيغته لما ذهب عند الوصل والكلام فيه يطول وامام العمر الله فان اللام فيه للابتداء والعمر البقاء ومعناه بقاء الله هو الذي اقسام به فيصير تصريحا للمعنى القسم بمنزلة قول الرجل جعلت هذا العبد ملكا لك بالف درهم انه تصريح بمعنى البيع فيصير مجراها فكذلك هذا

او ما قسم به فهذا يجري مجرى قولك اقسمت بعمر كذا واذا قلت لعمر الله كان بمنزلة قوله والله الباقي * واضمار هذا الخبر لازم كاضمار خبر المبتدأ بعد لولا فلا يقال لعمر الله قسمي كذا يقال لولا زيد موجود لكان كذا فان لم تأت باللام نصبته نصب المصادر وهو القسم ايضا وقلت عمر كذا ما فعلت كذا وعمر كذا ما فعلت كذا اي بتعميرك الله وقرارك له بالبقاء * والعمر والعمر وان كانا متفقين في المعنى وهو البقاء لم يستعمل في اليمين الا للفتح لان ذلك يجري مجرى المثل وفي الاختصاص ضرب من تغيير اللفظ لتغيير المعنى * وهو في الاصل مصدر عمر الرجل من حمله اي بقي عرا وعمر ا على غير قياس لان قياس مصدره التحريك قوله (ومن هذا الجنس) اي من قسم حروف المعاني اسماء الظروف * الحقةما بحروف المعاني لمشايتها بالحروف من حيث انها لا تنقيد معانيها الا بالحقةما باسماء اخر كالخروف * اما مع فللمقارنة هذا معنى اصلي له لا ينفك عنه في اصل الوضع الا ترى ان قولك جاء زيد مع عمرو يقتضي مجيئهما معا فلذلك وقعت تظليقتان في قوله انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة دخل بها ولم يدخل * وكذا لو قال لفلان على عشرة مع كل درهم من هذه الدراهم العشرة درهم يلزمه عشرون درهما * وذكري في الهادي للشاذي ان مع اذا كانت ساكنة العين فهي حرف وان كانت متحركة العين فهي اسم وكلاهما بمعنى المصاحبة * وذكر في الصحاح قال محمد بن السدي الذي يدل على ان مع اسم حركة آخره مع تحرك ما قبله وقد يسكن وينون تقول جاؤا معا * واما كونه من الظروف فذكر في بعض كتب النحو * ويجوز ان يكون كذلك كعبدالان انتصاب العين فيه ليس للبناء بدليل انه يقال جاء فلان من معهم بحفض العين كما يقال جاء من عندهم فدل ان انتصابه على الظرف كان انتصاب هندوكذا يمكن ان يقدر فيه معنى في فان قولك زيد مع عمرو معناه في مصاحبة عمرو كما يمكن تقديره في عند في قولك زيد عند عمرو اي في حضرته * وقبل للتقديم والسبق فاذا وصف الطلاق بالقبلية المطلقة كان ايقاعا في الحال ولا يقتضي وجود ما بعده فان صحة التكفير في قوله تعالى * فحري رقيقة من قبل ان يتأسا لا يتوقف على وجود المسيس بعده * وصحة الايمان في قوله تعالى * آمنوا بما نزلنا من صدقنا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها * لا يتوقف على وجود الطمس بعده بل يستفاد به الامن عنه * فاذا قال لامرأته انت طالق قبل دخولك الدار او قبل قدوم فلان طلقت للحال دخلت الدار بعد او لم تدخل قدم فلان او لم يقدم * اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة تقع واحدة * ولو قال انت طالق واحدة قبلها واحدة وقعت ثنتان * واو قال انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان * ولو قال بعدها واحدة تقع واحدة وهو معنى قوله وحكمها اي حكم كلمة بعد في الطلاق ضد كلمة قبل يعني في الصورتين * والاصل في تخريج هذه المسائل شيان * احدهما ان الظرف اذا دخل بين اسمين ولم يتصل به كناية كان صفة للذكر او لا وان اتصل به كناية كان صفة للذكر او لا فاذا قال جاءني زيد قبل عمرو كانت القبلية صفة لزيد واذا قال قبله عمرو كانت القبلية صفة لعمرو

ومن هذا الجنس اسماء الظروف وهي مع وبعد وقبل وعندها مع فللمقارنة في قول الرجل انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة انه يقع ثنتان معا قبل الدخول وقبل التقديم حتى ان من قال لامرأته انت طالق قبل دخولك الدار طلقت للحال

والمراد بكون القبلية صفة لكذا كونها صفة من حيث المعنى أى التقديم الذى هو مدلول هذه الكلمة صفة معنوية لكذا فاما اللفظ فنصوب على الطرف ولو كانت صفة لفظا لم يكن الا لئلا كورولا * والاصل الثانى ان من اقر بطلاق سابق يكون ذلك ايقانا منه فى الحال لان من ضرورة الاسناد الوقوع فى الحال وهو مالك للايقاع فى الحال غير مالك للاسناد فيثبت الايقاع فى الحال تصححا لكلامه * فاذا قال انت طالق واحدة قبل واحدة كانت القبلية صفة لواحدة الاولى ولو لم يقيد هذا الوصف لكن قال وواحدة وقعت الاولى سابقة ولغت الثانية لعدم المحل فعند التأكيده اولى وصار معناه قبل واحدة تقع عليك * واذا قال واحدة قبلها واحدة كانت القبلية صفة لثانية وليس فى وسعه تقديم الثانية وفى وسعه القران كما اذا قال معها واحدة فيثبت من قصده قدر ما كان فى وسعه وصار كأنه قال قبلها واحدة وقعت عليك وكذا اذا قال بعد واحدة وقعت ثنتان لان البعدية تصير صفة للاولى فتقتضى تأخير الاولى وليس فى وسعه ذلك بعدما اوجبهما وفى وسعه الجمع فيثبت من قصده ذلك وصار معنى كلامه بعد واحدة تقع عليك * واذا قال بعدها واحدة وقعت واحدة لان البعدية صفة لثانية فلا تقع لانه لو لم يؤكد الثانية بالبعدية لا تقع الثانية لما ذكرنا فعند التأكيده اولى وصار كأنه قال انت طالق بعد الاولى التى وقعت عليك * وعلى هذا الاصل لو قال له على درهم قبل درهم يلزمه درهم واحد لان قبلانعت لئلا كور اولافكأنه قال درهم قبل درهم آخر يجب على * ولو قال قبله درهم فمليه درهمان لانه نعت لئلا كور آخر اى قبله درهم قد وجب على * ولو قال درهم بعد درهم اوبعد درهم يلزمه درهمان لان معناه بعد درهم قد وجب اوبعد درهم قد وجب لا يفهم من الكلام الا هذا * وفى قوله بعد درهم الاقرار بخالف للطلاق قبل الدخول لان الطلاق بعد الطلاق هناك لا يقع والدهرم بعد الدرهم يجب دينا كذا فى المبسوط * فتبين بهذا ان التقيد بالطلاق فى قوله وحكمها فى الطلاق ضد حكم قبل احتراز عن الاقرار وقوله لما ذكرنا اشارة الى المذكور فى شرح الجامع الصغير والمبسوط * لان الحضرة تدل على الحفظ كما اذا قال لا آخر وضعت هذا الشئ عندك يفهم منه الاستحفاظ وكما لو قال لناشد الضالة لا تطلب ضالك فانها عندى يفهم منه الحفظ اى هى محفوظة عندى وكما لو كان رجلا فى مجلس فخرج احدهما وترك متاعه وجب على الآخر الحفظ حتى لو تركه صار ضامنا بترك الحفظ فيثبت ان الحضرة تدل على الحفظ * وفى المبسوط اذا قال فلان عندى الف درهم كان اقرارا بالوديعة لان هذه الكلمة عبارة عن القرب وهى محتمل القرب من يده فيكون اقرارا بالامانة ومن ذمته فيكون اقرارا بالدين فلا يثبت به الا الاقل وهو الوديعة ولو قال عندى الف درهم دين فهى دين لان قوله عندى محتمل فسرهما باحد المحتملين فكان تفسيره صحيحا * وعلى هذا قلنا اى على ان هذه الالفاظ تدل على الطرف على تفاوت معانيها قلنا اذا قال لامرأته وقد دخل بها انت طالق كل يوم وليس له نية لم تطلق الا واحدة عندنا واذا ذكر الالفاظ المذكورة تطلق ثلاثا وقال زفر رجه الله تطلق ثلاثا فى ثلاثة ايام فى

ولو قال لامرأته قبل
الدخول انت طالق
واحدة قبلها واحدة
تقع ثنتان ولو قال قبل
واحدة تقع واحدة
وبعد التأخير وحكمها
فى الطلاق ضد حكم
قبل لما ذكرنا ان
الطرف اذا قيد بالكتابة
كان صفة لا بعدة واذا
لم يقيد كان صفة لا قبله
هذا الحرف اصل هذه
الجملة وعند الحضرة
حتى اذا قال فلان
عندى الف درهم كان
وديعة لان الحضرة
تدل على الحفظ دون
الزوم والوقوع
عليه وعلى هذا قلنا

المسئلة الاولى ايضا لان قوله انت طالق اشاع وكلمة كل تجمع الاسماء فقد جعل نفسه موقع
الطلاق عليها في كل يوم وذلك بتجدد الوقوع الى ان تطلق ثلاثا كالوقال انت طالق في كل
يوم * ولكنها تقول صيغة كلامه وصف قد وصفها بالطلاق في كل يوم وهي بالتطبيق الواحدة
تصف به في الايام كلها وانما جعلنا كلامه ايقاما للضرورة تحقيق الوصف وهذه الضرورة
ترفع بالواحدة الا ترى انه لو قال انت طالق ابدالم تطلق الا واحدة * بخلاف قوله في كل يوم
لان حرف في للظرف والزمان ظرف للطلاق من حيث الوقوع فيه فا يكون اليوم ظرفا له
لا يصلح الغد ظرفا له فتجدد الايقاع لتحقيق ما اقتضاه حرف في كذا في المبسوط * وفي قوله
كل يوم ان قال اردت انها طالق كل يوم تطليقة اخرى فهو كاتوى وتطلق ثلاثا في ثلاثة ايام لانه
اضمر حرف في * وكذا قوله انت على كظهر امي كل يوم ينبغي ان يكون على الخلاف فيتجدد
في كل يوم ظهار عنده وعندنا وهو ظهار واحدة ويدخل فيه الليل والنهار كما لو قال انت
على كظهر امي ابدا * ولو قال في كل يوم اومع كل يوم او عند كل يوم تجدد عند كل يوم
ظهار لكن لا يدخل الليل في الظهار حتى كان له ان يقربها بالليل لان توقيت الظهار عندنا صحيح
فصار كانه قال في كل يوم انت على كظهر امي هذا اليوم فلا يدخل فيه الليل * وهذا الى التفرقة
التي ذكرنا بين حذف الظرف واثباته * لما قلنا في موضعه من المبسوط انه اذا حذف لفظ
الظرف كان الكل اى كل الايام ظرفا واحدا للطلاق والظهار فلا يقع الا تطليقة واحدة وظهار
واحد * فاذا اثبت اى لفظ الظرف بان قال عند كل يوم مثلا صار كل فرد اى كل يوم باقتضائه
ظرفا على حدة لان الظرف حينئذ كلمة عند مضافة الى كل يوم فيستدعى مظهروا على حدة
فيتجدد الطلاق والظهار على نحو ما قلنا في مسئلة الغد من التفرقة بين حذف في واثباته على
مذهب ابي حنيفة رحمه الله * وهذه المسئلة يؤيد مذهب في مسئلة الغد * فان قيل ان ابا يوسف
ويحمدا لم يفرقا في مسئلة الغد بين حذف في واثباته وهما فرقا بين حذف الظرف واثباته
فاوجه الفرق لهما بين الموضعين * قلنا وجهه ان الغد ظرف واحد بلا شبهة لا يتعدد باثبات
في وحذفه فاستوى فيه الحذف والاثبات فاما قوله كل يوم فيمحوز ان يكون ظرفا واحدا نظرا
الى لفظ كل فانه هو المنتصب بالظرفية وهو لفظ واحد * ويجوز ان يكون ظرفا متعددا
نظرا الى ما ضيف اليه كل فانه متعدد وانه ابدا يأخذ حكم المضاف اليه فاذا لم يذكر حرف
في او ظرف آخر ووقع عليه الفعل جعل ظرفا واحدا كالابد واذا ذكر حرف في او ظرف
آخر وانتقل عمل الفعل منه اليه ثم اضيف ذلك الظرف الى كل جعل ظرفا متعددا بهلا
بالشبهين قوله (ومن هذا الباب) اى من باب حروف المعاني حروف الاستثناء * سيما حروفا
لان الاصل فيها كلمة الا وهي حرف فيكون البواقي جارية مجرى التبع لها وهي عشرة * الا *
وغير * وسوى * وسواء * ولا يكون * وليس * وخلا * وعدا * وما خلا * وما عدا *
وحاشا * وزاد ابو بكر بن السراج لاسميا * وضم بعضهم اليها يد بمعنى غير *
وزاد بعضهم به بمعنى دع * وانما يدخل ليس ولا يكون في هذا الباب اذا تقدمهما كلام فيه

اذا قال انت طالق كل
يوم طلقت واحدة
ولو قال عند كل يوم
او مع كل يوم طلقت
ثلاثا وكذلك اذا قال
انت طالق في كل يوم
ولو قال انت على كظهر
امى كل يوم فهو ظهار
واحد ولو قال في كل
يوم اومع كل يوم او
عند كل يوم يجدد عند
كل يوم ظهار وهذا
قلنا انه اذا حذف اسم
الظرف كان الكل
ظرفا واحدا فاذا اثبت
صار كل فرد باثباته
ظرفا على نحو ما قلنا
في مسئلة الغد ومن
هذا الباب حروف
الاستثناء

عموم كما يكون فيما قبل الا لما فيهما من معنى النفي على اختلافهما في الاصل فان ليس ولا دخلنا
 على ما هو مثبت فصيرونه نقياً * فاذا قال اعتقت عبيدي ليس سالماً او لا يكون سالماً لا يعتق سالم
 لان معناه الاسالم والتقدير ليس بعضهم سالماً او لا يكون بعضهم سالماً كذا ذكر في كتاب بيان
 حقائق الحروف * واصل ذلك الاى الاصل في الاستثناء والحقيقة فيه كلمة الا لانها لازمة
 للاستثناء في اصل الوضع وما عداها قد يكون استثناء غير استثناء لان الموضوع لنقل الكلام
 من معنى الى معنى في سائر الابواب هو الحروف والاسماء والافعال والحروف الاستفهام وحروف
 النفي وحروف الشرط فكذا في هذا الباب * ومن ذلك اى وما يستثنى به غير * وهو من الاسماء
 المحققات علامات الاسم به من التنوين والالف واللام والاضافة * يستعمل صفة النكرة لانه نكرة
 بحيث لا تعرف بالاضافة وان اضيف الى المعارف * وانما وقع صفة للذين انعمت عليهم في قوله
 من اسمه غير المنسوب عليهم * على احد التاويلين لان الذين انعمت عليهم في معنى النكرة اذ هو
 غير مقصور على معينين ومثله بمنزلة النكرة كقوله * ولقد امر على اليتيم بسبني * ويستعمل
 استثناء لمشابهة بينه وبين الامن حيث ان ما بعد كل واحد منهما مغاير لما قبله * ولهذه المشابهة
 تقع الاماكن غير ايضا قليلا وتسحق اعراب المتبوع مع امتناعها عنه فيعطى ما بعدها وعليه
 قوله تعالى * لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا * وقوله عليه السلام * الناس كلهم موقى الا العالمون *
 وقول الشاعر * شعر * وكل اخ مفارق اخوه * لعمر ايك الا الفرقدان * اى غيرهما * ولهذا قالوا
 اذا قال له على مائة الادريهمان بالرفع يلزمه مائة لان الالهة بمعنى غير فصار كانه قال على مائة
 هي غير درهمين * وعند من لا يعتبر الاعراب باعتبار ان العوام لا يميزون بين صحيح الاعراب
 وفاسده يلزمه ثمانية وتسعون كما لو قال الادريهمان بالنصب * ولما استعمل استثناء ولا بد له من
 اعراب لانه اسم جعل اعرابه كاعراب الاسم الواقع بعد الايعلم انه استثناء * والفرق بين كونه
 صفة واستثناء انه لو قال جاءني رجل غير زيد لم يكن فيه دلالة ان زيدا جاء ولم يجئ بل كان خبراً
 ان غيره جاء ولو قال جاءني القوم غير زيد كان اللفظ دالا ان زيدا لم يجئ * والثاني ان استعماله
 صفة يختص بالنكرة على ما قلنا واستعماله استثناء لا يختص بالنكرة * وقد يقع بمعنى لا ايضا في نصب
 على الحال كقوله تعالى * غير باغ ولا عاد * اى من اضطر جابعا لا باغيا ولا عاديا وكذا غير ناظرين
 اناه * غير محلي الصيد * لفلان على درهم غير دائق اى درهم مغاير للدائق وقد كان في ذلك
 الزمان درهم على وزن دائق فاكد المقر ان الواجب على ليس ذلك الدرهم وانما هو درهم
 مطلق فيلزمه درهم تام وهو الذي وزنه وزن سبعة * والدائق بالفتح والكسر غير الحان والجمع
 دوائق ودوائق * وما يقع من الفصل الى آخره يعني جعل محمد استثناء الدراهم من الدنانير
 من الاستثناء المنقطع وهو بطريق المعارضة كاستثناء الثوب منها * وجعل ابو حنيفة وابو يوسف
 رحمهما الله ذلك من الاستثناء المتصل وذلك بطريق البيان وتبين الفرق بين المعارضة والبيان
 في ذلك الباب * والحاصل ان بيان هذا الفصل يأتي في باب البيان قوله (وسوى مثل غير) بمعنى في انه
 يستثنى به * قال سيبويه كل موضع جاز فيه الاستثناء بالاجاز بسوى ولذلك لا يكون استثناء ذاقه

واصل ذلك الا
 ومساائل الاستثناء من
 جنس البيان فذكر
 في باب ان شاء الله تعالى
 ومن ذلك غير وهو
 من الاسماء يستعمل
 صفة للنكرة ويستعمل
 استثناء نقول لفلان
 على درهم غير دائق
 بالرفع صفة الدرهم
 فيلزمه درهم تام ولو
 قال غير دائق بالنصب
 كان استثناء يلزمه
 درهم الا داقا
 وكذلك قال لفلان
 على دينار غير عشرة
 بالرفع لزمه دينار ولو
 نصبه فكذلك عند
 محمد وعنده ابى حنيفة
 وابى يوسف رحمهم
 الله يلزمه دينار الا
 قدر قيمة عشرة دراهم
 منه وما يقع من
 الفصل بين البيان
 والمعارضة تذكره في
 باب البيان ان شاء الله
 وسوى مثل غير
 وذلك في الجامع ان
 كان في يدى دراهم الا
 ثلاثة او غير ثلاثة او
 سوى ثلاثة على
 ما ذكرنا

بعد اسم مفرد نحو مررت برجل سواك لانه لا يجوز فيه الاستثناء بالا * والفرق بين غير وسوى
ان غيرا لا يكون ظرفا واصله ان يكون صفة بمنزلة مثل لانه تقبضه تقول مررت برجل غيرك كما
تقول برجل. مثلك وسوى ظرف. كان منصوبا ابداعا على الظرفية ولا يكون صفة تابعة لتضمنه
معنى الظرف وان كان فيه معنى غير * وبيان ظرفيته ان العرب تجرى الظروف المعنوية بجري
الظروف الحقيقية فيقولون جلس فلان كان فلان ولا يعنون الا بمنزلة في الذهن مقدرة
فينصبونه نصب الظروف الحقيقية ويستعملون سوى ايضا في هذا الموضع فيقولون مررت
برجل سواك ويعنون مكانك وعوضا منك من حيث المعنى فلزم ان ينصب انتصاب المكان للظرفية
* وما يدل على ظرفيته وقوعه صلة نحو جاءني الذي سواك بخلاف غير * قال الامام عبد القاهر
وما لا يستعمل الا ظرفا سوى لا تقول في السعة هذا السواك ولا على سواك وانما تقول عن سواك
وبرجل سواك فغيره يجري قولك مررت برجل. مكانك فيكون منصوبا في تقدير في مكانك
قلت قام مقامك وتزل مكانك كما تقول اخذت هذا بدل ذلك * هذا الذي ذكرناه مذهب
سيبويه ومن تابعه من البصريين * وذهب الكوفيون الى انه كما يستعمل ظرفا يستعمل اسما
بمعنى غير فيعرب كغير متمسكين بالبيت الحماسي * شعر * ولم يبق سوى العدوان ذناهم كما
دانوا * ويقول الآخر * شعر * ولا ينطق المكروه من كان منهم * اذا جلسوا منا ولا من
سوانا * فلولزم ظرفية سوى وسواء لما ارتفع الاول ولما انجز الثاني * والجواب ان اخراجه
عن الظرفية لضرورة الشعر جازم عندنا والكلام في حالة الاختيار وانهم لم يستعملوه في هذه
الحالة الاظرفا * فعلى قول هؤلاء يجوز ان يقع سوى صفة مثل غير * قال الاخفش اذا كان
سوى بمعنى غير فقيه ثلاث لغات كسر السين وضما مع القصر وقحما مع المد تقول مررت برجل
سواك وسواك وسواءك اي غيرك كذا في الصحاح * وقد ذكرنا مسائل الجامع في فصل من
فلان قيد قوله (ومن ذلك) اي من باب حروف المعاني حروف الشرط اي كلمات الشرط
او الفاظ الشرط وتسميتها حروفا باعتبار ان الاصل فيها كلمة ان وهو حرف فهو الاصل
في هذا الباب لانه اختص بمعنى الشرط ليس له معنى اخر سواء بخلاف سائر الفاظ الشرط
فانها تستعمل في معان اخر سوى الشرط * وضع للشرط اي هو موضوع للدلالة على كينونة
ما بعده شرطا * قالوا معنى كلمة ان ربط احد الجملتين بال اخرى على ان تكون الاولى شرطا
والثانية جزاء يتعلق وقوعها بوقوع الاولى كقوله ان تاني اكرمك يتعلق الاكرام بالاتيان
* وانما تدخل اي حرف ان على كل امر اي شان معدوم لانه يمنع او للحمل ومنع الموجود
والحمل عليه لا يتحقق * على خطر اي تردد بين ان يوجد وبين ان لا يوجد وهو احتراز
عن المستحيل وعن الفعل المتحقق لاحالة كجسي الغد بالنظر الى العادة قال الامام عبد القاهر
ما كان متحقق الوجود لا يجوز فيه ان ولا الاسماء الجازمة لا يقال ان طلعت الشمس خرجت
ومتى تطلع الشمس اخرج لانها طالعة خرجت ولم تخرج والجزء بان موضوع على ان احد
الامر ينمى الى صاحبه في وجوده وانقائه احدهما يوجب انتفاء الآخر * وقوله ليس

ومن ذلك حروف
الشرط وهي ان واذا
واذا ما ومتى ومتى
وكل وكل ما ومن وما
وانما نذكر في هذا
الكتاب من هذه
الاجمل ما يتنى عليه
مسائل اصحابنا على
الاشارة واما حرف
ان فهو الاصل في هذا
الباب وضع للشرط
وانما يدخل على كل
امر معدوم على خطر
ليس بكائن لاحالة

بكان لا محال تأكيد * قال شمس الأئمة ربه الله الشرط فعل منظر في المستقبل هو على
خطر الوجود يقصد نفيه وإثباته ولا يتعقب الكلمة اسم لان معنى الخطر في الاسماء لا يتحقق
ودخول هذا الحرف في الاسم في نحو قوله تعالى * ان امرؤ هلك * وان امرأة خافت * من قبيل
الاضمار على شرطية التفسير او من باب التقديم والتأخير لان اهل اللغة يجمعون على ان الذي
يتعقب حرف الشرط هو الفعل دون الاسم * واثراى اثر حرف ان ان يمنع العلة عن الحكم
اى يمنعها من انعقادها علة للحكم * حتى يبطل التعليق اى الى ان يبطل التعليق بوجود
الشرط حينئذ يصير ما ليس بعلة علة * وعند الشافعى اثره ان يمنع الحكم من العلة ولا يمنع
العلة من الانعقاد وسيأتى الكلام فيه مشروحا بعد ان شاء الله تعالى * وعلى هذا اى على
ان ان للشرط المحض قلنا اذا قل لامرأته ان لم اطلقك فانت طالق ثلاثا تطلق حتى يموت احدهما
قبل ان يطلقها لان ان للشرط انه جعل عدم ايقاع الطلاق عليها شرطا ولا يتحقق بوجود
هذا الشرط ما يقياحين فهو كقوله ان لم آت البصرة فانت طالق * ثم ان مات الزوج وقع الطلاق
عليها قبل موته بقليل وليس لذلك القليل حدة مرفوف ولكن قبيل موته يتحقق عجزه عن
ايقاع الطلاق عليها فيتحقق شرط الخنث * فان كان لم يدخل بها فلا ميراث لها وان كان قد دخل
بها فلا ميراث بحكم القرار * ولا يقال المعلق بالشرط كالقفلوط به لدا الشرط وقد تحقق العجز
من التكلم قبل الموت حين حكمنا بوجود الشرط فكيف يستقيم ان يجعل متكلما بالطلاق في
هذه الحالة * لا نناقول هو امر حكيم فلا تشترط فيه ما يشترط لحقيقة التطلق من القدرة وانما
يشترط ذلك عند التعليق الا ترى ان العاقل اذا علق الطلاق او العتق ثم وجد الشرط وهو
مجنون فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التطلق والاشاق في هذه الحالة شرعا *
وان مات المرأة وقع الطلاق ايضا قبل موتها * وذكر في النوادر انه لا يقع لانها ما لم تمت ففعل
التطبيق فيحقق من الزوج وانما عجز بموتها فلو وقع الطلاق لوقع بعد الموت بخلاف جانب
الزوج فانه كما اشرف على الهلاك فقد وقع اليأس من فعل التطلق * وجد الظاهر ان الايقاع
من حكمه الوقوع وقد تحقق العجز عن الايقاع قبيل موتها لانه لا يعقبه الوقوع كالوقوع انت
طالق مع موتك فيقع الطلاق قبيل موتها بلا فصل * ولا ميراث لزوج لان الفرقة وقعت بينهما
قبل موتها بايقاع الطلاق عليها كذا في المبسوط * واعلم ان اذا من الظروف اللازمة لظرفيتها
وهو مضاف ابدا الى جملة فعلية وفيه معنى المجازاة لانه للاستقبال وفيه ابهام فاسب المجازاة
اذا الشرط لا يكون المستقبلا مجهول الشأن لزمده بين ان يكون وبين ان لا يكون ولهذا
اختص اذا بالجملة الفعلية * وانه قد يكون ظرفا غير متضمن للشرط كقافي قوله تعالى * والليل
اذا بغشى * وذكر الامام عبد القاهر ان اذا لا يجازى بها الا في ضرورة الشعر * كبيت الكتاب
ترفع لي خندف والله يرفع لي * نارا اذا خدت نيرانهم تقد * قال والاختيار ان لا يجزم
بها لانهم وضعوها على ما يناسب التخصيص ويعد من الابهام الذى يقتضيه ان الاتراك تقول
آتيك اذا احمر البسر بمنزلة قولك آتيك الوقت الذى يحمر فيه البسر ولو قلت آتيك ان احمر

تقول ان ترتنى اكرمتك
ولا يجوز ان جاء عند
اكرمتك واثرا ان
يمنع العلة عن الحكم
اصلا حتى يبطل
التعليق وهذا يكسر
امثله وعلى هذا قلنا
ذا قل الرجل لامرأته
ان لم اطلقك فانت
طالق ثلاثا انها لا تطلق
حتى يموت الزوج
فيطلق في آخر حياته
لان العدم لا يثبت الا
بقرب موته وكذلك
اذا ماتت المرأة طاعت
ثلاثا قبل موتها في اصح
الروايتين واما اذا
فان مذهب اهل اللغة
والنحو من الكوفيين
فيها انها تصلح للوقت
والشرط على السواء

للمجازي بها مرة ولا يجازي بها أخرى فإذا جوزي بها فاعلم بما جازي بها على سقوط الوقت عنها كما أنها حرف شرط وهو قول أبي حنيفة رحمه الله وأما البصريون من أهل اللغة والنحو فقد قالوا (١٩٤) إنما الوقت وقد تستعمل للشرط من غير سقوط

البصر لم يستقم لأن أحرار البصر ليس بعلّة للآتيان وإذا قلت أخرج إذا خرجت كان بمنزلة قولك أخرج الوقت الذي تخرج فيه ولا تكون موضوعاً على تعليق خروج هذا خروج ذلك كما في قولك أخرج إن خرجت * قال ومن جازي بها فاعلم على ظاهر الحال وهو أن خروجك لما يتعلق بوقت خروج الآخر صار كأن هذا سببه فدخله معنى الجزاء * ونظير إذا في أن معنى المجازاة دخله ولا يجزم به الذي فأنك تقول الذي يفعل كذا فله درهم بمعنى أن يفعل إنسان فله درهم ثم لا يجزم به (قوله في مجازي بها) أي بكلمة إذا مرة ولا يجازي بها أخرى أي تستعمل مرة للشرط ويرتب عليها الجزاء وتستعمل للوقت مرة * والحاصل أن كلمة إذا مشتركة بين الوقت والشرط عند الكوفيين فإذا استعملت في الشرط لم يبق فيها معنى الوقت وصارت بمعنى أن كافي سائر الألفاظ المشتركة إذا استعملت في أحدها لم يبق فيها دلالة على غيره واليه ذهب أبو حنيفة رحمه الله * وعند البصريين هي موضوع للوقت وتستعمل في الشرط من غير سقوط معنى الوقت كقوله واليه ذهب أبو يوسف ومحمد رحمه الله * والخلاف المذكور في قوله إذا لم اطلقك فانت طالق فيما إذا لم ينو شيئاً فاما إذا نوى الشرط أو الوقت فهو على ما نوى بالاتفاق * والمجازاة بها أي بكلمة متى لازمة في غيره وضع الاستفهام * وموضع الاستفهام مثل قولك متى القتال أو متى خرج زيد وذلك لأن الجزاء في مقابلة الشرط والاستفهام ليس بشرط لانه طلب الفهم عن وجود شيء * وحاصل المعنى أن استعمال إذا للشرط لا يوجب سقوط معنى الوقت عنه لأن المجازاة في متى الزم منها في إذا لأنها في متى لازمة في غير موضع الاستفهام وفي إذا جازئة ثم لا يسقط معنى الوقت عن متى في المجازاة فإولى أن لا يسقط عن إذا فيها * وإذا تدخل الوقت أي لا فائدة الوقت الخالص * على امر كائن أي موجود في الحال كقوله * شعر * وإذا تكون كريمة ادعى لها * وإذا يحاس الحيس يدعى جندب * أو منتظر * لا محالة كقوله تعالى * إذا الشمس كورت * لأن ذلك سيوجد قطعاً * وتستعمل للمفاجأة * إذا المفاجأة هي الكاشفة بمعنى الوقت الطالبة ناصبها وجهلة تضاف إليها وتلك الجملة مركبة من مبتدأ وخبر والعامل في إذا هذه معنى المفاجأة وهو عامل لا يظهر لاستغنائهم عن إظهاره بقوة ما فيه من الدلالة عليه * والذي يدل على ذلك قولك خرجت فإذا زيد بالبواب إذ لو كان العامل خرجت يلزم الفصل بين العامل ومعموله بالفاء وهو باطل * وغرض الشيخ أنها استعملت للمفاجأة والمفاجأة لا يحتمل معنى الشرط بوجه * قال الإمام عبد القاهر وما يجاب به الشرط إذا في قوله * وإن تصبهم سيئة بما قدمت أيديهم إذا هم يقنطون * فهم مبتدأ ويقنطون خبره وإذا بمنزلة الفاء في تعليقه الجملة بالشرط وذلك أن إذا المفاجأة دالة على التعقيب الذي يدل عليه الفاء فأنك إذا قلت مررت به إذا هو عبد معناه مررت فبحضرتي هو عبد فإذا بمنزلة قولك فبحضرتي ومتضمن لمعنى التعقيب الذي هو في الفاء وإذا كان كذلك كان قوله عز وجل * إذا هم يقنطون * في موضع جزم لوقوعه موقع يقنطون إذا قيل وإن تصبهم سيئة يقنطوا وإذا كان كذلك أي وإذا كان إذا مستعملاً فيذكر نامن المعاني كان مفسراً أي معلوماً من وجه من حيث أن وجوده في المستقبل

الوقت منها مثل متى فأنها الوقت لا يسقط عنها ذلك بحال والمجازاة بها لازمة في غير موضع الاستفهام والمجازاة بأذا غير لازمة بل هي في حيز الجواز وإلى هذا الطريق ذهب أبو يوسف ومحمد رحمه الله بيانه فبين قال لأمر أنه إذا لم اطلقك فانت طالق في قول أبي حنيفة رحمه الله لا يقع الطلاق حتى يموت أحدهما مثل قوله إن لم اطلقك وقال أبو يوسف يقع كما فرغ من العين مثل متى لم اطلقك لأن إذا اسم للوقت بمنزلة سائر الظروف وهو الوقت المستقبل وقد استعمل للوقت خالصاً فقيل كيف الرطب إذا اشتد الحر أي حينئذ ولا يصلح أن هنا ويقال إليك إذا اشتد الحر ولا يجوز أن اشتد الحر لأن الشرط يقتضي خطراً وتردداً

هو أصله وإذا تدخل الوقت على امر كائن أو منتظر لا محالة كقوله إذا الشمس كورت وتستعمل للمفاجأة قال الله تعالى إذا هم يقنطون وإذا كان كذلك كان مفسراً من وجه ولم يكن مبهماً فلم يكن شرطاً

(معلوم)

الالاه قد يستعمل فيه

مستعار مع قيام معنى
الوقت مثل متى ازم
ومع هذا لم يسقط عنه
حقيقته وهو الوقت
فهذا اولى فصار
الطلاق مضافا الى
زمان حال عن ايقاع
الطلاق الا ترى ان
من قال لامرأته انت
طالق اذا شئت لم يتقدر
بالجلس مثل متى
بخلاف ان ولا يصح
طريق ابي حنيفة
رجع الله عليه الان
يثبت ان اذا قيل
حرفا بمعنى الشرط
مثل ان وقد ادعى
ذلك اهل الكوفة
واخرج الفراء لذلك
بقول الشاعر استغن
ما غناك ربك بالغنى
واذا نصبت خصاصة
فجمل وانما معناه
وان نصبت خصاصة
بلا شبهة واذا ثبت
هذان الوجهان في
اذا على التعارض
اغنى معنى الشرط
الحاصل ومعنى
الوقت وقع الشك
في وقوع الطلاق فلم
يقع بالشك ووقع
الشك في انقطاع المشية
بعد الثبوت فيما استشهد
به فلا يطل بالشك

معلوم للمتكم وان لم يعلم وقت وجوده عينا فلا يصلح شرطا لان الشرط ماهو متردد الوجود
في المستقبل على ما مر الالاه اي لكانه قد يستعمل في الشرط * مستعار اي مجازا لما ذكرنا
من المناسبة مع قيام معنى الوقت * ولا يقال حينئذ يصير جمعا بين الحقيقة والمجاز * لانا نقول
لاتناقي بينهما في هذه الصورة لان الوقت يصلح شرطا وعدم جواز الجمع باعتبار التناقض * واذا
ثبت ما ذكرنا كان الطلاق مضافا الى زمان حال عن الايقاع وكسكت وجد ذلك الوقت فتطلق
* ثم استدلل بالحكم فقال الا ترى ان من قال لامرأته انت طالق اذا شئت لم يتقدر بالجلس كما لو قال
متى فلو كان اذا الشرط لبطلت المشية اذا قامت عن المجلس كما لو قال انت طالق ان شئت بطلت
مشيتها بالقيام عن المجلس فعلم انه الوقت حقيقة * قد يكون حرفا بمعنى الشرط لان كونه اسما
باعتبار دلالة على الوقت فاذا سقط عنه معنى الوقت عندهم بارادة معنى الشرط كان حرفا كما
ويجوز ان يكون اللفظ الواحد اسما وحرفا كمن وعلى والكاف ونحوها واحتج الفراء وهو
ابوزكريا بجي بن زياد الفراء لذلك اي لكونه للشرط المحض بقول الشاعر والشعر لو احد
من الفضلاء يوصي ابنه واوله * شعر اجيل اني كنت كارم قومه * فاذا دعيت الى المكارم فاعجل
* اوصيك يا بني اني لك ناصح * طين يربب الدهر غير مغفل * الله فاته واوف بنذره *
* واذا حلفت بما راي قبيل * واستغن ما غناك ربك بالغنى * واذا نصبت خصاصة فجمل *
* واذا تجاسر عند عقابك مرة * امران فاعمد للعصف الاجل * وفي بعض الروايات
* ابني ان ابالك كرب يومه من كرب الشيء اذا دنا * اوصيك ايضا امرى لك ناصح طين *
ربب الدهر غير مغفل * من عقلت الابل اي شددت عقاله * والطين الحاذق يقول ان ابالك
قريب يوم موته او كريم قومه فاعمل بنصيحتي فاني بصروف الدهر مالم غير عاقل او غير ممنوع
عن العلم بهاء فن نصائح ان تعد نفسك غنيا بالغنى وتظهر ذلك ما غناك الله واذا اصابك مسكنة
وفرقتك كلف بالصبر على الفعل الجليل اي اصبر صبرا جليلا من غير جزع وشكوى * او معنى
تجمل اظهر الغنى من نفسك بالتجمل والتزين كيلا يفت الناس على حالك * او معناه كل الجليل
وهو الشحم المذاب تعففا وانما معناه ان نصبت خصاصة بلا شبهة لان اصابة الخصاصة من الامور
الترددة وكلمة اذا اذا كانت بمعنى الوقت انما تستعمل في الامر الكائن او المنتظر الذي لازيب فيه
عادة او شرما نحو مجي الغد والقيام الى الصلوة فلو لم نصبر كلمة اذا معناها بمعنى الشرط وبقي
معنى الوقت فيها لما جاز استعمالها في الامر المردد بخلاف متى لانه لا تستعمل في الامور
الكائنة لا بحالة فاستعمالها للشرط لا يدل على سقوط معنى الوقت عنها فان قيل ينبغي ان تحمل
على متى حتى يبقى الوقت فيها معتبرا وان جوزى بها كافي متى * قلنا لو فعلنا ذلك يلزم منه ترك
خاصيته وهي الدخول في الامور الكائنة اذا كان بمعنى الوقت كما ذكرنا * وذكر في بعض
الحواشي ان الجزم به ودخول الفاء في جوابه دال على انه بمعنى ان لكن الخصم ان يقول انا سلم
انه قد يجي معنى الشرط الا ان النزاع في سقوط معنى الوقت عنه وليس في البيت دليل على ذلك
الا ترى انه لو قيل ومتى نصبت خصاصة فجمل لاستقام اللفظ المعنى ايضا من غير سقوط معنى

الوقت قوله (وكذلك اذا ما) يعني لا يفترق الحال بين دخول ما على اذا وبين عدمه فيما ذكرنا من الاحكام * الا ان دخول ما تحقق معنى المجازاة باتفاق بين البصريين والكوفيين * وما هذه تسمى السلطة ومعنى السلطة ان تجعل الكلمة التي لا تعمل فيما بعدها عاملة فيه تقول اذا ما تأتني اكرمك فاهي التي سلطت اذا على الجزم لانه كانا مما يضاف الى الجمل غير عامل فجعلته ماحرقا من حروف المجازاة عاملة بمنزلة متى وعند بعضهم ما في اذا صلة كذا في كتاب بيان حقائق الحروف قوله (واما متى) الى آخره متى من الظروف ايضا وهو اسم للوقت المبهم وانه يتضمن معنى الاستفهام والشرط وكان المتكلم به في الاستفهام اراد ان يقول اكان ذلك يوم الجمعة او يوم السبت او يوم كذا وكذا الى ما يطول ذكره فاقى بمتى للايجاز فاشتمل على الازمنة كلها وهو معنى قوله هو اسم للوقت المبهم * ولهذا المعنى جعلنا تابعا من ان في الشرط اذا كان اللازم في قوله متى تأتني اكرمك ان تقول ان تأتني يواجمه اكرمك وان تأتني يوم السبت اكرمك الى حد يوجب الاطالة فبحثت متى فحصل المقصود والفصل بين اذا ومتى ان اذا للامور الواجب وجودها ومتى لم توقع بين ان يكون وبين ان لا يكون تقول اذا طلعت الشمس خرجت واذا اذن للصلاة فت ولا يصلح في مثل هذا متى وتقول متى تخرج اخرج مع من لا يقين بخروجه فتبين بما قلنا ان معنى قوله بلا اختصاص انه لا يختص وقنادون وقت فلذلك كان مشاركالان في الابهام لتردما دخل عليه متى بين ان يوجد وبين ان لا يوجد كما في كلمة ان * فلزم في باب المجازاة يعني فلهم المشاركة لزم متى في باب المجازاة اي المجازاة به لازمة بمعنى في غير موضع الاستفهام مثل ان الا ان التفاوت بينهما في قيام معنى الوقت واتفاه * واما في موضع الاستفهام فاما لا يستعمل استعمال الشرط لان الاستفهام جازة عن طلب الفهم عن وجود الفعل فلا يستقيم اضمار حرف ان فوقه الطلاق عقيبا لئلا يفصل لوجود شرط الحث وهو الوقت الخالي من الايقاع * وقوله متى شئت لم يقتصر على المجلس لانه باعتبار ابهامه يم الازمنة وكذلك متيما يعني كما عرفت حكم متى في الشرط فكذلك حكم متيما بل اولى لانه اذا دخل ما عليه يصير الجزء المحض ولا يصلح للاستفهام * ومن وما يدخلان في هذا الباب اي باب الشرط لابهامهما فان كل واحد منهما لا يتناول عيناه وتحقيقه ان من وما لابهامهما دخلا في باب العموم على ما مر فلما كان العموم في الشرط مقصودا للتكلم وتخصيص كل واحد من الافراد بالذكر متعمرا ومتعذرا ومن وما يؤيدان هذا المعنى مع الايجاز وحصول المقصودنا بامتنان ان نقبل من تأتني اكرمك وما تصنع اصنع * والمسائل فيها كثيرة مثل قوله من شاء من عبيدي عتقه فهو حر * من دخل هذا الحصن فله رأس * ومن دخل منكم الدار فهو حر * واما اذا كان للشرط فهو اسم بمعنى اي تقول ما تصنع اصنع وفي التنزيل ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها * ما يفتح الله للناس من رحمة فلا يحسبها * ولا يتعلق به من مسائل الفقه شيء ولم يستعمله الفقهاء في الفقه كذا في كتاب بيان حقائق الحروف قوله (وقد روي عن ابي يوسف) الى آخره * اعلم ان اوفيه معنى

وكذلك اذا ما متى
فاسم للوقت المبهم بلا
اختصاص فكان
مشاركالان في الابهام
فلزم في باب المجازاة
وجزم بها مثل ان
لكن مع قيام الوقت
لان ذلك حقيقة
فوقع الطلاق بقوله
انت طالق متى لم
اطلقك عقيبا لئلا
وقوله متى شئت لم
يقتصر على المجلس
وكذلك متيما قد سبق
تفسير كلا وكذلك
من وما يدخلان في
هذا الباب لابهامهما
والمسائل فيها كثيرة
خصوصا في من

الشرط لأن معناه تعليق إحدى الجملتين المتباينتين بالأخرى على أن يكون الثانية جواباً للاولى
كان ولهذا يتعقبه الفعل تحقيقاً أو تقديراً * إلا أن لولماضى تقول جئتني لا كرمك وهو
معنى قولهم لولا متاع الشيء لهدم غيره لأن الفعل الثاني لما تعلق وقوعه بوجود الاول وان منع
الاول لأن الفعل في الزمان الماضى إذا عدم احتمال إيجاد فيه بعد كان الثاني أيضاً بمنعاً
ضرورة تعلقه به فعلى هذا لو قال لعبد له دخلت الدار لعنتك ولم يدخل العبد الدار في الزمان
الماضى ودخلها بعد كان ينبغي أن لا يعتق لأن معناه لو كنت دخلت الدار أمس لصرت حراً
ولا تعلق لهذا الكلام بالمستقبل كما ترى إلا أن الفقهاء علقوا العتق بالدخول الذي يوجد
في المستقبل لأن لولواختارها كلمة في معنى الشرط يستعمل في الاستقبال كأن يقال لو استقبلت
أمرك بالتوبة لكان خيراً لك أي أن استقبلت * وقال تعالى * ولعبد مؤمن خير من مشرك
ولو أعجبكم * أي وإن أعجبكم ولو كره الكافرون ولو كره المشركون * وكان أن استعمل بمعنى
لو قال تعالى أخباراً * أن كنت قلته فقد علمته * وعليه يخرج ما ذكر في الكتاب أنت طالق
لو دخلت الدار فإن الطلاق لا يقع حتى تدخل الدار ورواه ابن سماعة في نوادره عن أبي يوسف
قال ولو بمنزلة أن كذا في كتاب بيان حقايق الحروف وليس فيه ذكر محمد وكذا لم يذكره
شمس الأئمة في أصول الفقه وليس في هذه المسئلة نص من أبي حنيفة رحمه الله * وإلى أن هذه المسئلة
من النوادر أشار الشيخ بقوله وقد روى * وقوله لأن فيها معنى الترتيب أي الانتظار معناه
إذا كلن الفعل الذي بعده بمعنى المستقبل لأنه حينئذ يصير متردداً فيصور فيه الترتيب * ثم اللام
تدخل في جواب لولنا كيد ارتباط إحدى الجملتين بالأخرى قال الله تعالى * لو كان فيهما آلهة
إلا الله لفسدنا * ويموز حذفتها كقوله تعالى * لو نشاء جعلاًه أجاباً * ولا تدخل الفاء في
جوابه لأن الفاء إنما تدخل في جملة لو كان مكانها الفعل المضارع أنجزم وكلمة لولا لا تعمل في الجزم
أصلاً لأنها للماضى والجزم يختص بالمضارع على ما عرف ولهذا قال أبو الحسن الأهوازي
إذا قال لامرأته لو دخلت الدار فانت طالق يقع الطلاق في الحال كما لو قال أن دخلت الدار وانت
طالق لأن الفاء لا تدخل في جواب لو كما أن الواو لا تدخل في جواب أن * قال صاحب كتاب
بيان حقايق الحروف هو كما قال الأهوازي أن الفاء لا تدخل في جواب لو عند النجاة بخلاف
فأما عند الفقهاء فليس كذلك لأنى سألت القاضي الإمام أبا عاصم العامري عن هذه المسئلة
فقلت لو أن رجلاً قال لامرأته لو دخلت الدار فانت طالق فقال لا تطلق ما لم تدخل الدار
وما سألته عن العلة والعلة فيه أن لو شرط صحيح كان وقد جاء كل واحد منهما بمعنى الآخر كما
ذكرنا فيموز أن يقع موقع أن في جواز دخول الفاء في جوابه * قال ولأن الفقهاء لا يعتبرون
الأعراب لأن العامة تخطئ وتصيب فيه الأثرى أن رجلاً لو قال لرجل زينت بكسر التاء
أو لامراً أنه زينت بفتح التاء يجب حد القذف في الصورتين لما ذكرنا قوله (وكذلك قول
الرجل أنت طالق لو صحبتك) * لولا لا متاع الشيء لوجود غيره زيدت على لولا لا تخرج
من امتناع الشيء لا متاع غيره * وتسمى لهذه المغيرة معنى الحرف * ولا يقع بعدها إلا

وقد روى عن أبي
يوسف ومحمد بن قال
أنت طالق لو دخلت
الدار أنه بمنزلة قوله
أن دخلت الدار لأن
فيها معنى الترتيب فعمل
عمل الشرط وكذلك
قول الرجل أنت
طالق لولا صحبتك
وما شبه ذلك غير
واقع لأنه من معنى
الشرط

الاسم المتبداً فاذا قلت لولا زيد كان مرفوعاً لا بداءاً وخبره محذوف والتقدير لولا زيد موجود
لكان كذا وحذف هذا الخبر حذفاً لازماً لطول الكلام بالجواب الذي هو قولك لكان كذا
ولان الحال يدل عليه * ويدخل في جوابها اللام لتأكيد ايضاً فاذا قال انت طالق لولا
صحبك اولا حسنك اولا لولا حبك اياي لا يقع لافيه من معنى الشرط وهو ربط احدي
الجمتين المتباينتين بالآخرى وامتناع الجزاء وازال الشرط هو الربط والمنع الان في الشرط
الحقيقي يتوقع وقوع الجزاء بوجود الشرط وفي لولا لا يتوقع للجزاء اصلاً لانه لا يستعمل في
المستقبل * ولهذا قالوا انه بمنزلة الاستثناء نص عليه شمس الأئمة في اصول الفقه لان الاستثناء
وهو قوله ان شاء الله يخرج الكلام عن الايجاب والاعتبار حتى لا يتعلق به حكم فكذلك هذه الكلمة
الآتية انه لو زال حسنهما او مات زيد في قوله انت طالق لولا حسنك اولا لولا لا تطلق * وقد روى
ابراهيم بن رستم عن محمد بن جهم الله في قوله انت طالق لولا ابوك او اخوك اولا لحسنك
انها لا تطلق وهو استثناء وكذا ذكر ابو الحسن الكرخي في مختصرة عن محمد بن قوله انت طالق
لولا دخولك الدار انها لا تطلق ويجعل هذه الكلمة بمنزلة الاستثناء قوله (وذكر) اي محمد
* في السير الكبير باباً الى آخره * قال شمس الأئمة رحمه الله في شرح السير الكبير اذا حاضِر
المسلمون حصناً فاشرف عليهم رأس الحصن فقال آمنوني على عشرة من اهل هذا الحصن
على ان اقمهم لكم فقالوا لا ذلك فتفتح الحصن فهوا من وعشرة معه لانه استأمن لنفسه
نصاً بقوله آمنوني والنون والياء يكتن بهما التكلم عن نفسه وكلمة على للشرط في قوله على عشرة
وقد شرط امان عشرة منكراً مع امان نفسه ففرقنا ان العشرة سواء * ثم الخيار في تعيين
العشرة الى رأس الحصن لانه جعل نفسه ذاحظ من امانهم لان على للاستعلاء وهو ليس
بذئ حظ باعتبار انه داخل في امانهم قد استأمن لنفسه بلفظ على حدة وليس بذئ حظ
باعتبار انه مباشر لامانهم فان ذلك لا يصح منه ففرقنا انه ذو حظ على ان يكون معيناً لمن
تناوله الامان منهم باعتبار ان التعيين في المجهول كالاجاب المبتدأ من وجه * ولو قال آمنوني
وعشرة على ان اقمهم لكم فالامان له ولو عشرة سواء لان حرف الواو للعطف وانما يعطف
الشيء على غيره لا على نفسه في كلامه تنصيب على ان العشرة سواء * فان لم يكن في الحصن
الا ذلك العدد او اقل فهم آمنون كلهم لان الامان بذكر العدد بمنزلة الامان لهم بالاشارة الى
اعيانهم * وان كان اهل الحصن كثيراً فالخيار في تعيين العشرة الى الامام لان المتكلم ما جعل
نفسه ذاحظ في امان العشرة وانما عطف امانهم على امان نفسه فكان الامام هو الموجب
لهم للامان فاليه التعيين * وان رأى ان يجعل العشرة من النساء والولدان فله ذلك لانهم من
اهل الحصن الا ان يكون المتكلم اشترط ذلك من الرجال ولو قال آمنوني بعشرة من اهل
الحصن كان هذا وقوله وعشرة سواء لان الباء للالصاق فقد الصق امان العشرة بامانه
وانما يتحقق ذلك اذا كانت العشرة سواء قال شمس الأئمة رحمه الله ولكن هذا غلط زل
به قلم الكاتب والصحيح ما ذكر في بعض النسخ الصيغة آمنوني فعشرة لان الفاء من حروف

وذكر في السير الكبير
باباً بناء على معرفة
الحروف التي ذكرنا
آمنوني على عشرة
من اهل الحصن قال
ذلك رأس الحصن
فقلنا وقع عليه وعلى
عشرة غيره والخيار
اليه ولو قال آمنوني
وعشرة فكذلك الا
ان الخيار الى امام
المسلمين ولو قال بعشرة
فقل قوله وعشرة
ولو قال في عشرة
وقع على تسعة سواء
والخيار الى الامام

المطلق وهو يقتضي الوصل والتعقيب فيستقيم خطفه على قوله امنوني فعشرة فاما الباء فيجب
الا حواض فيكون قوله امنوني بعشرة بمعنى عشرة اعطيكم من اهل الحصن عوضا عن
اماني وهذا المعنى له في هذا الجنس من المسائل فعرنا ان الصحيح قوله امنوني فعشرة ولو
قال امنوني ثم عشرة كان هذا الاول سوا والعشرة سواء لان كلمة ثم لتعقيب مع التراخي وبهذا
تين ايضا ان الصحيح في الاول قوله فعشرة لانه بدأ بما هو للعطف مطلقا ثم بما هو للعطف على وجه
التعقيب بلا مهلة ثم بما هو لتعقيب مع التراخي * ورأيت مكتوبا على حاشية شرح السير الكبير
عند تقرير هذا الغلط قيل ولا يتمحض هذا غلطا لانه من باب حذف المضاف واقامة المضاف اليه
مقامه عند عدم الالتباس والتقدير امنوني بامان عشرة ولما كان لفظ الامان مفهوما بقوله امنوني
استغنى عن ذكره فاني ابا الباء حيث تقدم معنى الالتباس والامتزاج كقوله تعالى * ثبت بالذهن *
وكقولهم خرج زيد بسلاحه * ومثل هذا الحذف في قولهم اضربوا البارق كالحدادى كضرب
الحداد ولما كان معنى الضرب مفهوما بقولهم اضربوا استغنى عن ذكره والباء غير مقصورة
على معنى العوض بل هي لمعاني جمة فانهم * ولكن الموجب للقول بالغلط ما ذكر ان تخلل الباء بين
حروف العطف غير مناسب لان الظاهر نسق التجانسات اما المعنى بالنظر الى تلك المسئلة وحدها
فغير فاسد على ما ذكرنا * ولو قال اقمح لكم على اتي آمن في عشرة من اهل الحصن او على ان
يؤمنوني في عشرة فهو آمن وتسعة معه لان حرف في الظرف وقد جعل نفسه في جملة العشرة
الذين التمس الامان لهم فلا يتناول ذلك التسعة معه لانه لو تناول عشرة سواء كان هو آتيا في احد
عشر بخلاف الاول فهناك ما جعل نفسه في جملة العشرة * فان قيل فقد جعل العشرة هنا ظرفا
لنفسه والمظروف غير الظرف قلنا هو كذلك فيما يتحقق فيه الظرف ولا يتحقق ذلك في العدد الا
بالطريق الذي قلنا هو ان يكون هو احدهم ويجعل كانه قال اجعلوني احد العشرة الذين
تؤمنونهم * فان قيل فاذالم يمكن جملة على معنى الظرف حقيقة ينبغي ان يجعل بمعنى مع كقوله تعالى
فادخل في عبادي او بمعنى على كقوله عن اسمه اخبارا في جذوع النخل وباعتبار الوجهين ثبت
الامان لعشرة سواء * قلنا الكلمة للظرف حقيقة فيجب جعلها على ذلك بحسب الامكان وذلك في
ان يكون هو احدهم داخلا في عددهم فلماذا لا تجعلها على الجواز ثم الخيار في التسعة الى الامام
لا الى رأس الحصن لانه جعل نفسه احد العشرة فكما لا خيار لمن سواء من العشرة في التعيين
لا خيار له وهذا لانه جعل نفسه ذا حظ من امان العشرة على ان يتناوله حكم امانهم لا على
ان يكون هو معيناهم وقد قال ما سأل بقى الامام موجبا لامان لتسعة بغير اعيانهم فاليه
بيانهم * ولو قال امنوا لي عشرة من اهل الحصن فله عشرة يختار اي عشرة شاء فان اختار
عشرة هو احدهم فذلك له جائز وان اختار عشرة سواء قال عشرة امنون وهو في لانه ما
استأمن لنفسه عينا او ائاما استأمن لعشرة منكورة ولكن بقوله لي شرط لنفسه ان يكون ذا حظ
ولا يمكن ان يجعل ذا حظ على وجه مباشرة الامان لهم فان ذلك لا يصح منه فعرنا انه ذو
حظ على ان يكون هو المعين للعشرة ونفسه في اوراء ذلك كبفس غيره اذالم يتناوله الامان

ولو قال آمنوا لي
عشرة على عشرة
لا غير ولرأس
الحصن ان يدخل
نفسه فيهم والخيار
فيهم اليه وذلك يخرج
على هذه الاصول

فصا فان عين نفسه في جلة العشرة صار آمناً بمنزلة التسعة الذين عينهم مع نفسه وان عين عشرة
سواء فقد تعين حكم الامان فيهم وصار هو فياً كثيراً من اهل الحصن وكان معنى كلامه آمنوا
لا جلي عشرة واوجبوا الى حق تعيين عشرة تؤمنونهم* وروى ان مثل هذا وقع في زمان معاوية
وكان الذي يسعى في طلب الامان للجماعة قد آذى المسلمين فقال معاوية اللهم اخفله عن نفسه
فطلب الامان لقومه واهله ولم يذكر نفسه بشيء فاجذو قتل* وقيل صاحب القصة ابو موسى
الاشعري وذلك زمن عمر رضي الله عنهما استأمن اليه سابر ملك السوسى لعشرة من اهل
بيته ونسى نفسه فقدمه ابو موسى وضرب عنقه* هذا كله من لطائف تقرير شمس الائمة رحمه
الله* وذلك اي ذلك الباب يخرج على هذا الاصل الذي ذكرنا في بيان الحروف في هذا الباب
قوله (ومن ذلك) اي من باب حروف المعاني كلمة كيف* كيف اسم مبهم غير متمكن وحرك
آخره لالتقاء الساكنين وهي على الفتح دون الكسر لكان الياء وهو للاستفهام عن الاحوال
وانه وان لم يكن ظرف حقيقة لانه لا يتضمن معنى في ولكنه جار مجرى الظروف لتضمنه معنى
على فاذا قلت كيف زيد كان معناه على اي حال هو صحيح ام سقيم فاعدام قائم الى آخر ما له
من الاوصاف* وانما قلنا انه بما ذكرنا من التدوير جار مجرى الظرف لانه متضمن للمحال
والحال جارية مجرى الظرف لانهما مفعول فيها على ما عرف* قال سيويه كان القياس ان يكون
شرط لانه يدل على الحال والاحوال شروط الا انه يدل على احوال وصفات ليست في يد العبد
كالصحّة والسقم والشفوخة والكهولة فلم يستقم ان تقول فيه كيف تكن اكن لانك بهذا اللفظ
تضمن ان تكون على احوال المخاطب وهو متعذر الوقوع منك بخلاف متى تجلس اجلس وابن
تكن اكن لانك شرطت على نفسك ان تساويه في الجلوس والحلول في المكان وهذا معنى تصور
وقوع الشرط عليه* وذكر في الصحاح اذا ضمت اليه ما صح ان يجازى به كقولك كيفما
تعمل افضل* واذا ثبت انه لسؤال عن الحال قال ابو حنيفة رحمه الله في قوله لامرأته انت طالق
كيف شئت انها تطلق قبل المشية تطليقة ثم ان لم تكن مدخولاً بها فقد بان لا الى عدة ولا مشية
لها وان كانت مدخولاً بها فانتطليقة الواقعة رجعة والمشيّة اليها في المجلس بعد ذلك* فان شامت
البينة وقد نواها الزوج كانت بينة* وان شامت ثلثا ونواها الزوج تطلق ثلاثا وان شامت
واحدة بينة وقد نوى الزوج ثلثا فهي واحدة رجعية* وان شامت ثلثا وقد نوى الزوج واحدة
بينة فهي واحدة رجعية لانها شامت غير مانوى واوقعت غير ما فوض اليها فلا يعتبر* وعند
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لا يقع عليها شيء* ما لم تشأ فاذا شامت فالتفريع كما قال ابو حنيفة* وعلى
هذا لو قال لعبد انت حر كيف شئت حتى عند ابى حنيفة رحمه الله ولا مشية له وهو معنى قول
الشيخ والابطل ولا يقع عندهما ما لم يشأ في المجلس كذا في المبسوط* فلو شاء عتقا على مال او الى
اجل او بشرط او شاء التدبير فلذلك باطل عنده وهو حر* وعلى قياس قولهما ينبغي ان يثبت
ما شاء بشرط ارادة المولى ذلك وما رأيت في كتاب* هما يقولان انه جعل الطلاق مفوضا الى
مشيتها فلا يقع بدون مشيتها كقولها انت طالق ان شئت او كم شئت او حيث شئت لا يقع شيء

ومن ذلك كيف
وهو سؤال عن الحال
وهو اسم للمحال فان
استقام والا بطل
ولذلك قال ابو حنيفة
رحمه الله في قول
الرجل انت حر
كيف شئت انه يقع
وفي الطلاق انه يقع
بالواحدة ويبقى
الفضل في الوصف
والقدر وهو الحال
مفوضا بشرط نية
الزوج وقالا لا
يقبل الاشارة فخالفه
ووصفه بمنزلة اصله
فتعلق الاصل بتعلقه

(ما لم تشأ)

ما لم تشأ وهذا لأنه لا فوض وصف الطلاق إليها يكون ذلك تفويضاً لنفس الطلاق إليها ضرورة
 أن الوصف لا ينفك عن الأصل فهو ضمها الرجعية من أوصاف الطلاق فتكون متعلقة بالمشية
 كاليثونة والعدد وإذا تعلقت بالمشية فمن ضرورته تعلق الطلاق لأن الطلاق بدون وصفه
 لا يوجد هو معنى قول الشيخ فيتعلق الأصل بتعلقه بفصار الطلاق على أي وصف شئت
 مقوضاً إليها * وأبو حنيفة رحمه الله يقول إننا تأخر إلى مشيتها ما علقه الزوج بمشيتها دون ما لم
 يعلق وكلمة كيف لا ترجع إلى أصل الطلاق فيكون هو منجزاً أصل الطلاق ومقوضاً للصفة إلى
 مشيتها قوله كيف شئت الآن في غير المدخول بها وفي العتق لا مشية له في الصفة بعد إيقاع الأصل
 فيلغو تفويضه للصفة إلى مشيتها بعد إيقاع الأصل وفي المدخول بها المشية في الصفة بعد وقوع
 الأصل عند أبي حنيفة بأن يجعله بائناً وثلاثاً على ما عرفت فيصح تفويضه إليها فإن قيل الطلاق بعد
 الوقوع يحتمل وصف اليثونة بعد اتقضاء العدة فيمكن أن يدخل في تصرف المرأة بتفويض الزوج
 لكنه لا يحتمل الوصف بالثلاث لأنه يستحيل أن يصير الواحد ثلاثاً فيبقى أن لا يدخل في تصرف
 المرأة بقوله كيف شئت قلنا يحتمل أن يصير ثلاثاً باضم الثنتين إليه وإن كان الواحد لا يتبدل في نفسه
 حقيقة ثم انضمام الثنتين إليه بتغير حكمه بأن لا يبقى موجباً لرجعة وصار مؤثراً في الحرمة الغليظة
 فصار في معنى الصفة له فيصح تفويض الزوج إليها لفظ كيف فهو ضمها الاستخبار عن وصف
 الشيء وحاله لما كان من ضرورته وجود أصله يقدم وقوع أصل الطلاق في ضمن تفويضه بالمشية
 إليها فإن الاستخبار عن وصف الشيء قبل وجود أصله محال كما قال الشاعر * شعر * يقول
 خليلي كيف صبرك بعدنا * قللت وهل صبر فيسأل من كيف * بخلاف قوله كم شئت لأن
 الكمية استخبار عن العدد فتقتضي تفويض العدد إلى مشيتها وأصل العدد في المعدودات
 الواحد الآخرى أن من قال لاخر كم معك استقام الجواب عنه بالواحد * وبخلاف قوله حيث
 شئت وإن شئت لأنه عبارة عن المكان والطلاق إذا وقع في مكان يكون واقعاً في المكان
 كلها فكان ذلك تعليقاً لأصل الطلاق بمشيتها كما أنه قال أنت طالق في أي مكان شئت الطلاق *
 فإن قيل كيف قد تنضاف إلى موجود فيصير استيضافاً وقد يضاف إلى معدوم فيكون لتعليق
 الأصل بأوصافه بالمشية كما في قولك أفعل كيف شئت وطلق كيف نفسك شئت فيكون كيف
 في قوله أنت طالق كيف شئت دالاً على أن ذلك الطلاق بحيث يوجد بمشيتها كما أنه في قوله
 أفعل كيف شئت يدل على أن الفعل يتكون منه بمشيتها * قلنا أنا لا ننكر دخول كيف على
 معدوم سيوجد لكن نقول أنه لا تعرض لأصل ما دخل عليه وإنما تعرض لوصفه بقوله أفعل
 وطلق لطلب الفعل والتفويض قبل دخول كيف عليه ولا يوجب وجود الفعل والطلاق
 في الحال فكذلك بعد دخوله وقوله أنت طالق يوجب وقوع الطلاق في الحال قبل دخول كيف
 عليه فكذلك بعد دخوله لأنه لا تعرض للأصل * فإنا له أبو حنيفة رحمه الله حقيقة الكلام
 وما قاله معاني كلام الناس عن تأويل استعجالاً كذا في الأسرار والمبسوط * وأما إن معنى الاستفهام
 قد يسلب من كيف فيبقى دالاً على نفس الحال كما حكى قطرب من بعض العرب انظر إلى

كيف يصنع أي إلى الحال صنعته واليه أشار الشيخ بقوله وهو اسم للحال بعد قوله وهو سؤال عن الحال أي أنه قد يكون اسماً للحال من غير معنى السؤال فيه كما في مسئلتنا هذه فإنه يدل على الحال من غير معنى السؤال حتى لم يصح تقدير السؤال فيه وصح التعليق بالمشية ولو بقي فيه معنى السؤال لوقع الطلاق في الحال من غير تعليق الوصف بمشيتها * أنه إيقاع لأنه لا وصف للحرية بعد الوقوع ليتعلق بالمشية ويبقى الفضل على أصل الطلاق في الوصف أي البينونة * والقدر أي العدد * وهو الحال أي الفضل هو الحال التي تدل عليها كيف مفوضاً إلى المرأة * بشرط نية الزوج يعني في حق المدخول به لأنه لا يبقى فضل بعد الوقوع في حق غير المدخول به يتعلق بالمشية كما في الحرية * ولا يقال ينبغي أن لا يحتاج إلى نية الزوج لأنه لما فوض الأمر إليها يجب أن تستقل بآثار ما فوض إليها اعتباراً بعامة التفويضات * لا نأخذ بقول أنما فوض إليها حال الطلاق بكلمة كيف والحال مشترك بين البينونة والعدد فتحاج إلى النية لتعيين أحد المحتملين * وعن أبي بكر الرازي أن نية الزوج ليست بشرط * وذكر الطحاوي في مختصره أن لها أن يجعل الطلاق بآثار ثلاثاً في قول أبي حنيفة رحمه الله فقد جعل الطحاوي المشية إليها في إثبات وصف البينونة والثلاث حتى قال بعض مشايخنا إذا لم ينو الزوج شيئاً وشاءت المرأة ثلاثاً أو واحدة بآثار يقع ما وقعت بالاتفاق * أما على أصل أبي حنيفة فلأن الزوج أقام امرأته مقام نفسه في إثبات الوصف * والزوج متى وقع طلاقاً رجعيًا يملك أن يجعله بآثار ثلاثاً عند فكها المرأة * وأما على قوله ما فكذلك تملك إيقاع البائن وإيقاع الثلاث لأنه فوض الطلاق إليها على أي وصف شاءت كذا في الفوائد الظهيرية * وقال ما لا يقبل الإشارة أي ما لا يكون محسوساً بإشار اليه مثل التصرفات الشرعية من الطلاق والعناق والبيع والتكاح ونحوها فحاله مثل كون الطلاق مثلاً بآثار رجعيًا وهو وصفه مثل كونه شيئاً بديهيًا * ولا ظهر أنه مترادف * بمنزلة أصله لأن وجوده لما يكن معاني محسوساً كان معرفة وجوده بآثاره وأوصافه كوجود التكاح يعرف بآثاره وهو ثبوت الحل ووجود البيع بآثاره وهو الملك وإذا كان كذلك كان معرفة وجوده مقتراً إلى وصفه كافتقار وصفه في وجوده إليه فكان وصفه بمنزلة الأصل من هذا الوجه فإذا تعلق الوصف تعلق الأصل الذي هو بمنزلة التبع من وجهه علاقة أيضاً قوله (وأما كم فاسم) لكننا كم اسم غير متمكن موضوع للكنية عن الأعداد وفي الصحاح كم اسم ناقص بهم مبني على السكون وإن جعلته اسماً تاماً شددت آخره وصرفته هاءت أكثر من الكم والكمية فإذا قل أنت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشية وتيقيد بالجلس وكان لها أن تطلق نفسها واحدة أو ثنتين أو ثلاثاً بشرط مطابقة إرادة الزوج كذا رأيت بخط شيخنا رحمه الله مع ما بعلمه الزدوي * وذلك لأن كلمة كم اسم لعدد المبهم كذا كرنا العدد هو الواقع في الطلاق أما مقتضى كافي قوله أنت طالق إذا التقدير أنت طالق طلاقة أو طليقة واحدة وأما ذكر كافي قوله أنت طالق ثلاثاً أو ثنتين أو واحدة وهو معنى قول الشيخ كم اسم لعدد الذي هو الواقع ولما كان كذلك وقد دخلت المشية على نفس الواقع الذي هو العدد تعلق أصله بالمشية بخلاف كيف كانه قال أنت

وأما كم فاسم للعدد الذي هو الواقع

وحيث اسم لكان
مهم دخل على المشية
والله اعلم

(باب الصريح)
(والكناية)

مثل قول الرجل
بعت واشترت
وهبت لانه ظاهر
الراد وحكمه تعلق
الحكم بعين الكلام
وقيامه مقام معناه
حتى استغنى عن
الزينة وكذلك
الطلاق والعناق
وحكم الكناية ان
لا يجب العمل به الا
بالبينة لانه مستقر المراد
وذلك مثل المجاز قبل
ان يصير متعارفا
ولذلك سمى اسماء
الضمير كناية مثل
انا وانت ونحن

طالق اى عدد شئت * ولما كان هذه الكلمة لعدد المبهم صارت عامة فكان لها ان تشاء الواحدة
والثنتين والثلاث * ولما لم يكن في كلامه دلالة على الوقت تقيدت المشية بالمجلس الى ما ذكرنا
اشار الشيخ في شرح الجامع الصغير قوله (واما حيث فاسم لكان مبهم) حيث اسم مبهى
ظروف المكان كاي وحرك آخره لالتقاء الساكنين وبنى على الضم تشبيها له بالغايات لانها
لم تيجى الا مضافة الى جملة كذا قيل * ومنهم من يبنها على الفتح استغناء لكثرة مع اليا *
ومنهم من كسر لالتقاء الساكنين * وحوث بالضم والفتح لانه فيه ايضا ولا يصح اضافته الى
المفرد واما ما يقوله الناس من حيث اللفظ بالكسر فخطا واما الصواب هو الرفع على ان يكون
مبتدأ والخبر مضمرا وهو ثابت او نحوه * فاذا قال انت طالق حيث شئت لا تطلق قبل المشية
ويؤقت بالمجلس لا ينافى من ظروف المكان ولا اتصال بالطلاق بالمكان فيلغوز كره ويبقى
ذكر المشية في الطلاق فيقتصر على المجلس * فان قيل اذا لفظا ذكر المكان ببقوله انت طالق
شئت فينبغى ان يقع للمحال كما في قوله انت طالق دخلت الدار والمسئلة في التجريد
والكفاية * قلنا لما تضرع العمل بالطرفية جعلناه مجازا لحرف الشرط لمشاركتها في الابهام
فصار بمنزلة قوله ان شئت والاستعارة اولى من الالفاء * فان قيل لم يحمل بمنزلة اذا ومتى
حتى لا يبطل بالقيام عن المجلس وفي رواية معنى الطرفية * قلنا جعله مجازا لحرف ان اولى
اذ هو الاصل في باب الشرط وماورائه ملحق به كذا في القوائد الظهيرية والله اعلم

(باب الصريح والكناية)

انما اما ذكرنا نظائر الصريح بعدما ذكر بعضها في اول الكتاب ليبنى عليه بيان الحكم اذ هو
مقصود الباب وحكمه اى حكم الصريح تعلق الحكم الشرعى بتعين الكلام اى بنفسه وقيامه
اي قيام الكلام الذى هو الصريح مقام معناه الذى دل عليه سواء كان حقيقة او مجازا من
غير نظر الى ان التكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد * وهو معنى قوله حتى استغنى اى الصريح
في اثبات الحكم عن الزينة * فاذا اضاف الطلاق او العناق مثلا الى المحل فباى وجه اضافهما
يثبت الحكم حتى لو قال يا خرا او طالق او انت حرا وانت طالق او حررتك او طلقتك يكون
اقطاعا نوى او لم ينو لان صيغة اقيم مقام معناه في ايجاب الحكم لكونه صريحا فيه * وكذلك
لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت حر او انت طالق ثبت العناق والطلاق
لما ذكرنا * اما لو اراد ان يصرف الكلام بالنية عن موجه الى محتمله فله ذلك فيما بينه وبين
الله تعالى فاذا نوى في قوله انت طالق دفع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء * وفصل الطلاق
والعناق عن النظائر المذكورة بقوله وكذلك الطلاق والعناق لانهما من الاسقاطات وتلك
النظائر من العقود قوله (وحكم الكناية) ان لا يجب العمل به اى بهذا اللفظ الا بالنية
او ما يقوم مقامها من دلالة الحال * لانه اى لفظ الكناية مستقر المراد فكان في ثبوت المراد
تردد فلا يوجب الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار والتردد * وذلك مثل المجاز قبل ان يصير

متعارفاً أي من نظائر الكناية المجاز الذي لم يتعارف بين الناس لأن المتكلم باستعماله في غير موضوعه ستر المراد عن السامع فصار المراد في حقه في حيز التردد فكان كناية * فاما اذا صار متعارفاً فقد صار صريحاً مثل قوله لا يضع قدمه في دار فلان فانه عبارة عن الدخول مجازاً وشاع استعماله فيه فصار صريحاً * ولذلك اي ولا ستر المراد سمي اسماً الضمير كناية وقد بيناه في اول الكتاب قوله (وسمى الفقهاء) يعني انهم سمو الالفاظ التي لم يتعارف ايقاع الطلاق بها كنيات بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة لان الكناية الحقيقية هي مسترة المراد والمعنى وهذه الالفاظ معلومة المعاني غير مسترة على السامع لان كل احد من اهل اللسان يعلم معنى البائن والحرام والبنوة ونحوها فلا يكون كنيات حقيقة * ثم بين وجه تسميتها كنيات بطريق المجاز بقوله لكن الابهام فيما يتصل هذه الالفاظ به وتعمل فيه لان البائن مثلاً يدل على البنونة ولا بد لها من محل تحمله وتظهر اثرها فيه ومحلها الوصلة وهي مختلفة متنوعة قد تكون بالنكاح وقد تكون بغيره فاذا كان كذلك استتر المراد لوقوع الشك في المحل الذي يظهر اثرها فيه لانا لا ندري اي محل اراده * فذلك اي لهذا الابهام الذي ذكرنا شابهت هذه الالفاظ الكنيات الحقيقية فسميت هذه الالفاظ بذلك اي باسم الكناية مجازاً ولهذا الابهام الذي ذكرنا احيج فيها الى التيقن البنونة من وصلة النكاح من غيرها فاذا وجدت النية اي نوى وصلة النكاح وزال الابهام ظهر اثر البنونة فيها وكان اللفظ ماملاً بنفسه * وهو معنى قوله وجب العمل بموجبياتها اي بمقتضيات هذه الالفاظ نفسها من غير ان يجعل عبارة عن صريح الطلاق وكناية عنه كما قال الشافعي رحمه الله * فان قيل لان اسم كنيات مجازاً بل هي كنيات على الحقيقة لان الكناية ما هو مستتر المراد على ما ذكر الشيخ في اول الكتاب واذا قال انت على حرام فالمراد مستتر على السامع بدون القرينة الدالة عليه فكان داخل في حد الكناية بل الاستتار فيه اقوى منه في قوله طويل الجداد لانه يمكن ان يتوصل الى مراد التكلم وهو طول القامة بالتأمل في قرائن الكلام ولا يمكن ان يتوصل الى المراد في قوله انت على حرام الا ببيان من جهة التكلم بمنزلة الجملة * وقوله هذه الكلمات معلومة المعاني لا يحدها فعلاً لانها مع كونها معلومة المعاني مسترة المراد وكل كناية بهذه المثابة فان قوله طويل الجداد كثير الرماد معلوم المعنى لانه ولكنه مستتر المراد قلنا قد ذكرنا في اول الكتاب ان بني الكناية على الانتقال من اللزوم فانك في قولك طويل الجداد تقتل من طول الجداد مع انك تريد الى طول القامة ومن كثرة الرماد الى ملزومه وهو الجود وهذا هو الاصل في الكنيات وفي هذه الالفاظ لا انتقال من معانيها الى شيء آخر فانك في قولك انت بائن او انت حرام لا تقتل من البنونة والحرمة الى شيء آخر بل تقتصر عليهما اذ انما يكن شيء آخر هو المراد سواهما فلما لم يوجد فيها ما هو الاصل فيها وهو الانتقال الى شيء آخر لا تكون كنيات على الحقيقة ولا نسلم على ما بينا ان ما هو المراد منها مستتر على السامع فان المراد منها البنونة والحرمة والقطع ونحوها وهو معلوم للسامع الا ان محل عملها مستتر عليه كما ذكرنا فلا يكون ما هو

وسمى الفقهاء الالفاظ الطلاق التي لم يتعارف كنيات مثل البائن والحرام مجازاً لاحقيقة لان هذه كانت معلومة المعاني غير مستتر لكن الابهام فيما يتصل به ويعمل فيه فذلك شابهت الكنيات فسميت بذلك مجازاً ولهذا الابهام احتج الى النية فاذا وجدت النية وجب العمل بموجبياتها من غير ان يجعل عبارة عن الصريح

المراد مستترا مطلقا بخلاف قوله طويل النجاد فان طوله ليس بمقصود اصلي بل المقصود الكلي طول القامة وذلك مستتر * وتبين بما ذكرناه ان اراد بقوله هذه كليات معلومة المعاني غير مستتر المعاني التي هي المراد للتكلم يعني انها معلومة المراد والاستتار في محل عملها فتخرج * عن حد الكناية الذي ذكره قوله (ولذلك) اي ولان هذه الالفاظ ماملة بنفسها جعلناها بواين لان معناها يدل على اليئونة والقطع والحرمة على ما عرف * وقوله وانقطعت بها الرجعة تفسير لكونها بواين * والمسئلة مختلفة بين الصحابة رضى الله عنهم فذهب على وزيد بن ثابت رضى الله عنهما الى ان الواقع بهذه الالفاظ بواين وبه اخذ علماؤنا وذهب عمر وعبد الله بن مسعود رضى الله عنهما الى ان الواقع بهار واجمع وبه اخذ الشافعي * ولقلب المسئلة الكنايات بواين ام لا وهذا اللقب على اصله مستقيم لان عنده هذه الالفاظ كنايات من لفظ الطلاق حقيقة مثل كنايات العتاق وكنايات النكاح على اصلنا كالهبة والبيع والتملك وعندنا هذا اللقب مجاز كما بينا * والاختلاف في الحقيقة راجع الى ان ما يملك الزوج ايقاعه نوع واحد عنده وهو الطلاق فاما ايقاع اليئونة فليس في ولايته وانما تقع حكما بسقوط العدة ولو ثبتت الحرمة الفليضة او لوجوب العوض * وعندنا الطلاق نومان رجعي وبان فكما يملك الزوج ايقاع الرجعي يملك ايقاع البان * واذا ثبت هذا كانت هذه الالفاظ كنايات من الطلاق حقيقة عنده لانه لا يمكن ان يجعل ماملة بنفسها اذ ليس في ولايته ايقاع البان وعندنا لا كان في ولايته ذلك جعلناها ماملة بنفسها وحقيقتها اذ لا ضرورة في العدول من الحقيقة الى غيرها * فجاء الشافعي قوله تعالى * الطلاق مرتان * الآية ذكر الطلاق بغير بدل وشرع بعد الرجعة وذكر الطلاق ببدل ولم يذكر الرجعة وذكر الثلاث وبين انها لا تحل له فن قال ان الطلاق القاطع للرجعة بغير بدل مشروع فقد خالف النص * ولانه لما تبين ان السبب القاطع للرجعة في الشرع لم يجعل قاطعا لا بالعوض او بمعنى العدة او بآيات الحرمة لم يملك الزوج تغيير ذلك بالتنصيص على القطع كالهبة لما شرعت موجبة الملك مع القرينة وهي القبض لا يكون له ان يجعلها موجبة بنفسها بالتنصيص بان قال وهبت لك هبة توجب الملك بنفسها قبل القبض لان العبد لا يملك تغيير حكم الشرع ولا معنى لقولكم ان الطلاق وقع في ضمن قوله بان فلا يجوز ان يأنعوا صريحه لانا لا نوقع الطلاق في ضمنه بل نجعل قوله بان عبارة عن الطلاق مجازا ومتى صار مجازا في غيره سقط حقيقة في نفسه وكان الرجل في هذه بمنزلة امرأة قال لها زوجها طلق نفسك فقالت ابنت نفسي او انا بان فانها تطلق تطليقة رجعية بخلاف لانهم لم تملك الاطلافا وبان انما يعمل على سبيل العبارة عند لا على حقيقة فكذلك الزوج لان الله تعالى ما ملكه الابانة على حقيقةها واما شرعها * والدليل عليه انه لو طلق امرأته بعد الدخول ثبت له خيار الرجعة ولو قال اسقطت الخيار او قال طلقت على ان لا رجعة لي عليك لم يسقط لان لم يحصل اليه اسقاطه فكذلك اذا قال ابنت او انت طالق بان لا يثبت اليئونة لانه لا يستفيد به الاسقاط بخيار الرجعة وجهتان الابانة تصرف من الزوج في ملكه فيصح كايقاع اصل الطلاق * وبانه ان الطلاق

ولذلك جعلناها
بواين وانقطعت بها
الرجعة

بالتكاح بملوك للزوج وما صار بملوكا الال الحاجة الى التفصي من هذه الملك وذلك بازالة الملك والابانة وكذلك قبل الدخول الابانة بملوك للزوج بملك التكاح وبالدخول بملوك كدملكه فلا يطل ما كان ثباته من ولاية الازالة وكذلك بملك الامتياز عن ازالة الملك وانما بملك الامتياز عما هو بملوكه فثبت ان الابانة بملوكه فكذا فكان اسماق البيونة تصرفا منه في ملك نفسه فيجب اعماله ما يمكن * وكان ينبغي على هذا الاصل ان يزول الملك بنفس الطلاق الا ان حكم الرجعة بعد صريح الطلاق ثبت شرعا بخلاف القياس وما ثبت بخلاف القياس لا يلحق به ما ليس في معناه والباين ليس في معناه لانه لا يجمع التكاح بخلاف الطلاق فانه يجمعه فان من تزوج المطلقة صارت منكوحه ولم يرتفع الطلاق الاول ولا انقطع اصل حكمه حتى لو طلقت ثنتين حرمت حرمة غليظة فكانت مطلقة منكوحه فكذا مع خيار الرجعة بقيت مطلقة منكوحه ومع صفة الابانة والتحريم لا يتصور قيام التكاح لا يقال حرام حلال مبادلة من زوجها منكوحه فاذا لم يكن في معنى النصوص يؤخذ فيه باصل القياس وكان قوله انت طالق محتملا لطلاق الميمن وغير الميمن فكان قوله باين تعيينا لاحد المحتملين كما اذا قال بعت بيمين بيمين والبيع البات فاذا قال بعبا باين زول هذا الاحتمال * وهذا بخلاف الهبة فانها لا توجب الملك لضعفها في نفسها حتى يتأيد بما يقويها وهو القبض ويشترطه لا يتقوى وهما قوله انت طالق لا يزول الملك بنفسه للضعفه فانه قوي لازم بل لانه غير مناف للتكاح فاذا قال تطليقة بانه قد زال ذلك المعنى حين صرح بما هو مناف للتكاح * وما استدل به الخصم راجع الى ان لا دليل على كون الابانة مشروعة والاحتجاج بلا دليل ساقط وقد افنا الدلالة على ذلك قسرين ان الخصم ان لم يقس فقد احتج بلا دليل وان قاس قاس على المعدول من القياس وان الاستدلال الصحيح معنا كذا في الاسرار والميسوط قوله (الافى قول الرجل اعتدى) استثناء من قوله سميت كنيات مجازا او من قوله وجب العمل بموجباتها من غير ان تجعل عبارة عن الصريح اى الافى قوله اعتدى فانه يجعل عبارة عن الصريح وكناية عنه حقيقة لانه لما عذر اعمال اللفظ بحقيقته يجعل كناية عن الطلاق لان الاعتداد من لوازمه على ما هو الاصل فيكون اعتدى ذكر اللازم واردة المألوم كما قال الشافعي في سائر الالفاظ ولهذا يقع الطلاق به في غير الدخول بعبارة قوله انت واحدة * ويجوز ان يكون استثناء من قوله ولهذا جعلناها بواثن وهو الاظهر يعنى الواقع بهذا اللفظ عند الثانية تطليقة رجعية لا بانه لان وقوع البيونة باعتبار دلالة اللفظ عليها بحقيقته وحقيقة هذا اللفظ للحساب يقال اعتدد مالك اى احتسب عددا لك ولا اثر للحساب في قطع التكاح وازالة الملك فلا يمكن ان يجعل عاملا بنفسه * الا ان قوله اعتدى محتمل في نفسه يجوز ان يكون المراد اعتدى نعم الله عليك او اعتدى نعمي عليك او اعتدى الدراهم او اعتدى من التكاح اى احسبى الاقراء فاذا نوى الاقراء * وجب اى ثبت بهذه الثانية او بهذا اللفظ بعد الثانية الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء لانه لما امرها بالاعتداد ولم تكن واجبا عليها قبل لا بد من تقديم ما يوجب له ليصح الامر به فقدم الطلاق عليه

الا في قول الرجل
اعتدى لان حقيقتها
الحساب ولا اثر
لذلك في التكاح
والاعتداد يحتمل ان
يراد به ما بعد من غير
الاقراء فاذا نوى
الاقراء زال الابهام
وجب بها الطلاق
بعد الدخول اقتضاء

ضرورة صحة الامر والضرورة يرتفع بآيات اصل الطلاق فلا حاجة الى اثبات وصف زائد
وهو الينونة * فلذلك اى لكونه ثابتا بطريق الانقضاء كان رجعيا ولا تقع اكثر من واحدة
وان نوى قوله (وقبل الدخول جعل مستعارا محضا عن الطلاق لانه) لا يمكن اثباته بطريق
الانقضاء اذ لابد للمقتضى من ثبوت المقتضى ولا وجود للمقتضى ههنا وهو الاعتداد لانه غير
ثابت قبل الدخول بالنص والاجاع فيجعل مستعارا محضا عن الطلاق اى الطلاق لان الطلاق
سبب لوجود الاعتداد فجاز ان يستعار الحكم لسيبه * وفي قوله محضا اشارة الى ان في اثبات
الطلاق بعد الدخول بطريق الانقضاء جهة من المجاز من حيث انه ليس بمذكور حقيقة
وان كان فيه جهة الحقيقة ايضا من حيث انه بمنزلة المنطوق فاما اثباته قبل الدخول فبما جاز محض
ليس فيه جهة الحقيقة لانه ليس بمنطوق تحقيقا ولا تقديرا * فان قيل كيف صحت استعارة
السبب للسبب وقد تقدم في باب احكام الحقيقة والمجاز انها لا يجوز * قلنا قد بينا في ذلك
الباب ان السبب اذا كان مختصا بالسبب جازت الاستعارة من الطرفين * يؤيده ما ذكره
الشيخ في بعض مصنفاته في اصول الفقه ان الطلاق يوجب العدة على ما عليه الاصل لا يفتك
العدة من الطلاق ولا الطلاق من العدة على ما هو الاصل في النكاح اذ النكاح لا يدخل لعدم
الدخول فكان الدخول فيه اصلا لا عارضا والسبب اذا كان متصلا بالسبب كاتصال السبب
بالسبب يجوز ان يصير أحدهما كناية من الآخر كما في قوله تعالى اخبار ابي اراى اعصر
خبرا * وكفى العلة مع المعلول * ولا يقال العدة لا تختص به فانها تجب على ام الولد من غير طلاق
* لانا نقول لما صارت هي فراشا اخذت حكم النكوح واخذ زوال هذا الفراش شبهها بالطلاق
فوجب العدة لانها ثابت بالشبهة * او تقول المراد من السبب العلة كما يقال النكاح سبب
الحل والبيع سبب الملك والمراد العلة وهذا لانهم يطلقون اسم السبب على ما وضعه الشرع
علة لحكم واسم العلة على ما يستنبط بالرأى وكون الطلاق علة لوجوب العدة من اوضاع
الشرع فسمى سببا وهو في الحقيقة علة * وفي كلام الشيخ اشارة الى حيث قال فاستعير الحكم
لسيبه ولم يقل فاستعير السبب لسيبه اذا الحكم يذكر في مقابلة العلة والسبب في مقابلة السبب
* ولا يلزم عليه تخلف الحكم عنه في غير المدخول بها لان ذلك لفوات الشرط وهو الدخول
* وقبل الطلاق وان كان سببا في حق هذا الحكم على التحقيق لانه لم يوضع له لكنه في حق
ما يبنى عليه جواز الاستعارة وهو الاتصال بمنزلة العلة فان الطلاق لا يعمل عمله الا بشرط
انقضاء العدة والمشروط متصل بالشرط لا بحالة * وفيه ضعف لان كلامنا في غير المدخول بها
وليس انقضاء العدة شرطا فيها * وفي الجملة القول بعدم جواز استعارة السبب للسبب
مشكل لانه خلاف مختار اهل اللغة وعامة الاصولين * وذكر في بعض الشروح انه لا يصح
ان يجعل اعتدى مستعارا لطلاق لانه اما ان يحمل عبارة من قوله انت طالق او مطلقا او مطلقك
او طلق نفسك * لا يجوز الثلاثة الاولى للاختلاف في الضيغة لان اعتدى امر والاول والثاني
ليسا بفعلين فضلا عن الامر والثالث انشاء او اخبار وليس بامر ولا بد للاستعارة من

وقبل الدخول جعل
مستعارا محضا عن
الطلاق لانه سببه
فاستعير الحكم لسيبه
فلذلك كان رجعيا

التوافق في الصيغة الاترى ان قوله وهبت ابنتي منك وقوله زوجت ابنتي منك متوافقان صريحة * وكذا الرابع لانه لو قال لها طلق لا يقع الطلاق بهذا اللفظ وان نوى * واجيب باننا نجعله مستعاراً وعجالة من قوله كوني طالقاً وقد صرح في الخلاصة بانه لو قال لها تو طلاق باش او طلاق شو تطلق من غير نية * والاظهر ان تقدير الكلام اعتدى لاني طلقتك فاكتفى بذكر الحكم عن ذكر السبب فكان من باب الاضمار وانه من انواع المجاز * يؤيده ما ذكره شمس الائمة في المبسوط والامام البرقري في طريقته ان وقوع الطلاق بطريق الاضمار في كلامه فكأنه قال طلقتك فاعتدى ولهذا قلنا انه وان تكلم بهذا اللفظ قبل الدخول يعمل نيته في الطلاق ولا عدة عليها قبل الدخول فمرقنا ان اللفظ غير عامل فيه ولكن الطلاق مضمرة فيه عند نيته قوله (وكذلك) اي وكقوله اعتدى قوله استبرق رجلك لانه بمنزلة التفسير لقوله اعتدى اذ هو تصريح بما هو المقصود من العدة الا ان طلب الاستبراء يحتمل ان يكون لوطي وطلب الولد ويحتمل ان يكون للزوج بزواج آخر فاحتاج الى النية فاذا وجدت النية ثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبله استعارة كما بينا * وقد جاءت السنة بمعنى ما ذكرنا مؤيداً بالسنة ومستفاد منها فانه عليه السلام قال لسودة بنت زمعة بنتي مني * اعتدى ثم راجعها وذلك حين دخل النبي عليه السلام عليها وهي تبكي هلى من قتل من اثار بها يوم بدر وترثيهم بانعار اهل مكة ففكره النبي عليه السلام ذلك منها فقال لها اعتدى فندمت على ذلك واستشفعت الى النبي صلى الله عليه وسلم ووهبت نوبتها لعائشة رضي الله عنهما وقالت اني اکتني بان ابعث من ازواجك يوم القيامة فراجعها النبي صلى الله عليه وسلم قوله (وكذا انت واحدة) يعني وكقوله اعتدى قوله انت واحدة في انه يقع به طلاق رجعي عند النية وقال الشافعي رحمه الله لا يقع بهذا اللفظ شيء * وان نوى لان واحدة صفة لها وهي لا يحتمل طلاقاً فقلت النية كما اذا قال لها انت قاعدة ونوى طلاقاً * الا اننا نقول يجوز ان يكون قوله واحدة نعتاً لها اي واحدة عند قومك او منفردة عندى ليس لي معك غيرك او واحدة نساء البلد في الحسن والجمال * ويحتمل ان يكون نعتاً لتولية بطريق حذف الموصوف واقامة الوصف مقامه كقوله اعطيتك جزيلاً اي عطاء جزيلاً فلا يقع الطلاق بدون البية فاذا نوى صار كأنه قال انت تطليقة واحدة ولو قال هكذا ونوى طلاقاً صح فانها بنفسها لا يكون تطليقة ولكن يكون طالقاً تطليقة فيصير تطليقة فائمة مقام طالق فنعتت نعتة كذا في الاسرار والمبسوط * ورأيت في التهذيب لمحبي السنة من اصحاب الشافعي ولو قال لها انت واحدة ونوى الطلاق ثنتين او ثلاثيه وجهان * احدهما لا يقع الا واحدة لان منويه خلاف ملفوظه والطلاق يقع باللفظ ومراعاة اللفظ اولى * والثاني وهو الاصح يقع ما نوى ومعنى واحدة اي تبوحدين مني بهذا العدد فكان ما ذكره اصحابنا غير مأخوذ عندهم * وعن بعض مشايخنا رحمه الله انه اذا رفع الواحدة لا تطلق وان نوى لانها لا تصلح نعتاً لطلقة فيصير خبر المبتدأ وان نصبها تطلق من غير نية لانها حينئذ لا يصلح نعتاً الا لطلقة وان اسكن الهاء فيثبته يحتاج الى النية *

وكذلك قوله استبرق رجلك وقد جاءت السنة ان النبي عليه السلام قال لسودة بنت زمعة اعتدى ثم راجعها وكذلك انت واحدة يحتمل نعتاً للطلقة ويحتمل صفة للمرأة فاذا زال الابهام بالنية كان دلالة على الصريح لا عام لا بوجهه والاصل

والاصل في الكلام
هو الصريح واما
الكتابة ففيها قصور
من حيث يقصر عن
البيان الابالية والبيان
بالكلام هو المراد
فظهر هذا التفاوت
فيما يدرأ بالشبهات
وصار جنس الكتابات
بمنزلة الضرورات
ولهذا قلنا ان حد
القذف لا يجب الا
بتصريح الزنا حتى
ان من قذف رجلا
بالزنا فقال له آخر
صدقت لم يحد المصدق
وكذا اذا قال لست
بزنا يريد التعريض
بالحطاب لم يحد
وكذلك في كل
تعريض لما قلنا بخلاف
من قذف رجلا بالزنا
نقال آخر هو كقولك
حدها الرجل وكان
بمنزلة الصريح لما
عرف في كتاب
الحدود والله اعلم

والخيار ان حكم الكل واحد في الاحتياج الى النية لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب كان
دلالة يعني اذا نوى به الطلاق كان هذا اللفظ دالا على صريح الطلاق بالطريق الذي ذكرنا فكان
معقبا للرجعة لا حاملا بموجبه اذ موجه التوحيد ولا اثر لذلك في اليتونه وقطع النكاح بخلاف
الباين ونحوه فانه مؤثر بموجبه على ما بينا قوله (والاصل في الكلام هو الصريح) لان الكلام
موضوع للفهم والصريح هو التام في هذا المقصود وصار جنس الكناية بمنزلة الضرورات
يعني لما كان المقصود هو الافهام من الكلام وذلك يحصل بالصريح لا يفتى الى غيره لقصوره
في هذا المعنى الا عند الضرورة وهي عدم الصريح * ولهذا اي ولان في الكناية قصور عن
البيان قلنا ان حد القذف لا يجب الا بتصريح السببة الى الزنا بان قال زنيته وانت زان * وكذا
في الاقرار على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحد لا يستوجب العقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح
فاذا قال جامعته فلانة او واقعتها او وطنها لا يحد ما لم يقل نكحتها * وكذا لو قال لامرأة
جاءك فلان جاعا حراما او قال لرجل فجبرت فلانة او جامعته لا يجب عليه حد القذف
لانه ما صرح بالقذف بالزنا لم يحد المصدق عندنا وقال زفر رجعه الله يحد لان معنى قوله صدقت
انه زان فيكون قاذفا له كما اذا قال له هو كاذب * ولكن نقول انه ما صرح بنسبته الى الزنا
فلا يحد وذلك لانه انما يلفظ بما هو شبه بالكناية عن القذف لاحتمال التصديق وجوها مختلفة
اي كنت صادقا فيما مضى فكيف تكلمت بهذه الكلمة القبيحة او صدقت في انجاز وعدك بنسبته
الى الزنا ويحتمل السخرية والاستهزاء ايضا وان كان باعتبار الظاهر يفهم منه تصديقه في
نسبته الى الزنا ولكن الظاهر لا يكفي لا يجب الحد * بخلاف قوله هو كاذب لانه بمنزلة
الصريح في النسبة الى الزنا لانه لا يحتمل وجها آخر * ولان اكثر ما في الباب ان يجعل قوله
صدقت كصريح القذف بالزنا الا انه لم يتصل بالقذف لانه خطاب للرامي لا لله قذوف واذا
لم يتصل به لم يكن قذفا له وانما يتصل به اقتضاء صدق الاول في ارماء والحد يسقط بالشبهة فلا
يثبت بالفتن حتى لانه ضروري * بخلاف قوله هو كاذب لانه اتصل به لان هو اخبار عنه
على سبيل المادية كقوله كذبت في الخاطبة كذا في الانسار * والتعريض نوع من الكناية يكون
مساوقا لوصف غير مذكور كقولك في عرض من يوذى المؤمنين المؤمن هو الذي يصلي ويذكر
ولا يؤذى اخاه المسلم ويتوصل بذلك الى نفي الايمان عن المؤذى كذا في المفتاح * وفي الكشف
الفرق بين الكناية والتعريض هو ان الكناية ان تذكر الشيء بغير لفظ الموضوع والتعريض
ان تذكر شيئا يدل به على شيء لم تذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتكم لاسلم عليكم ولا نظر
الى وجهك الكريم فكانه امالة الكلام الى عرض يدل على الغرض ويسمى التلويح لانه يلوح منه
ما تريده فاذا عرض بالزنا وقال اما انما فلسنت بزنا فلا حد عليه عندنا وقال مالك رحمه الله يحد
والاختلف بين الصحابة فعمرو رضي الله عنه كان لا يوجب الحد في مثل هذا ويقول المقصود بهذا اللفظ
في حالة المحاصرة مع الغير نسبة صاحبه الى شين وتزكية نفسه لان يكون قذفا للغير واخذنا بقوله
لالانه ان تصور معنى القذف بهذا اللفظ فهو بطريق المفهوم والمفهوم ليس بحجة قوله (فكان
بمنزلة الصريح للاعرف) قال شمس الانعم في قوله هو كاذب ان كاف التشديد يوجب العموم عندنا

في المحل الذي يحتمله ولهذا قلنا في قول علي رضي الله عنه انما اعطيناهم الذمة وبذلوا الجزية ليكون
اموالهم كاموا لنا ودمائهم كدمائنا انه يجري على العموم فيما يندري بالشبهات كالحدود وما يثبت
بالشبهات كالاموال فهذا الكاف ايضا وجبه العموم لانه حصل في محل يحتمله فيكون نسبة
له الى الزنا قطعاً بمنزلة كلام الاول على ما هو موجب العام عندنا * وانما لم يعتق العبد في قوله
انت كالحر لان العمل بحقيقة الاخبار ممكن في حرمة الدم ووجوب العبادات وغير ذلك
فلا نصير الى المجاز وهو الانشاء واولقنا بالعموم يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز والله اعلم

﴿ باب وجوه الوقوف على احكام النظم ﴾

قوله (اما الاول) اي الوجه الاول فيما سبق الكلام له واريد به الضمير في له واريد زاجع الى
ما وفي به راجع الى الكلام وقوله ما سبق الكلام له تعرض لجانبا لا يفظ واريد به قصد تعرض
للمعنى والاشارة اي الثابت بالاشارة ما ثبت بنظم الكلام اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان *
الان الضمير عائذ الى ما لي لكن ذلك الثابت غير مقصود من الكلام ولا سبق الكلام له
* وقيل في تفسير الاشارة هي دلالة نظم الكلام لغة على ماضى فيه من المعنى غير مقصود
وهما اي العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته لان الثابت بكل واحد
منهما ثابت بنفس النظم و اشار بقوله في ايجاب الحكم الى انه يجوز ان يقع بينهما
تفاوت في غير مثل كون كل واحد منهما قطعيا وغير قطعي لان العبارة قطعية والاشارة
قد تكون قطعية وغير قطعية قال القاضي الامام في التقويم ثمة الاشارة من النص بمنزلة
التعريض والكناية من الصريح والمشكل من الواضح اذ لا ينال المراد بها الا بضرب تأويل
وتبين ثم قد وجب العلم بوجوبها بعد البيان وقد لا يوجب * وذكر في بعض الشروح انها سواء
في ايجاب الحكم اي يثبت الحكم بهما قطعاً لان الاول اي الوجه الاول وهو الثابت بالعبارة احق
عند المعارض لكونه مقصودا من الثابت بالاشارة لكونه غير مقصود * مثاله ما قال الشافعي
رحم الله لا يصلي على الشهيد لقوله تعالى * ولا تحبذين الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند
ربهم * سبقت الاية لبيان نزلة الشهداء واولد رحلتهم عند الله تعالى وفيه اشارة الى انه لا يصلي عليهم
لانه تعالى سماهم احياء وصلوة الجنائز غير مشروعة على الحي ولكن قوله تعالى * وصل عليهم
ان صلواتك سكن لهم * عبارة في ايجاب الصلوة في حق الاموات على العموم والشهداء اموات
حقيقة وحكما بدليل جواز قسمة اموالهم وتزوج نسائهم وغير ذلك فترجم العبارة على الاشارة
هكذا ذكر في بعض الشروح * قوله ثل ان يقول الاشارة ليست بثابتة لان المراد من الحيوة في قوله
احياء ليس الحيوة التي يمنع جواز الصلوة وهي الحسية بلا شبهة وكذا العبارة غير ثابتة لان المراد من
الصلوة في قوله تعالى * وصل عليهم * الدعاء لا صلوة الجأزة اي تعطف وترحم عليهم بالدعاء عند اخذ
الصدقة منهم فانهم يسكنون اليه وتطمئن قلوبهم بان الله تعالى قد تاب عليهم وقبل منهم كذا ذكره ائمة
التفسير فلا يثبت المعارض اذ لا دلالة للايتين على صلوة الجنائز تغيا واثباتا والنظير الملايم قوله
عليه السلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين * فقيل ما نقصان دينهن قال * تعقدن احديهن في نحر
بنتها شطر دهرها اي نصف عمرها لا تصوم ولا تصلي سبق الكلام لبيان نقصان دينهن وفيه

(اشارة)

﴿ باب وجوه ﴾

﴿ الوقوف على ﴾

﴿ احكام النظم ﴾

وهو القسم الرابع
وذلك اربعة اوجه
الوقوف بعبارة
واشارته ودلالته
واقضائه اما الاول
فما سبق الكلام له
واريد به قصد
او الاشارة ما ثبت
بنظمه مثل الاول الا
انه غير مقصود ولا
سبق الكلام له وهما
سواء في ايجاب
الحكم لان الاول
احق عند المعارض
من ذلك قوله تعالى
وعلى المولود له رزقهن
وكسوتهن سبق
الكلام لا يوجب النفقة
على الوالد

اشارة الى ان اكثر الخيض خمسة عشر يوما كذهب اليه الشافعي وهو معارض بما روى ابو امامة
 الباهلي رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: «اقل الخيض ثلاثة ايام واكثرها عشرة ايام»
 وفي بعض الروايات اقل الخيض للجارية البكر والتيب ثلاثة ايام وللبهاواكثر عشرة ايام وهو
 عبارة فتر جمع على الاشارة وكذلك قوله عليه السلام: «انما ملككم ومنزل اليهود والنصارى كرجل
 استعمل عمالا فقال من يعمل لي الى نصف النهار على قيراطة قيراط فعملت اليهود الى نصف النهار على
 قيراطة قيراط ثم قال من يعمل لي من نصف النهار الى صلوة العصر على قيراطة قيراط فعملت النصارى
 من نصف النهار الى صلوة العصر على قيراطة قيراط ثم قال من يعمل لي من صلوة العصر الى
 مغرب الشمس على قيراطين قيراطين الا فاتهم الذين يعملون من صلوة العصر الى مغرب الشمس
 الا انكم الاجر مرتين» فغضب اليهود والنصارى فقالوا نحن اكثر عمالا وقل عطاء قال الله تعالى
 «وهل ظلمتكم من حقكم شيئا قالوا لا قال فانه فضلي اعطيت من ثنت سبق لبيان فضيلة هذه الامة
 وفيه اشارة الى ان وقت الظهر اكثر من وقت العصر وذلك بان يبقى وقت الظهر الى ان يصير ظل
 الشيء مثليه كما قاله ابو حنيفة رحمه الله لانه لو انتهى بصيرورة ظل الشيء مثله لكان وقت العصر
 اكثر من وقت الظهر وهو معارض بما روى في حديث امامة جبريل عليه السلام: «انه صلى الظهر
 في اليوم الثاني حين صار ظل كل شيء مثله وقال بعد ما صلى الصلوات الوقت ما بين هذين الوقتين»
 وهو عبارة فرجحها ابو يوسف ومحمد والشافعي وعامة علماء على الاشارة وجواب ابن حنيفة
 مذكور في موضعه قوله (فن ذلك) اي من الثابت بالاشارة او بما اجتمع فيه العبارة والاشارة
 نسب اليه بلام التملك وانه يوجب الاختصاص فدل على كونه احق بالولد والاجاع لا يصير
 احق به ملكا لان الولد لا يصير ملكا لا به بحال فدل انه صار احق به نسباً فان قيل الولد ينسب الى
 الام كما ينسب الى الاب ويرث منها كما يرث من الاب فافائدة تخصيصه بالاب قلنا فافادته تظهر في
 الامور التي يميزها بين نسب ونسب كالامامة الكبرى والكفاءة واعتبار مهر المثل فيعبر فيها
 جانب الاب دون الام ان للاب ولاية التملك اي له حق ان يملك مال الابن عند الحاجة ولكن
 ليس له حق ملك في الحال حتى جاز لابن التصرف في ماله بغير رضاه وحله وطى جاريته
 بمنزلة الشفيع فان له ان يملك الدار المبيعة ولكن ليس له فيها حق ملك بوجه بخلاف المكاتب
 فان له حق الملك في اكتسابه باعتبار اليد ولكن ليس له ولاية التملك حتى لم يحل وطى جاريته
 فهذا هو الفرق بين حق التملك وحق الملك وانه لا يعاقب بولده اي بسبب ولده حتى لو قتل
 ابنه لا يقتل منه ولو قذفه بان قال زنيته لا يجب عليه حد القذف ولا يحبس في دينه * كالمالك
 بمملوكه اي كالمالك بملكه بسبب مملوكه لان الولد ينسب اليه بلام الملك كالعبد * وعليه
 اي على ثبوت حق التملك للاب مسائل كثيرة منها انه لا يحجب بوطى جارية ابنه وان قال علمت انها
 على حرام ومنها انه لا يجب عليه العقر بوطنها لثبوت الملك قبيل الوطى بناء على حق التملك ومنها
 انه اذا استولد جارية الابن ثبت النسب ولا يجب عليه رد قديمه الولد على الابن لما قلنا ومنها انه اذا
 اتفق ماله على نفسه عند ضرورة لا يؤخذ بالضمان وفيه اي وفي قوله تعالى * وعلى المولود به *
 * اشارة الى انفراد الاب بتحمل نفقة الولد لان الشرع اوجب النفقة على الاب بناء على هذه

وفيه اشارة الى ان
 النسب الى لا بالانه
 نسب اليه بلام الملك
 وفيه اشارة الى ان
 للاب ولاية التملك
 في مال ولده وانه
 لا يعاقب بسببه كالمالك
 بمملوكه لانه نسب
 اليه بلام الملك وعليه
 تبني مسائل كثيرة
 وفيه اشارة الى انفراد
 الاب بتحمل نفقة
 الولد لانه اوجبها
 عليه بهذه النسبة ولا
 يشاركه احد فيها
 فكذلك في حكمها وفيه
 اشارة الى ان الولد
 اذا كان غنيا والوالد
 محتاجا لم يشارك الولد
 احد في تحمل نفقة
 الوالد لما قلنا من النسبة
 بلام التملك

المسئلة النسبة اى كون الولد نسوبا اليه ولا يشاركه احد في هذه النسبة فكذلك في حكمها بمنزلة نفقة
العبد فانها يجب على المولى من غير مشاركة احد فيها لا اختصاصه بنسبته الملك اليه وقد روى الحسن
عن ابي حنيفة رحمه الله في الولد الكبير مثل الابن الزمن والبنات البالغة ان النفقة يجب على الاب
والام اثلاثا بحسب ميراثهما من الولد بخلاف الولد الصغير لانه اجتمعت للاب في الصغير ولاية
ومؤنة حتى وجبت عليه صدقة فطرية فاخص بنفقته ولا كذلك الكبير لانعدام الولاية فتشارك الام
قوله وفيه اى في هذا النص فانه جعل مجموع الآية بمنزلة نص واحد قال شمس الامنة وفي قوله تعالى
وعلى الوارث مثل ذلك دليل منه على كذا اشارة ان النفقة يستحق بغير الولد حتى يجبر الرجل
على نفقة كل ذى رحم محرم منه من الصغار والنساء واهل الزمان من الرجال اذا كانوا ذوى حاجة
عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يجب النفقة على غير الوالدين والمولودين وقال ابن ابي ليلى يجب
النفقة على كل وارث محرم ما كان او غير محرم لظاهر قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك ولكن قد
ثبت في قراءة ابن مسعود رضى الله عنه وعلى الوارث ذى الرحم المحرم مثل ذلك والشافعي يبنى
على اصله فان عنده استحقاق الصلة باعتبار الولاد دون القرابة حتى لا يعتق احد على احد الا
الوالدان والمولودون عنده وجعل قرابة الاخوة في ذلك كقرابة بنى الاعمام فكذلك في استحقاق
النفقة وفيما بين الآباء والاولاد الاستحقاق بعلقة الجزئية دون القرابة وعلى قوله وعلى الوارث على
هى المضارة دون النفقة وذلك مروى عن ابن عباس رضى الله عنهما و لكننا استدلل بقول عمرو
زيد رضى الله عنهما فانها قالوا وعلى الوارث اى وارث الولد * مثل ذلك اى مثل ذلك الواجب
الذى على الاب من النفقة والكسوة * ثم نفي المضارة لا يختص به الوارث بل يجب ذلك على غير
الوارث كما يجب على الوارث * ولان المراد لو كان نفي المضارة لقيل والوارث واقتصر عليه
او قيل والوارث مثل ذلك فلما قل وعلى الوارث دلل انه معطوف على قوله وعلى المولود له *
وكذا قوله ذلك يدل عليه فانه للاشارة الى الابد * والمعنى فيه ان القرابة القريبة يفترض وصلها
قطعها لما ورد في ذلك من النصوص ومنع النفقة مع يسار المنفق وصدق حاجة المنفق عليه يؤدى
الى قطعية الرحم ولهذا اخص له ذى الرحم المحرم لان القرابة اذا بعدت لا يفترض وصلها ولهذا
لا يثبت المحرمية بها وذلك اى لفظ الوارث بمومه يتناول كذا لانه اسم جنس محلى باللام فكان
عاما فاول كل من يسمى وارثا ويتناولهم بمعناه وهو الارث لانه اسم مشتق من الارث وموضع
الاشتقاق علة في كل مسبق لوجوب الحكم المضاف الى الاسم لان الموضع للاشتقاق اثر الى الايجاب
كفى السارق والزاني فيكون الارث علة لوجوب هذه النفقة والدليل على ان الاشتقاق بعلقة
الارث ان النفقة يجب بقدر الميراث فان قيل يفهم بسوق الكلام وجوب النفقة على الوارث فكان
من باب العبارة فكيف سماه اشارة قلنا نحن نعلم ان سؤقه لا يوجب النفقة ولكن لان سؤقه لبيان
ان ما اخذنا اشتقاق علة لهذا الحكم فيكون بهذه النسبة اشارة وفيه اى وفي قوله * وعلى الوارث
* فيجب بناء الحكم على معناه وهو الارث والحكم ثابت بقدر العلة لان التقرير بازاء الغنم قوله (وفي
قوله تعالى رزقهن وكوتهن * اشارة الى) كذا قيل المراد من الآية المنكوحات بدليل ذكر الرزق
والكسوة وانما من مواجب النكاح الا ترى انه تعالى ذكر الاجر في حق المطلقات فقال فان ارضعن
لكم فاتوهن اجورهن * والمراد من الرزق والكسوة فضل طعام وكسوة تحتاج اليه في حالة الارضاع
لان اصل النفقة واجب بالنكاح * وقيل المراد الوالدات المطلقات بدليل انه اوجب ذلك

وفيه اشارة الى ان
النفقة تستحق بغير
الولد وهى نفقة ذوى
الارحام خلا لاشا
ففى رجه الله لقوله
عن رجل وعلى
الوارث مثل ذلك و
ذلك بمومه يتناول
الاخ والعم وغيرهما
ويتناولهم بمعناه لانه
اسم مشتق من الارث
مثل الزاني والسارق
وفيه اشارة الى ان من
عدا الوالد يتحملون
النفقة على قدر الموار
يث حتى ان النفقة يجب
على الام والجد اثلاثا
لقوله عز وجل وعلى
الوارث مثل ذلك
وهو اسم مشتق من
معنى فيجب بناء الحكم
على معناه وفي قوله
رزقهن وكوتهن
اشارة الى ان اجر
الارضاع يستغنى
عن التقدير بالكيل
والوزن كما قال ابو
حنيفة رضى الله عنه

ومن ذلك قوله تعالى

وكلوا واشربوا حتى
يتبين لكم الخيط
الابيض من الخيط
الاسود من الفجر
سياف الكلام لا باحة
هذه الامور في الليل
ونسخ ما كان قبله من
التحريم وفيه اشارة
الى استواء الكل في
الحظر لانه قال ثم اتوا
الصيام اى الكف
عن هذه الجملة فكان
بطريق واحد فلم يكن
للجماع اختصاص
ولا مزية وفيه اشارة
الى ان النية في النهار
منصوص عليه لقوله
تعالى ثم اتوا الصيام
بعد اباحة الجمل الى
طلوع الفجر وحرف
ثم للتراخي فتصير
العزيمة بعد الفجر لا
محالة لان الليل لا
يتقضى الا بجزء من
النهار الا ان اجوزنا
تقديم النية على الفجر
بالسنة فاما ان يكون
الليل اصلا فلا وفي
اباحة اسباب الجنابة
الى اخر الليل اشارة
الى ان الجنابة لا تنافي
الصوم فين اصبح
جنباً

على الوارث وانما تجب على الوارث اجرة الرضاع لاتفقة النكاح فعلى هذا التأويل يكون
في الآية اشارة الى جواز استنبحار الطر ببطعامها وكسوتها من غير وصف كقوله ابو حنيفة
رحمه الله * ووجهه ان الآية سبقت لبيان وجوب اجر الارضاع على الاب وفيها اشارة الى
ان اجرة الرضاع اذا كانت طعاما وكسوة لا يحتاج الى بيان التقدير بالكيل والوزن لانه
تعالى اوجب اجرة الرضاع مع الجهالة بدليل انه قال بالمعروف وانما يقال هذا فيما اذا كان
مجهول الصفة والنوع كقوله عليه السلام لهنده خذى من مال ابى سفيان ما يكفيك وولدك
بالعروف وما يكون معلوم القدر والصفة لا يقال له بالمعروف فدل على ان الطعام والكسوة مع
الجهالة يصلحان اجرة والمعنى فيه ان هذه الجهالة لا تقضى الى المنازعة لانهم لا يمنعون الطر في
العادة كفايتها من الطعام لعود منفعتها الى ولدهم وكذلك لا يمنعونها كفايتها من الكسوة لتكون
ولدهم في جحرها فصار كبيع قفيز من صبرة * وذكروا في شرح التأويلات انه لا بد من اعلام جنس
الثياب وفي الطعام يجوز كيف ما كان لان الطر لا تنكس كسوة الاصل وتطم طعامهم فكانت
الكسوة مجهولة جهالة تقضى الى المنازعة بخلاف الطعام عادة قوله (ومن ذلك) اى ومن
الثابت بالاشارة او بما اجتمع فيه العبارة والاشارة قوله تعالى * وكالوا واشربوا * الآية * الخيط
الابيض طرف باض النهار والخيط الاسود طرف سواد الليل شبه دقتهما بالخيط * ومن الفجر
متعلق بالخيط الابيض * والمراد بين ضوء النهار من ظلام الليل بطلوع الفجر وهو الضوء المعترض
في الافق * ونسخ ما كان قبله اى قبل الاباحة على تأويل الاحلال من التحريم فان في ابتداء الاسلام
كان الرجل اذا صلى العشاء الاخيرة اورق ديمحرم عليه الطعام والشراب والجماع الى ان تغرب الشمس
من الغد وكان ذلك صوما فتدخى بهذه الآية * وفيه اشارة الى استواء الكل في الحظر قال الشافعي
رحمه الله اذا اكل او شرب متمدا في نهاره ضان لا يجب عليه الكفارة وانما الوجوب مختص
بالجماع عايدا لان النص ورد فيه وله مزية على غيره من مخطورات الصوم لوجوه تدكر بعد فلا
يمكن الخاق الاكل والشرب به قياسا ولا دلالة لانهم ادونه في وجوب الكفارة مختصا بالجماع
نقال الشيخ في هذه الآية اشارة الى استواء الكل في الحظر لانه تعالى ذكر المباشرة والاكل والشرب
ليلا ثم امر بالكف عنهما جلة بقوله * ثم اتوا الصيام الى الليل * اى الكف عن هذه الاشياء فكان
حظر الكل بطريق واحد لثبوته بخطاب واحد فصار الركن هو الكف عنهما جلة وصلات الجملة
نفايض هذا الكف كذا في الاسرار فلا يمكن للجماع مزية على الاكل والشرب ولا اختصاص
بالكفارة واذا وجبت الكفارة بالجماع وجبت بالاكل والشرب دلالة لاستواء الكل في الحظر
والجنابة على الصوم * ولا يلزم عليه الصلاة فانها وجبت بخطاب واحد وهو قوله تعالى * اقيموا
الصلاة * ثم تفاوتت اركانها في القوة والمزية حتى كان المجمود اقوى من الركوع والقيام ولهذا قالوا
بسقوط القيام والركوع عن القادر عليهما العاجز عن السجود * لا نقول ثبت ذلك بقوله عليه
السلام * اقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجدا كثيرا * والدعاء وقوله عليه السلام لثوبان حين
سأله عن عمل يدخله الله به الجنة * عليك بكثرة السجود * ولمن سأله مرانقته في الجنة اعنى على

تفسك بكثرة السجود وبان مبنى العبادة على التواضع والتذلل والسجود هو النهاية في ذلك وغير ذلك ولم يوجد فيما نحن فيه دليل يوجب مربة الجماع على غيره فكان مساويا للاكل مع ان اركان الصلاة فيما يرجع الى ذلك الخطاب وهو الوجوب وتساوية ايضا على ان لا نسلم ان اركانها ثبت بذلك الخطاب بل ثبت كل ركن بعد وجوب اصل الصلاة بجملا بخطاب على حدة مثل قوله تعالى *وقوموا لله قانتين* يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واركعوا مع الراكعين ونحوها وفيه اى وفي هذا النص اشارة الى ان النية من النهار هي التي ثبتت بالنص فانه تعالى اباح الافعال المذكورة الى الانفجار ثم امر بالصيام بعد الانفجار بقوله *ثم اتوا الصيام الى الليل* وحرف ثم للترخي فاذا ابتدأ الصيام بعده حصلت النية بعد ماضى جزء من النهار لان اصل اقتران النية بالعبادة فبالنظر الى موجب هذا النص ينبغي ان لا تجوز النية من الليل لانه لا معنى لاشتراط نية الاداء قبل وقت الاداء حقيقة والليل ليس بوقت للاداء لكننا يجوزناها بالسنة وهي قوله عليه السلام *لا صيام لمن لم ينفو الصيام من الليل* وهو خبر الواحد وخبر الواحد وان كان يوجب العمل ولكن لا يجوز نسخ الكتاب به فلو قلنا بانه لا يجوز الا من الليل ادى الى نسخ الكتاب بخبر الواحد فقلنا بالجواز فيها عملا بالكتاب والسنة جميعا فان قيل كيف يستقيم هذا والنية من الليل افضل بالاتفاق قلنا انما صارت افضل لما فيها من المسارعة الى الاداء والتأهب له لالا كمال الصوم كان الابتكار يوم الجمعة اولى للمسارعة لا لتعلق كل الصلاة بنفسها به وكذا المبادرة الى سائر الصلوة او للاخذ بالاحتياط ليخرج من حد الخلاف قال الشيخ ابو المعين رحمه الله ان ابا جعفر الخزاز السمرقندي هو الذي استدلل بالآية على الوجه الذي ذكرنا ولكن للخصوم ان يقولوا انه تعالى امر بالصيام بعد الانفجار وهو اسم للركن لا للشرط وما امر الله تعالى بتحصيل الشرط بعد الانفجار فلا دلالة في الآية على ما قلتم على ان الآية دليل على ما قلنا لانه تعالى لما امر بالصوم بعد انفجار الصبح ينبغي ان يوجد الامساك الذي هو الصوم الشرعى عقيب آخر جزء من اجزاء الليل متصلا به بلا فصل ليصير المأمور بمثلها وان يكون الامساك صوما شرا عيادون النية فينبغي ان يكون النية مقارنة للامساك الموجود في اول اجزاء اليوم ليكون صوما وان يكون كذلك الا باحد طريقين احدهما وجوده الحال مقارنة له والاخر وجوده في الليل ليجعل باقية حكما الى وقت انفجار الصبح فتصير مقارنة في اول اجزاء النهار فاذا كانت الآية دليلا لنا هكذا ذكر في طريقته *وفي كذا اشارة الى ان الجنابة لا تنافي الصوم لان المباشرة لما كانت مباحة الى آخر جزء من الليل فلا غتسال يكون بعد انفجار يكون ضرورة والاوجب ان تحرم المباشرة قبل آخر الليل بمقدار ما يسع للفعل فيكون رد المذهب اليه بعض اصحاب الحديث ان الجنابة تمنع صحة الصوم معتمدين على حديث ابي هريرة رضى الله عنه من اصبح جنبيا فلا صوم له * قاله محمد بن عبد الله الكعبه مع ان هذا الحديث معارض بحديث عائشة رضى الله عنها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبح جنبيا من غير احتلام ثم يتم صومه وذلك في رمضان * واول بان المراد من اصبح بصفة توجب الجنابة وهي ان يكون مخالطا لاهله فلا صوم له قوله (قوله تعالى فكفارتها اطعام عشرة مساكين) الضمير يرجع الى ما في ما عتدتم اى فكفارة نكث ما عتدتم * والكفارة الفعلة التي من شأنها ان تكفر الخطيئة * ثم انما تأدى بطعام الاباحه غداء وعشاء من غير تملك عندنا وهو مذهب على رضى الله عنه فانه قال في تفسير الآية لكل مسكين غداؤه وعشاؤه * واوله ذهب محمد بن كعب والقاسم وسالم والشعبي وابراهيم وقتادة ومالك والثوري

ومن ذلك قوله تعالى
فاطعام عشرة مساكين
الآية سياقا لا يحيا
نوع من هذه الجملة
على سبيل التخيير
وفيه اشارة الى ان
الاصل في جهة
الاطعام الاباحه
والتملك لمحق به لان
الاطعام فعل متعد
مطاوعه طم يطعم وهو
الاكل فالاطعام جعله
اكلا كسائر الافعال
اذا تعدت بزيادة
الهمزة لم يطل وضعها
وحقيقتها فاذا لم يكن
مطاوعه ملكا لم يكن
متعديه تملكها هذا
واضح جدا.

والاوزاعي * وقال الشافعي رجة الله عليه لا يتأدى الا بالتملك وهو مذهب سعيد بن جبير *
 فالشافعي يقول الاطعام يذكر التملك عرفا فان من قال لاخر اطعمتك هذا الطعام كان بمنزلة قوله
 وهبته لك حتى اذا سلمه اليه صار ملكا له وانما يكون اباحة اذا قال اطعمتك هذا الارض لان هبتها
 لا تطعم فينصرف الى منافعها التي تطعم معنى بالزراعة مجازا * ولان المقصود سدخلة المسكين
 واغناؤه وذلك يحصل بالتملك دون التمكين فلا يتأدى الواجب به كافي الزكوة وصدقة الفطر الا
 ترى ان في كسوة التي هي احد انواع التكفير لا يتأدى بالتمكين والاباحة حتى لو اغار المسكين ثيابا
 بنية الكفارة فلبسوا لا يجوز فكذا الطعام وهو علماء نازحهم الله تمسكوا بهذه الاية وقالوا انها
 تشير الى ان الاصل في الاطعام الاباحة لان حقيقة التمكين لا التملك فان الاطعام فعل متعدى الى
 مفعولين * مطاوعاى لازمه طعم يطعم لانه متعد الى مفعول واحد فكان بمنزلة اللازم بالنسبة اليه
 وقد بينا هذا في باب موجب الامر والطعم الاكل فبادخل الهمة فيه يصير متعديا الى مفعول اخر
 ولكنه لا يصير شيئا اخر بمنزلة الاجلاس من الجلوس والادخال من الدخول فكان معنى الاطعام
 جعل الغير طاعما اى كذا فمرقا ان صحة التكفير تتعلق بفعل يصير هو به طعم او يصير الغير به
 طاعما وذلك يحصل بالاباحة والتسليط على الطعام ولكن بشرط ان يطعم المسكين ليتم فعله اطعما
 ويحصل به اتلاف الطعام فيه ويتم زواله عن ملكه وان التملك امر زائد على الكتاب فلا يصار
 اليه من غير حاجة وضرورة الا ترى ان من قدم الطعام الى غيره واستوفى الغير منه صح ان يقال
 اطعمه ولا يشترط الزيادة والدليل عليه انه تعالى قال * من اوسطما تطعمون اهليكم * والتعارف
 من اطعام اهل طعام الاباحة دون التملك * وانه حل ذكره اضاف الاطعام الى المسكين
 والمسكنة هي الحاجة وحاجة المسكين الى الطعام في كل دون تملكه فكان اضافة الاطعام الى
 المسكين دليلا على ان المراد هو الفعل الذي يصير المسكين به طاعما دون التملك وكذا التملك
 اقرب الى دفع الجوع وسد المسكنة من تملك حنطة لا يصل اليها الا بعد طول المدة ويحمل
 المؤنة * وكان ينبغي ان لا يجوز التملك كما ذهب جدران بن سهل وداود بن علي الا صبهاني لما ذكرنا
 ان الاطعام لازمه الدائم وهو الاكل دون الملك وفي التملك لا يوجد حقيقة الاطعام لجواز
 ان لا يطعمه المسكين وانما يوجد ذلك في التمكين لانه لا يتم الا بان يطعم المسكين والكلام محمول
 على حقيقة * الا انا جوزنا التملك لما قلنا ان المقصود سدخلة المسكين والاطعام قضاء
 حاجة واحدة وهي حاجة الاكل وله حوايج كثيرة والمالك سبب لقضاء الحوايج وهي
 امر باطن فاقم الملك مقام قضاء الحوايج وكان التملك بمنزلة قضاء الحوايج كلها تقديرا *
 الا ترى ان التملك الى الفقير في باب الزكوة قائم مقام دفع حوايجه لما عرف في مسألة دفع القيم
 فثبت ان الاباحة بمنزلة الجزء من التملك فكان الجواز فيه ثابتا بالطريق الاولى * ولما قلنا ان
 يقول التملك سبب لقضاء الحوايج جملة ام على سبيل البدل * فان اردت الاول فلا نسلم ان
 تملك منوبين من البر سبب لقضاء جميع الحوايج * وان اردت الثاني فلا نسلم ان الاباحة جزء منه
 لانه على تقدير ان يصرفه الى حاجة لا يمكن صرفه الى غيرها فكيف يكون شاملا لدفع حاجة
 الاكل * وذكر في شرح التأويلات ان التملك انما جاز لانه طريق يتوصل به الى التطعم والاكل

فمن جعل التملك
 اصلا كان تاركا حقيقة
 الكلام ومعنى الخلق
 التملك به خلافا لبعض
 الناس ان الاباحة
 جزء من التملك
 في التقدير والتملك
 كله لان حوايج
 المسكين كثيرة يصلح
 الطعام لقضاء كل نوع
 منها الا ان الملك سبب
 لقضاءها فاقم الملك
 مقامها فصار التملك
 بمنزلة قضائها كلها
 باعتبار الخلقة فيها
 ومن هذه الحوايج
 الاكل فصار النص
 واقفا على الذي هو
 جزء من هذه الجملة

فاستقام تعديته الى الكل الذي هو مشتق الى هذا النصوص ﴿ ٢١٦ ﴾ عليه وعلى غيره فيكون عملا بعينه في المعنى

ويمكن لذلك فاقم مقامه بطريق التيسير * والضمير في مقامها ومنها راجع الى قضاء الحوائج والتأنيث لتأنيث المضاف اليه * فاستقام تعديته اي تعدية حكم النص بطريق الدلالة * هو مشتق الى هذا النصوص عليه وهو الاطعام الذي يدل على الاباحة * وغير النصوص عليه من قضاة حاجة الدين واجرة المسكن وشراء الثوب وغيرها فان قيل التملك مراد بالاتفاق وهو مجاز فينبغي ان تنحى الحقيقة * فلما انا جاوزنا التملك بدليل النص لا بعينه لان المقصود من الاطعام رد الجوع وهو بالتملك اتم لانه يرد هاتمي شاموا العمل بدليل النص لا يمنع حقيقته كرمه الشتم الثابت بدليل النص لا يمنع التأنيث قوله (الكسوة كذا) ذكر في المقرب الكسوة اللباس * وفي الصحاح الكسوة واحدة للكسي * واذا كان الكسوة اسما للثوب ونفس الثوب لا يكون كفارة لانها اسم لنوع عبادة وهي اسم لفعل العبد احتجنا الى زيادة فعل يصير الثوب به كفارة كفاي الزكوة فان الشاة لا تكون عبادة بنفسها فزادنا فعلا صارت الشاة عبادة وصدقة وهو الاءاء * ثم الفعل قد يكون تملكاو قد يكون اتلافا بلام التملك كالتحرير والكسوة لا تصير كفارة بالاتلاف لانها لا تبقى بعده كسوة والله تعالى سمى الكسوة وهي ثياب يكتسى فلم يبق الا التملك واذا اعارهم الثوب فانها تملك ثوب ولا اتلافه فلا يصير المحل كفارة بل فيها تملك المنفعة والله تعالى لم يجعل المنافع كفارة اتماجمل الثوب كفارة فاما الاطعام فالتلاف للطعام بالاكل فيصير الطعام بالاطعام خارجا عن ملكه على سبيل التلف بالنقص وذلك القدر من الفعل يصلح فعل تكفير كالتحرير فلم يضطر الى الزيادة عليه * كذا في الاسرار واما اذا قال اطعمتك هذا الطعام فانما يجعله هبة مجازا بدلالة الحال لانما جعلناه حقيقة كان كاذبا لانه لا يسمى مطعما الا بان يصير الطعام مأكولا وانه جعل الطعام مفعول اطعامه فثي كان الطعام قائما لا يكون مفعول الاكل ويصلح مفعول التملك مع قيامه فجعل كناية عنه * ونحقيقه ان الاطعام متعدد الى مفعولين وتأثيره في المفعول الاول يجعله طاعما كايدينا وفي المفعول الثاني اذا كان يطعم عيتم يجعله مملوكا للطعام لانه تصرف في العين ولا يمكن ان يجعل تصرفا فيها يجعلها مطعومة للطعام لان الطعام فعل اختياري منه فلم يصلح ان يثبت بالاطعام من غير اختيار فيجعل تصرفا فيها بالتملك الذي هو سبب العلم ومقتضى اليه ولم يجعل اباحة وان حصلت سببا للطعم لانها ليست بتصرف في العين ولانها قد حصلت بجعل المفعول الاول طاعما اذا دنى طريقه الاباحة فلا بد من زيادة تأثير له في الثاني وذلك بالتملك فثين بهذا انه اذا ذكر كلاما مفعولية كان دالا على التملك فاما اذا حذف المفعول الثاني منه فقد انقطع عمله عنه بالكلية وصار كان ليس له مفعول ثان على ما عرف في مسألة فلان يعطى ويمنع في علم المعاني فلم يصح ان يجعل تملكيا لعدم محله بل يكون معناه جعل الغير طاعما لا غير لاقتصار عمله على المفعول الاول وذلك يحصل بالاباحة في النصوص حذف المفعول الثاني لان فيها ذكر المساكين لا ذكر ما يدفع اليهم فلا يدل الاطعام فيها على التملك فجعل اباحة فاما في قولك اطعمتك هذا الطعام فكلاما مفعولية مذكور فيصح ان يجعل بمعنى التملك فلذلك جعلناه هبة فان قيل الكسوة بالكسر مصدر ايضا يقال كساه كسوة بالفتح والكسر كذا ذكره صاحب

وهذا بخلاف الكسوة لان النص هناك تناول التملك لانه جعل الفصل في الاول كفارة وهو الاطعام وجعل العين في الثاني كفارة وهو الثوب لان الكسوة بكسر الكاف اسم للثوب وفتح الكاف اسم للفصل فوجب ان يصير العين كفارة لا المنفعة وانما يصير كذلك بالتملك دون الاعارة فصار النص هنا واقعا على التملك الذي هو قضاء لكل الحوائج في المعنى فلم يستقم التعدية الى ما هو جزء منها وهو مع ذلك فاصير لان الاعارة في الثياب منقضية تجل الكمال والاباحة في الطعام لازمة لامر بالفعل الاكل فيها فهما في طرفي تقيض مع التفاوت الذي بيننا وكان قول الشافعي رحمه الله في قياس الطعام بالكسوة في الفرع والاصل مما غلطا

(الكشاف)

الكشاف والنظيرى * وفي تاج المصادر الكسوة بوشايدن * وذكر في التيسير في قوله تعالى * او كسوتهم * ان معناه الالباس وهى مصدر * واذا كان كذلك كان الفعل ههنا منصوصا عليه ايضا ومع ذلك لم يتأد بالاعارة فكذا في الطعام لا يتأدى بالاباحة * قلنا ان ثبت هذا كان هذا اللفظ مشتركين الالباس واللباس وعلى تقدير كون اللباس مرادا منه لا يجوز فيه التملك وعلى تقدير كونه مصدرا فكذلك لان المقصود وهو دفع الحاجة وزوال ملك الكافر لا يحصل بالاعارة بخلاف الاطعام على ما بينا * وهذا اى الاطعام يخالف الكسوة * وهو مع ذلك الضمير عائد الى ما مع ذلك اى مع كونه جزءا من الجملة قاصر عن دفع حاجة المسكين * لان الاعارة منقضية اى منتهية تامة قبل الكمال اى قبل كل دفع الحاجة وحصول المقصود من دفع الحروالبرد ونحوه لانه لو استرده بعد ما لبسه المسكين يوم امثلا كانت الاعارة منتهية مع بقاء الحاجة فلا يجوز تعدية الجواز من التملك اليها فانها لو كانت كاملة في دفع الحاجة لا يجوز التعدية لكونها جزءا من الكل فكيف اذا كانت قاصرة * بخلاف الاباحة في الطعام لانها لا تتم الا بالاكل الذى به يتم دفع الحاجة ولا يمكن رده بوجه * فهما في طرفي نقيض اى الاعارة في الثوب والاباحة في الطعام لو كانتا متساويتين لكانتا متناقضتين اى مخالفتين من حيث ان الاباحة في الطعام كل المنصوص والاعارة في الثوب جزء المنصوص ولم يلزم من عدم الجواز في احد هما عدمه في الاخر فكيف اذا كانتا متفاوتتين باعتبار كل حصول المقصود في الاباحة وقصوره في الاعارة * ويجوز ان يكون الضمير راجعا الى الاطعام والكسوة اى الكسوة تخالف الاطعام من حيث ان المنصوص عليه في الكسوة العين وفي الاطعام الفعل او من حيث انه يمكن الحاق التملك بالاباحة في الاطعام ولا يمكن عكسه في الكسوة مع التفاوت الذى بينا ان الاباحة لا يؤدى معنى التملك ههنا والتملك يؤدى معنى الاباحة هناك * ويجوز ان يكون راجعا الى الاباحة والتملك في الكسوة اى كل واحد منهما يخالف للاخر لا موافق لان المنصوص عليه كل والاخر جزء مع التفاوت الذى بينا من حصول المقصود بالتملك دون الاعارة بخلاف الطعام لانهما فيه متوافقان على ما بينا * في الفرع والاصل * ما غلطا * اما في الفرع فلانه قاس في المحل المنصوص عليه على خلاف ما اقتضاه النص ومن شرط صحة القياس ان لا يكون الفرع منصوصا عليه واما في الاصل وهو الكسوة فلان المنصوص عليه فيه العين دون الفعل الذى هو تملك وانما ثبت التملك ضرورة صيرورة العين كفارة وتعدية ما ليس بمنصوص في الاصل وهو التملك الى الفرع لاسيما اذا كان منصوصا عليه غير مستقيم فكان غلطا * ثم المعتبر في الاباحة اكلتان مشبتان مما يكون معتادا في كل موضع الغداء والعشاء او الغدا آن او المشأ آن لان المعتبر حاجة اليوم وذلك بالغداء والعشاء عادة * ولانه تعالى قال * من اوسط ما تطعمون اهليكم * والغداء والعشاء هو

وفيه إشارة الى ان المساكين صاروا مضارفين بمحوائجهم فكان ﴿٣١٨﴾ الواجب قضاء الحوائج لآعيان المساكين

الوسط من حيث المرة لان الأقل هو المرة التي تسمى وجبة وهي في وقت الزوال الى اليوم الثاني والاكثر ثلاث مرات غداء وعشاء ونصف النهار فكان الوسط ما ذكرنا الا ترى انه تعالى وصف طعام اهل الجنة بذلك فقال ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا * قوله (وفيه) اي وفي هذا النص * إشارة الى كذا اذا صرف الطعام الى مسكين واحد في عشرة ايام جاز عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز لان الواجب عليه بالنسبة الى مسكين واحد لا يصير شاهدين بتكرار تجديد الايام والحاجة لا يصير عشرة مساكين كالشاهد الواحد لا يصير شاهدين بتكرار الاداء * وقلنا نحن في هذه الآية إشارة الى الجواز كما قرر الشيخ في الكتاب * صاروا مضارفين بمحوائجهم لان الكفارة حتى خالص الله تعالى وجبت بهتك حرمة خالصه الله تعالى فلم يكن الفقير مستحقا لها بحال وانما يأخذها عن الله تعالى برزقه لحاجته كما في الزكاة ففرقنا انهم صاروا مضارفين صالحة لاداء الكفارة باعتبار الحاجة كما في الزكاة * ثبت هذه الإشارة بالفعل اي باليجاب الفعل وهو الاطعام * لان اطعام الطعام الغني اي اطعام من قد طعم واستغنى من الاكل لا يتحقق اذ لا بد للاطعام من الحاجة الى الاكل ثبت ان الواجب اطعام الجائع لما كان اطعام الشبعان متذرا وان صرف الطعام اليهم باعتبار الحاجة لا اعيانهم وان ذكر العدد لبيان عدد الحوائج ففرقنا ان الواجب في الحقيقة قضاء عشرة حاجات * وثبت ايضا اي وثبت انهم صاروا مضارفين بمحوائجهم * بالنسبة الى المساكين اي باضافة الواجب وهو الاطعام الى المساكين لانه نص على صفة تأتي من الحاجة في المصروف اليه وهي المسكنة * فدل ذلك اي دل ما ذكرنا من ان المقصود قضاء الحوائج لآعيان المساكين دلي كذا * وذكر في شرح التأويلات ان تخصيص بالدفع الى عشرة مساكين يتمكن من الخروج من الذي ارتكب باسرع الاوقات فانه لو لم يحز التفرق على المساكين في يوم ربما عجلته ميتة فيبقى ذنبه غير مكفر لان ذلك يفوت المعنى الذي يقع به التكفير او يوجب خلافيه فلا يمنع الجواز الى مسكين عشرة ايام على ان هذا يدفع الى عشرة مساكين لانه مسكين في كل يوم تجديد الحاجة كالرأس الواحد والنصاب الواحد يصير متعددا بتجدد المؤنة والثناء * وثبت بما ذكرنا انه مفارق للشهادة لان المعنى الذي يحصل بالعدد وهو طمأنينة القلب وتقليل تهمة الكذب لا يحصل بتكرار الواحد شهادته فلا يحصل المقصود * بوضع ما ذكرنا ان اربعة امان من شهر ما صلحت ان يصير اربعين منا تقديرا بان يؤد بها الى الفقير ثم يسترد هامة بشرآه اوهية ثم يؤد بها الى فقير اخر ثم هكذا الى ان تتم الكفارة جازا ايضا ان يصير المسكين الواحد في اليوم الثاني مسكينا اخر حكما لما عرف ان تجديد الوصف تأثيرا في بدل الدين * فان قيل هذا اي عدد الحوائج كاملة في عشرة ايام لا يوجد في كسوة مسكين عشرة ايام الى آخره * اجاب شيخ الاسلام خواجه زاده رحمه الله عن هذا السؤال بان حقيقة الحاجة امر بامن لا يؤتف عليها فقط

ثبتت هذه الإشارة بالفعل وهو الاطعام لان اطعام الطعام الغني لا يتحقق كتمليك المالك لا يتحقق ومن قضية الاطعام الحاجة الى الطعم وثبتت ايضا بالنسبة الى المساكين لان اسمهم ينبئ عن الحاجة فدل ذلك على ان اطعام مسكين واحد في عشرة ايام مثل اطعام عشرة مساكين في ساعة لوجود عدد الحوائج كاملة فان قيل هذا لا يوجد في كسوة مسكين عشرة ايام وقد جوزتم ذلك ولا حاجة الا بعد ستة اشهر او نحو ذلك قيل له هذا الذي تقول حاجة البوس وهو غلط لان النص تناول التملك على ما قلنا وقد اقمنا التملك مقام قضاء الحوائج كلها والثوب قائم اذا اعتبر البوس واذا اعتبر جلة الحوائج صار هالكا في التقدير فكان يجب ان يصح الاداء على هذا متواترا غير ان الحاجات اذا قضيت لم تكن بد من تجديدها ولا تجديد الا بالزمان وادنى ذلك يوم لجملة الحوائج

اعتبارها ووجب اقامة سبب ظاهر مقامها وقد وجدنا في الطعام سببا ظاهرا لتحقيق الحاجة وهو تجدد اليوم فانه سبب تجدد الحاجة الى الطعام غالبا فانما مقامه وفي الكسوة لا يتجدد الحاجة بمضى اليوم ونحوه الا ان قدر ما يتجدد به الحاجة اليه غير معلوم لانه مما تفاوت فيه الناس ولا بد من سبب ظاهر يقام مقام تجدد الحاجة فانما تجدد اليوم مقامه لانه اقيم في نظيره وهو الطعام مقام تجدد الحاجة في مقام مقامه في الكسوة ايضا وان لم يوجد في الكسوة ما يوجد في الطعام * قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ولما لم يكن مدة تجدد الحاجة الى الكسوة معلومة شرط نفس التفريق باقل ما ييسر العباد عنه وذلك بالايام لان مادونها ساعات غير معلومة * حتى قال متعلق بقوله صار هالكا وكذا قوله لما قلنا راجع اليه ايضا * لعشرة اى للابواب العشرة * الا انه اى الزمان الذى اعتبروه * وفي بعض النسخ انه اى الساعات * غير معلومة اى غير مضبوطة * وكذلك الطعام في حكم التملك مثل الثوب فيجوز التفريق في يوم واحد في عشر ساعات عند ذلك البعض * قال شمس الائمة في البسوط ولم يذكر اى محمد ما لوفرق الفعل اى الاطعام في يوم واحد ولا اشكال في طعام الاباحه انه لا يجوز الا بتجدد الايام لان الواحد لا يستوفى في اليوم الواحد طعام عشرة فاما في التملك فقد قال بعض مشايخنا يجوز لان التملك اقيم مقام حقيقة الاطعام والحاجة بطريق التملك ليس بانها سبب فانما الفرق الدفقات جاز ذلك في يوم واحد كما يجوز في الايام * واستدلوا على هذا بما ذكرنا في كتاب الايمان انه لو كسنا مسكينا واحدا في عشرة ايام كسوة عشرة مساكين اجزاء لتفرق الفعل وان انعدم تجدد الحاجة في كل يوم * واكثرهم قالوا لا يجوز لان المعتبر سدا لخلة ولهذا لا يجوز صرفه الى الغنى لانه طاعم يملكه والطعام لا يتحقق * وبعد ما استوفى وظيفته في هذا اليوم لا يحصل سد خلته بصرف وظيفة اخرى في هذا اليوم اليه بخلاف كفارة اخرى لما سئل * وبخلاف الثوب لما ذكرنا ان تجدد الايام فيه اقيم مقام تجدد الحاجة تيسيرا * ولا يلزم الى آخر * تقرير السؤال انه اذا قبض كسوتين من واحد في ساعة واحدة لا يجوز عن الكسوتين لان تملك احدهما حصل قضاء حوائجه فلم يجز الآخر وهذا المعنى موجود فيما اذا قبض كسوتين من رجلين في ساعة واحدة ومع ذلك يجوز * فقال او آكل واحد في حق صاحبه في حكم العدم لانه فقير في حقه فلم يوجد في حق المؤدى الا كسوة واحدة لان كلامك بفعله لا بفعله غيره * فلم يؤخذ بالتفريق اى لم يكلف المؤدى بالتفريق بين الفعلين بان يعطيه في حال لا يعطيه غيره بخلاف الواحد لانه فعله فيكلف بالتفريق قوله (واما دلالة النص) اى الثابت بدلالة النص بدليل قوله فثبت بمعنى النص انة * قال الشيخ في نسخة اخرى ولا نعتي به المعنى الذى يوجب ظاهر النظم فان ذلك من قبل العبارة وانما نعتي به المعنى الذى ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من اسم الضرب لغة لا شرعا بدليل

حتى قال بعض
مشايخنا يجوز الاداء
في يوم واحد الى
مسكين واحد عشرة
كلها في عشر ساعات
لما قلنا الا انه غير معلوم
فكان اليوم اولى
وكذلك الطعام في حكم
التملك مثل الثوب
والاباحه لا يصح الا
في عشرة ايام ولا يلزم
اذا قبض المسكين
كسوتين من رجلين
فصاعدا جلة انه يجوز
لان اداء كل واحد في
غيره في حكم العدم فلم
يؤخذ بالتفريق واما
دلالة النص فثبت
بمعنى النظم انة

ولم يحز بالقياس لانه ثابت بمعنى مستنبط ﴿ ٢٢١ ﴾ بالرأى نظرا لالفة حتى اختص بالقياس الفقهاء واستوى

عبارة النص المحاربة وصورة ذلك مباشرة القتال ومعناها لفة قهر العدو والخوف على وجه ينقطع به الطريق وهذا معنى معلوم بالمحاربة لفة والرد مباشر لذلك كالمقاتل ولهذا اشتركوا في الغنيمة فيقام الحد على الرد بدلالة النص * وإيجاب الرجم على غير ما عرفت أنه روى أن ما عرفت أنى وهو محصن فرجم ومعلوم أنه لم يرمجم لانه ما عرفت وصحابي بل لانه زنى في حالة الاحصان فيثبت هذا الحكم في حق غيره بدلالة النص قوله (ولم يحز بالقياس) اثبات الحدود والكفارات بالقياس لا يجوز عندنا وعند الشافعي رحمه الله يجوز لأن القياس من دلائل الشرع فيجوز أن يثبت به الحدود والكفارات كما ثبت بالكتاب والسنة * ولأن الدلائل التي قامت على صحة القياس لا تفصل بين موضع وموضع فصح استعماله في كل موضع إلى أن يمنع مانع ولم يوجد * ولنا أن الكفارات شرعت ماحية للأثم الحاصلة بارتكاب أسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر أيضا للمعرف وكذا الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنایات التي هي أسبابها وفيها معنى الطهارة أيضا بشهادة صاحب الشرع ولا مدخل للرأى في معرفة مقادير الاجرام وأآثامها ومعرفة ما يحصل به ازالة آثامها ومعرفة ما يصلح جزاء لها وزاجرا عنها ومقادير ذلك فلا يمكن إثباتها بالقياس الذي مبناه على الرأى بخلاف الاستدلال فان مبناه على المعنى الذي تضمنه النص لفة فيكون مضافا إلى الشرع * ولأن الحدود بما يندرى بالشبهات فلا يجوز إثباتها بالقياس الذي فيه شبهة بخلاف الاستدلال لأن المعنى الذي تعلق الحكم به لما صار مضافا إلى الشرع اتفقت منه الشبهة فيجوز إثباتها به * وانما نعني بالشبهة المانعة اختلال المعنى الذي يتعلق به الحدود والكفارات في نفسه لا الشبهة الواقعة في طريق دليل اثبات لانها لا تمنع لاتفاق أكثر الناس على التعلق باخبار الاحاد في الحدود والكفارات ولا جاعهم على صحة اثبات أسباب الحدود في مجالس الحكم بالبينات وإن صدرت عن ليس بمعصوم عن الكذب والغلط والخطأ والنسيان قوله (مثاله) أي مثال الثابت بالدلالة * وقوله دون القياس رد لما ادعى أصحاب الشافعي علينا وقالوا انكم انكرتم صحة المقايسة في الكفارات ثم أثبتتم الكفارة في الاكل والشرب بالقياس على الواقع فكان ذلك منكم مناقضة قال ما ثبتناه بالقياس بل بدلالة النص * وحديث الاعرابي ما روى أن اعرابيا جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ينف شمره ويقول هلكت واهلكت فقال ماذا صنعت فقال واقعت اهل في نهار رمضان متعمدا فقال اعتق رقبة فضرب يده على عنقه وعقه وقال لا امالك الا رقبتي هذه فقال عليه السلام صم شهرين متتابعين فقال هل اتيت ما اتيت الا من الصوم فقال اطم ستين مسكينا فقال لا اجد فقال اجلس فجلس فأثى بصدقات بني زريق فقال خذ خمسة عشر صاعا تصدق بها هل الساكنين فقال على اهل بيت احوج اليها منى ومن صالى والله ما بين لابتي المدينة احوج اليها منى ومن صالى فقال عليه السلام * كلها أنت وعيال * * وزيد في بعض الروايات يحزبك ولا يحزى احدا بعدك * بيانه أي بيان انها ثابتة بالدلالة

ولا إشارة من حيث انه ثابت بمعنى النص لفة لا رأيا سميانه دلالة لا قياسا

اهل اللغة كلهم في دلالات الكلام مثاله انا ووجبتا الكفارة على من افطر بالاكل والشرب بدلالة النص دون القياس وبيانه ان سؤال السائل وهو قوله واقعت امرأتى في شهر رمضان وقع من الجنابة والمواقعة عنها ليست بجنابة بل هو اسم لفصل واقع على محل مملوك الا ان معنى هذا الاسم لفة من هذا المسائل هو الفطر الذي هو جنابة وانما اجاب رسول الله عليه السلام عن حكم الجنابة فكان بناء على معنى الجنابة من ذلك الاسم والمواقعة الجنابة فاقبشا الحكم بذلك المعنى بعينه في الاكل لانه فوقه في الجنابة لان الصبر عنه اشد والدعوة اليه اكثر فكان اقوى في الجنابة على نحو ما قلنا في التيمم مع التأنيف فن حيث انه ثابت بمعنى النص لا بظاهره لم نسمه عبارة

لا بالقياس ان سؤال الاعرابي وهو قوله واقعت امرأتى في نهار رمضان وقع عن الجنابة على الصوم بدليل قوله هلكت واهلكت ومعلوم ان الواقعة حينئذ تكون جنابة لانها وقعت على محل يملكه فانه قد نص على موافقة امرأته لكنها في ذلك الوقت تؤدي الى معنى اخر وهو الجنابة على الصوم يفهم هذا من ذلك الكلام انه لانه لما اشتهر فريضة الصوم في رمضان واشتهر ان معناه الامساك عن اقتضاء الشهوتين عرف كل احد من اهل اللسان ان الواقعة في ذلك الوقت جنابة على الصوم وان المقصود من السؤال حكم الجنابة فكان المفهوم من قوله واقعت في نهار رمضان انه لا افطار كما ان المفهوم من قوله تعالى * فلانقل له ما فـ المنع عن الايذاء ثم رسول الله صلى الله عليه وسلم اجاب عن السؤال فكان جوابه بآنا لحكم الجنابة الذي هو الغرض من السؤال لان الجواب يكون مبني على السؤال خصوصاً من افصح العرب والجم لا يان نفس الواقع فانه ليس بمقصود بل هو الـ للجنابة * ثم معنى الجنابة على الصوم في الاكل والشرب اكثر منه في الواقع فثبت الحكم فيهما بذلك المعنى بعينه * وبيان ذلك ان الصوم اسم لفعله صورة ومعنى * اما الصورة فهي الامساك عن اقتضاء الشهوتين * واما المعنى فقهر عدو الله تعالى بمنعه عن الشهوات ومنعه من شهوة البطن اشد قهراً له من منعه عن شهوة الفرج لان دماء اليها اكثر وشهوة الفرج تابعة لها ولهذا شرع الصوم في النهر التي هي وقت اقتضاء هذه الشهوة غالباً فكان الامتناع عن هذه الشهوة هو الاصل في الصوم والامتناع عن الاخرى بمنزلة التبع وكانت الجنابة على الصوم بالاكل والشرب الخش لورودها على معنى هو المقصود الاصل في الباب من الجنابة بالواقع لورودها على معنى هو جار مجرى التبع ولما كانت الجنابة على التبع موجبة للكفارة كانت الجنابة على ما هو المقصود اولى لكونها اقوى بمنزلة الضرب والشم من التأنيف فتبين اننا اثبتنا الكفارة في الاكل والشرب بالدلالة لا بالقياس * فان قيل الثابت بالدلالة هو الذي يصير معلوماً بمعنى اللفظ بمجرد السماع فيكون الفقيه في اصابعه وغيره سواء ثم همنا وجوب الكفارة بالاكل بما يشبهه على الفقيه المبرز العالم بطرق الفقه بدان بانه حديث الاعرابي فضلاً عن غيره فكيف يكون هذا من باب الدلالة * قلنا الشرط في الدلالة ان يكون المعنى الذي تعلق به الحكم ثابتاً بالدلالة بحيث يعرفه اهل اللسان فاما ان يكون الثابت بهذا المعنى في غير موضع النص بما يعرفه اهل اللسان فليس بشرط وقد بينا ان معنى الجنابة في سؤال الاعرابي ثابت لـ مفهوم لاهل اللسان بلا شك فيكون من باب الدلالة الا ان الثابت بذلك المعنى في غير موضع النص وهو الكفارة في المتنازع فيه وقد اشبهه على البعض بناء على ان تعلق الحكم بنفس معنى الجنابة ام بالجنابة المقيدة بالدلالة المعينة وهي الواقع لان خلفاً معنى الجنابة فلا يقدح ذلك في كونه من باب الدلالة * فصار الحاصل ان الثابت بالدلالة قد يكون ظاهراً كرمية الضرب الثابتة بنفس التأنيف وقد يكون خفياً كثبوت الكفارة في المتنازع فيه بمنزلة الثابت بالاشارة وقد يكون ظاهراً

وخفايا المعنى الذى تعلق به الحكم فلا بد من ان يكون ظاهرا يعرفه اهل اللسان والا كان قياسا لدلالة * فان قيل لا يمكن الحاق الاكل والشرب بالجماع بالدلالة الاثبات التسوية بين البابين اذ لا بد فيها ان يكون المعنى الموجب في غير المنصوص مثله في المنصوص عليه او فوقه وليس كذلك ههنا لان الوقوع مزية في معنى الجناية على الاكل والشرب من وجوه * احدها ان حرمة الفعل متفاوتت تفاوت احترام المحل فان اتلاف النفس المعصومة اشد حرمة من اتلاف المال المعصوم لكون الادنى اشد احتراماً من المال ولنافع البضع حرمة الادنى لكونها سببا لحصوله ولهذا كانت الجناية عليها موجبة قتل النفس لذا الاحصان والالم الشديد عند عدمه فكانت الجناية بالوقوع اشد حرمة من الجناية بالاكل فلا يمكن الحاقه به * وثانيها ان الجناية بالجماع واردة على الصوم والجناية بالاكل غير واردة عليه لان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه لان معنى الصوم هو الامتناع عن معياد الاكل والشرب فاما الامتناع عن الجماع فتابع على ما مر فصار الركن في الباب هو الامساك عن الاكل والشرب فصارت ذلك نقيضه فاما الامتناع عن الجماع فمحظور اذا الصوم ليس هو الامساك عنه معنى كافى للاعتكاف الخروج عن المسجد نقيضه لانه مناف لبث والجماع محظوره غير ان الصوم يفسد بالمحظور كما يفسد بالنفاقض ثم الجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لان الجناية بالمحظور ترد على العبادة فلها تبقى عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة فيرد عليها الجناية ثم تبطل بعد ذلك فاما ورود الجناية عليها بالنقيض فغير متصور لان النقيض لا يرد على العبادة فان وجود احد الضدين يمنع تحقق الآخر فلا تصور بقاؤها عند وجود النقيض فنعدم العبادة سابقة على وجود النقيض ثم يوجد النقيض ولهذا قلت من اصبح مجامعا لاهله تلزمه الكفارة لان الجماع لا يمنع من انقضاء الصوم لكونه محظورا فيه لانقيضا فينقضي ثم ينعدم بعد وجوده كالمحرم مجامعا لاهله فصار في التحقيق طاريا عليه وان كان مقارنا له في الصورة ولا شك ان الجناية الواردة على العبادة الموجبة لابطالها فوق الجناية التي لم تصادف العبادة * وثالثها ان الجماع فعل يوجب فساد صومين صوم الرجل وصوم المرأة لو كانت صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت والاكل والشرب لا يوجب الانقضاء صوم واحد فكان الجماع اقوى ورابعها ان في الجماع داعين طبع الرجل وطبع المرأة في الاكل داع واحد وهو طبع الاكل فشرع الزاجر فيماله داعيان لا يكون شرعا فيماله داع واحد كما قال ابو حنيفة رحمه الله في الواطة مع الزنا وخامسها ان غلبة الجوع متى تاهت اباحت الافطار فوجود بعضها وجد بعض المبيح فيورث شبهة الاباحة فلا يصلح موجبا للكفارة وفي الجماع لو تاهى الشبق لا يوجب الاباحة فوجود بعضه لا يورث شبهة فصالح موجبا للكفارة * اجيب عن الاول باننا لنسلم ان منافع البضع اشد احتراماً من الطعام ولكن الحرمة التي شرعت للكفارة لها هي حرمة افساد الصوم لا حرمة

ومن ذلك ان النص في عذر الناسي ورد في الاكل والشرب ﴿ ٢٢٤ ﴾ ويثبت حكمه في الوطئ دلالة لان

اتلاف منافع البضع لان اتلاف منافع بضع مملوكة للرجل ليس بمحرم وانما المحرم هو افساد الصوم ولو كانت المنافع غير مملوكة بان زنى لا ينحصر في حرمته اتلافها بالكفارة ولو زنى ناسيا للصوم لا كفارة عليه لان اتلاف المنافع وان وجد فساد الصوم لم يوجد وفي الطعام ايجابها عندنا لهذه الجناية ايضا لحرمة اتلاف الطعام فانه لو اكل طعام نفسه تجب الكفارة مع انه لم يوجد حرمة التناول ولو اكل طعام غيره ناسيا للصوم لا يجب الكفارة مع حرمة التناول فعرفنا انهما مستويان في معنى الجناية * وعن الثاني بان ذلك دعوى ممنوعة بل بالجماع نقيض الصوم لما بينا ان الصوم هو الامساك عن اقتضاء الشهوتين جميعا لا باحة الله تعالى الكل بالليل وامره بالامتناع عن الكل في النهار فيفوت الصوم بوجود كل واحد منهما على الكمال وكون الامتناع عن قضاء شهوة البطن اصلا لا يمنع من استوائهما في تقويت الصوم وافساده لما بينا والمأثم مأثم افساد الصوم وقد استويا في الافساد فيستويان في المأثم * وعن الثالث بان الكفارة انما تجب عليه بالجماع بفعله وفعله لا يوجب عليه الافساد صومه وانما فسد صومه بفعله وهو قضاء شهواتها وهذا وجبت عليها الكفارة ايضا كما وجب عليها الحد بالتمكين في باب الزنى الا ترى انها لو لم تكن صائغة او كانت ناسية للصوم فجاها لتزني الكفارة والجماع ههنا لم يوجب الافساد صوم واحد فعلنا ان الكفارة وجبت عليه بافساد صوم واحد لا بافساد صومين * وعن الرابع بان التزجج بالقلعة والكثرة تكون عند اتحاد الجنس كما فعله ابو حنيفة رحمه الله في مسئلة الواطئة مع الزنا فاما جهة قضاء الشهوة فيما نحن فيه فمختلفة وهما جنسان مختلفان فلا عبرة فيه للقلعة والكثرة وانما العبرة فيه للغلبة او القوة وهما جميعا لقضاء شهوة البطن دون قضاء شهوة الفرج فانها تجدد في كل يوم مرتين عادة وبقيت مادام الروح في البدن وشهوة الفرج لا تجدد في مثل هذه المدة وتقطع باستيلاء الكبر وكذا الانسان يصبر عن الوقوع دهر طويلا ولا يصبر عن الاكل الا قليلا فكانت شهوة البطن اغلظ واغوى فكانت اولى بشرع الزاجر * على ان الفعل اذا كان قيامه باثنين كان حصوله اقل مما اذا كان قيامه بواحد خصوصا اذا كان الفعل معصية فان احدهما ان قصد العصيان فالآخر لا يساعده على ذلك وكذا هيجان الشهوة الذي لا يقع الجماع الا به من التخصيص في وقت مع وجود الحرمة شرعا قل ما يتفق * وعن الخامس باننا لانسلم ان تنامي الجوع مبيح بل المبيح خوف التلف وكيف يكون الجوع * بيجال لافطار الصوم ما شرع الاحكام الجوع بقي ان خوف التلف شرطه تنامي الجوع ولكن بعض العلة لا عبرة به اصلا فبعض الشرط مع عدم العلة اولى ان لا يكون له عبرة والله اعلم * كذا في طريقة الشيخ ابي المعين وغيرها قوله (ومن ذلك) اي ومن الثابت بالدلالة ان النص ورد في كذا يعني ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني اكلت وشربت في نهار رمضان ناسيا وانا صائم فقال ان الله اطعمك وسقاك وتم على صومك * لان النسيان فعل وان لم يكن اختياريا كالسقوط ونحوه ولهذا يقال نسي نسي * معلوم بصورته وهي الغفلة

(عن)

النسيان فعل معلوم بصورته ومعناه اما صورته فظاهرة واما معناه انه مدفوع اليه خلقة وطبيعة وكان ذلك سماويا محضيا فاضيف الى صاحب الحق فصار عفو هذا معنى النسيان لغة وهو كونه مطبوعا عليه فعملنا بهذا المعنى في نظيره فان قيل هما متفاوتان لان النسيان يقلب في الاكل والشرب لان الصوم يحوجه الى ذلك ولا يحوجه الى الواقعة بل يضعفه منها فصار كالنسيان في الصلوة لم يجعل عذرا لانه نادر قلنا للاكل والشرب حزية في اسباب الدعوة وفيه قصور في حاله لانه لا يقلب البشر واما الواقعة فقاصرة في اسباب الدعوة ولكنها كاملة في حالها لان هذه الشهوة تغلب البشر فصار سواء فصيح الاستدلال ومن ذلك قال النبي عليه السلام

عن الشيء بعد ما كان حاضرا في الذهن وصورة كل شيء تناسبه * ومعناه وهو انه
 اى الناسى مدفوع اليه خلفة اى واقع فيه من غير اختيار * ولم يذكر خمس الائمة لنظ
 الصورة * فقال النسيان معنى * ما لم يبق له وهوانه محمول عليه طبعاً على وجه لا صنع له
 فيه ولا لاحد من العباد * فكان ذلك اى عذر النسيان * فاضيف اى الفعل وهو
 الاكل والشرب بسبب هذا العذر الى صاحب الحق فصار عفو * هذا معنى النسيان
 لغة وهو كونه مطبوعاً عليه يعنى كون الناسى مطبوعاً على النسيان يفهم لغة من النسيان
 وان لم يكن موضوعاً له كالايداء من التأنيف اذ لا حاجة في فهمه الى اجتهاد واستنباط
 بل يعرفه كل احد فعملنا بهذا المعنى وهو انه مدفوع اليه طبعاً * في نظيره اى نظير
 المنصوص عليه وهو الجماع مكان الحكم ثابتاً فيه بالدلالة لا بالقياس لما عرف ان المعدول
 به عن القياس لا يقاس عليه غيره * قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله الجماع بمنزلة
 الاكل في منافاة ركن الصوم اودونه فلا يبقى منافياً مع النسيان استدلالاً بالمثل * فان
 قيل هما متفاوتان اى المنصوص والجماع * لان الصوم يحوجه الى ذلك اى الى الاكل
 والشرب لان الصوم شرع في وقت الاكل والشرب ووقت الاسباب المفضية الى الاكل
 والصوم يزيد في شهوته فيتلى الانسان فيه بالنسيان غالباً ولا يحوجه الى الواقعة لان التمار
 ليس بوقت للجماع عادة وللصوم اثر في ازالة هذه الشهوة فان الصوم وجاء على ما نطق به
 النص وهو قوله عليه السلام * يا معشر الشباب من استطاع منكم البائة فليتزوج ومن لم
 يستطع فعليه بالصوم فانه له وجاء * فكان النسيان فيه من التوادى فلا يمكن ان يلحق بالمنصوص
 لانه دونه * وصار اى الجماع ناسياً في الصوم * كالنسيان في الصلوة اى مثل الاكل ناسياً
 في الصلوة حيث لم يجعل عفو لانه نادر فكذا هذا * وبما ذكرنا تمسك سفيان الثوري
 رحمه الله فجعل النسيان عذراً في الاكل والشرب بالنص ولم يجعله عذراً في الجماع * والجواب
 ما ذكر في الكتاب * واجاب الشيخ في بعض مصنفاته بهذه العبارة وهي ان للاكل غلبة
 الوجود من حيث عموم السبب والجماع غلبة الوجود من حيث ذات الفعل لان الشهوة
 اذا غلبت لا يقدر الانسان ان يمنع نفسه عن الجماع لوجود الداعى في الفاعل والحمل ثبت
 ان للجماع غلبة الوجود من حيث ذاته وللاكل من حيث اسبابه فلا يكون عين الاكل
 غالباً في ذاته فالغلبة التى تنشأ من الذات فوق ما تنشأ من السبب فلما عني عنه فلان يعنى عن
 الجماع كان اولى * وذكر في المبسوط قد ثبت بالنص المساواة بين الاكل والجماع في حكم
 الصوم فاذا ورد نص في احدهما كان ورداً في الاخر كمن يقول لغيره اجعل زيدا وعمرا
 في العطية سواء ثم يقول اعط زيدا درهما كان ذلك تنضيضاً على انه يعطى عمرا ايضاً درهما
 وقوله عليه السلام * لا قود الا بالسيف * يحتمل وجهين احدهما لا قود يستوفى الا بالسيف
 * والثاني لا قود يجب الا بالقتل بالسيف لان القصاص طرفين طرف الاستيفاء وطرف

لا قود الا بالسيف
 واراد به الضرب
 بالسيف ولهذا الفعل
 معنى قصود وهو
 الجناية بالجرح
 وما يشهد

الوجوب * فان اريد نفي الاستيفاء يكون حجة لنا على الشافعي في انه لا يفعل بالقاتل مثل ما فعل بالمقتول من الخرق والفرق والرضح بالجحارة ونحوها * وان اريد نفي الوجوب يكون حجة عليه ايضا في مسألة الموالاة * ورجح الامام الوجه الاول فقال القود اسم لقتل هو جزاء القتل كالفصاص الا ان القود خاص في جزاء القتل والقصاص عام فصاركاه قال لاقتل قصاصا لا بالسيف * فان قيل يحتمل انه اراد لا قود يجب الا بالسيف * قلنا القود عبارة عن فعل القتل على سبيل المجازاة دون ما يجب شرعا وان حل عليه كان مجازا كنفس القتل عبارة عن الفعل حقيقة لا عن الواجب * ولان القود قد يجب بغير السيف وانما السيف مخصوص بالاستيفاء كذا في الاسرار * وعلى الوجه الاخير خرج الشيخ مسألة المقتل على القوانين فقال المراد من قوله لا قود الا بالسيف هو الضرب بالسيف لان الباء اذا دخلت في الالة اقتضت فعلا ومعلوم ان القود لا يجب باخذ السيف وقبضه فكان الضرب هو المراد * ولهذا الفعل وهو الضرب بالسيف معنى مقصود يفهم منه لغة وهو الجناية بالجرح وما يشبهه كالتأفيف له معنى مقصود وهو الايداء باظهار التضجير وما يشبهه من الشتم والضرب * ثم ما يشبهه الجرح عند ابي حنيفة رحمه الله استعمال آلة الجرح مثل سمحات الميزان على احد الطريقين له في مسألة المقتل وعندهما استعمال ما لا يطبق البدن احتماله مثل الحجر العظيم والعصا الكبيرة * والحكم وهو القود جزاء يمتنى على الممثلة في الجناية يعني شرع الحكم على وجه يكون ممثلا للجناية فان القصاص ينبي عن المساواة * وكذا قوله تعالى * الحرب الحرو والعبد بالعبد * الآية وقوله عز ذكره * وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس * الآية يشيران الى المساواة ايضا والترض من هذا الكلام تأسيس الجواب لابي حنيفة رحمه الله عن كلامهما كما سنبينه * فكان اى الحكم وهو وجوب القود * ثابتا بهذا المعنى اى متعلقا به دون صورة الضرب بالسيف كمتعلق حرمة التأفيف بمعناه لا بصورته * واختلف في ذلك المعنى فقال ابو حنيفة رحمه الله ذلك المعنى المفهوم بذكر السيف لغة هو الجرح الذى ينقض البنية ظاهرا وباطنا وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله معناه اى المعنى المفهوم من الضرب بالسيف لغة ما لا تنطبق البنية احتماله فيثبت الحكم بهذا المعنى في القتل بالثقل ويكون ثابتا بدلالة النص * فان قيل الثابت بدلالة النص ما يعرفه كل احد من اهل اللسان على ما تقدم تفسيره فاذا كان الحكم ثابتا بمعنى مختلف بين الفقهاء كيف بعده من باب الدلالة * قلنا لا خلاف لاحد في ان القود في قوله عليه السلام * لا قودا الا بالسيف * ثابت بمعنى الجناية على النفس وان هذا معنى فهم منه لغة انما الخلاف فيما وراء ذلك وهو ان المعتبر مجرد معنى الجناية او الجناية المنتهية في النكال وهذا وان كان من باب الفقه لكنه لا يقدح في كون الحكم ثابتا بالدلالة لان اصل المعنى الذى تعلق الحكم به مفهوم لغة وصورة المسئلة اذا قتل انسانا معصوما بالحجر العظيم او الحشب الكبير الذى لا يطبق البنية احتماله لا يجب

والحكم جزاء يمتنى على الممثلة في الجناية وكان ثابتا بذلك المعنى واختلف فيه قال ابو حنيفة رحمه الله وذلك المعنى هو الجرح الذى ينقض البنية ظاهرا وباطنا وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله معناه ما لا تطبق البنية احتماله فتهلك جرعا كان او لم يكن حتى لا يجب القود بالقتل بالحجر العظيم لانا نعلم ان القصاص وجب مقبوبة وزجراً عن انتهاك حرمة النفس وصيانة حيوتها وانتهاك حرمتها بما لا تطبق حله ولا تنفى

القصاص عند أبي حنيفة وهو قول زفر * وقال أبو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يجب القصاص وهذا إذا لم يجرح فان جرح الجرح أو الخشب فان القصاص يجب بالاتفاق * وفي الحديد يجب القود جرح أو لم يجرح في ظاهر الرواية وروى الطحاوي عن أبي حنيفة رحمهما الله إذا قتله جرحا يجب القود بأي آلة كانت وان لم يجرح لا يجب القود بأي آلة كانت * قالوا اننا نعلم ان القصاص وجب عقوبة يعني بعدما ارتكب الجناية وزجر عن انتهاك حرمة النفس وصيانة حيونها يعني قبل ارتكاب الجناية فان شربه زاجر عن مباشرة القتل على ما قال الله تعالى * ولكم في القصاص حياة وانتهاك الحرمة تناو لها بما لا يحل كذا في الصحاح * وانتهاك حرمتها انما يحصل بما لا تطبق النفس احتماله ولا تنق معه لانها اذا تلفت بذلك فقد انتهكت حرمتها فاما الجرح على البدن فلاهبة به يعني في تعلق العقوبة به * انما البدن أي الجرح على البدن وسيلة الى الجناية على النفس وانتهاك حرمتها باعتبار السراية لا ترى انه لو لم يضر الى النفس لا يجب القصاص فيما يكون بغير وسيلة كان اكل اي فأيكون جنائية على النفس بغير وسيلة وهو القتل بحجر الرجي والاسطوانة العظيمة مثلا كان اكل في الجناية من الجرح لان ما لا يلبث ولا يطبق النفس احتماله مذهب لروح بنفسه والفعل الجرح مذهب له بواسطة الجرح وسيلة يتوصل بها الى اذهاق الروح وما يكون عاملا بنفسه يبلغ بما يكون عاملا بواسطة السراية * ولما كان هذا اتم في المعنى المعتبر وهو عدم احتمال البنية يثبت الحكم فيه بالدلالة كما في الضرب مع التأفيف وكما ثبت في القتل بالرخ والسكين والنشابة بالدلالة * بوضوح ما ذكرنا ان هناك قد يجب القصاص بفعل لا يكون قتلا لا بحالة كقطع الاصبع والفرز بالابرة والضرب بسنجات الميزان على ما ذكر في كتاب الديات فلما وجب القصاص بهذا الفعل وانه قد يحصل به القتل وقد لا يحصل فلان يجب بالقصاص جرح الرجي اولى لانه لا يرجى معه الحياة اصلا والدليل عليه ان قطاع الطريق لو قتلوا بالحديد والجرح يجب عليهم القتل ولا شك ان وجوب القتل على قطاع الطريق يتعلق بالقتل كالقصاص ثم يقع الفرق فيه بين الحديد وغيره وبين الجرح والدق فكذلك ههنا كذا في طريقة الامام البرغري * والجواب لابي حنيفة رحمه الله عن هذا المعنى الذي ذكرنا اننا قد سلمنا ان معنى الجناية هو ما لا يطبق النفس احتماله * لكن الاصل في كل فعل الكمال يعني اذا صار الحكم مرتباً على شيء فلا اعتبار فيه للكمال منه لان لناقص شبهة العدم ثم ان كان ذلك الحكم من جنس ما ثبت مع الشبهات يلحق الناقص بالكمال ويثبت الحكم فيه كما ثبت في الكمال وان لم يكن كذلك لا يلحق الناقص بالكمال لما ذكرنا ان له شبهة العدم فلا يثبت به ما لا يثبت مع الشبهة * فالاصل في الزنا وقوعه في محل محترم حال من الملك ومن شبهة الملك لانه هو الكمال في الجناية على ذلك المحل ثم تعدى احد حكمية وهو الحرمة الى ما هو ناقص في معنى الجناية وهو مواضع الشبهة لان الحرمة تثبت مع الشبهة ولم تعد الحكم الاخر وهو وجوب الحد لانه لا يثبت مع الشبهة * وكذا الاصل في ثبوت حرمة المصاهرة معنى الجزئية والبعضية

معه فاما الجرح على البدن فلاهبة به انما البدن وسيلة فيقوم بغير الوسيلة كان اكل والجواب لابي حنيفة من هذا ان معنى الجناية هو ما لا تطبق النفس احتماله لكن الاصل في كل فعل الكمال والناقص بالعوارض فلا يجب الناقص اصلا بل الكامل يجعل اصلا ثم تعدى حكمه الى الناقص ان كان من جنس ما يثبت بالشبهات فاما ان يجعل الناقص اصلا خصوصاً فيما يدرك بالشبهات فلا

لانه هو الكامل في الباب ثم تعدى الى الناقص وهو التقيل والمس لما ذكرنا * وكذا وجوب الكفارة والدية في القتل ثبت في الكامل منه وهو ما ينقض البنية ظاهرا وباطنا بدليل سبب نزول الآية وهي قوله تعالى * ومن قتل مؤمنا خطأ * على ما عرف في التفسير فجعل هذا هو الاصل فيه ثم تعدى الى الناقص منه وهو سائر انواع الخطأ لان الكفارة والدية مما ثبت مع الشهاب * وهذا الكامل بما قلنا اي من معنى الجنابة * ما ينقض البنية ظاهرا بتخريب الجنة * وباطنا بارقة الدم وفساد طبائعه الاربع * هذا هو الكامل في النقض لان حيوة الآدمي باعتماد البنية ظاهرا وباطنا وكان النفوت الكامل بافساد البنية ظاهرا وباطنا فيجعل هذا الكامل اصلا في قوله عليه السلام * لا قود الا بالسيف * لان القود مما يندري بالشبهات ويعتبر فيه المماثلة في الاستيفاء بالنص فلا بد من اعتبار صفة الكمال فيه فاما اعتبار مجرد عدم احتمال البنية اياه مع سلامة البنية ظاهرا وجعله اصلا فقير مستقيم فيما يندري بالشبهات لانه ناقص لكونه قتل من وجه دون وجه * ودليل النقصان حكم الذكوة فانه يختص بما ينقض البنية ظاهرا وباطنا ولا يعتبر فيه مجرد عدم احتمال البنية حتى لو قتل الصيد بالثقل لا يحل ولو جرحه يحل وان كان في غير المذبح * وقولهما البدن وسيلة وهم وظل لاننا لانفي بهذا اي بفعل القتل او باشتراط الجرح الجنابة على الجسم اي على البدن ليدفع بقولكم الجرح وسيلة وتبع والمقصود هو الجنابة على النفس فلا يلتفت الى الوسيلة بعد حصول المقصود بنبرها * بل نفي الجنابة على النفس التي هي معنى الانسان وهي دمه وطبائعه عند اهل الاسلام * والقصاص مقابل بذلك اي بالجنابة على النفس بالنص وهو قوله تعالى * وكنتننا عليهم فيها ان النفس بالنفس * اما الجسم ففرع يعني بالنسبة الى المعنى لانه هو المقصود ولا تريد ان البدن غير داخل في معنى الانسان كما هو مذهب البعض * واما الروح فلا يقبل الجنابة يعني من العباد لكن الجنابة على المعنى وهو الطابع الاربع لا يتكامل الا بجرح يخرب البنية ويريق الدم لانه اذا اراق الدم فقد اتصل اثر فعله به قصد او الجموع يطل بطلان بعضه فيكون مبطلا معنى الانسان بالاراقة قصدا فيكامل الجنابة * ولهذا كان الغرز بالابرة في القتل موجبا لقصاص لانه مسيل للدم مؤثر في الظاهر والباطن الا انه لا يكون موجبا للحل في الذكوة لان المعبر هناك تسهيل جميع الدم لتمييزه بالطاهر من الجبس ولهذا اختص بقطع الاوداج والحلقوم عند النيسر * فصار هذا اي اعتبار الكمال في معنى الجنابة * اولى بمقتل * خصوصا في العقوبات لانها تندري بالشبهات * ولا يلزم علينا ما ذكرنا من مسألة قطاع الطريق لان القتل في ذلك الباب ما وجب قصاصا وانما وجب جزاء على قطع الطريق وذلك يحصل باي قتل كان ولهذا لو قتلوا بالسوط يجب ايضا فاما القتل قصاصا فقد وجب جزاء على قتل كامل بصفة العمدية وفي العمدية خلل وقصور * قال القاضي الامام جعل ابو حنيفة سلامة الظاهر شبهة

وهذا الكامل فيما قلنا
ما ينقض البنية ظاهرا
وباطنا هو الكامل
في النقض على مقابلة
كل الوجود قولا
ان البدن وسيلة وهم
وظل لاننا لانفي بهذا
الجنابة على الجسم
لكننا لانفي به الجنابة
على النفس التي هي
معنى الانسان خلقة
فالقصاص مقابل
بذلك اما الجسم ففرع
واما الروح فلا يقبل
الجنابة ومعنى الايمان
خلقة بدنه وطبائعه
فلا يتكامل الجنابة
عليه الا بجرح يريق
دماء وقع على معناه
قصدا فصار هذا
اولى خصوصا
في العقوبات

فليوجب معها التقصاص وهذا منه استقصاء في الاحتيال للدرأ ومأثله ابو يوسف ومحمد هو الطريق الواضح في تفسير عمدا القتل عند الناس والله اعلم قوله (ومن ذلك) اى ومما ثبت بالدلالة وجوب حد الزنا في الواطئة على قولهما * والباء الاولى للسببية والثانية للاستعانة بمعنى اوجبا بدلالة النص حد الزنا بسبب الواطئة فقالا الواطئة واثبان المرأة الاجنبية في الموضع المكروه منها يوجب حد الزنا على الفاعل والمفعول فيرجح ان كان محصنين ويحسدان ان لم يكونا محصنين وهو قول جمهور العلماء * وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجب فيها الحد ولكن يجب فيها اشد التعزير وللإمام ان يقتله ان اعتاد ذلك كذا في عامة الكتب * وذكر القاضي الامام ظهير الدين رحمه الله في فتاواه ناقلا عن الروضة ان الخلاف في الفلام اما في وطئ المرأة في الموضع المكروه فيوجب الحد بلا خلاف ولو فعل ذلك بعده او امتد او منكوحته لا يجب الحد بلا خلاف لان الملك مقتضى اطلاق الانتفاع فاورث شبهة في الفعل * تمسك الجمهور بان الزنا شرطا لصفة اسم لفعل معلوم وهو ايلاج الفرج في محل مشتهى يسمى قبلا على سبيل الحرمة * ومعناه اى المقصود منه اقتضاء شهوة الفرج بفتح الماء في ذلك المحل لا قصد الولد ولذلك يسمى سفاحا * وهذا المعنى اى معنى الزنا بعينه موجود في الواطئة وزيادة * لانه اى لان فعل الواطئة في الحرمة فوق الزنا لانها لا تنكشف بحال فصار نظير الزنا بالام فانه اخش من الزنا بالاجنبية لان حرمتها لا تنكشف بوجه * وفي سفتح الماء فوجه لان معنى النسل في الزنا معدوم قصد او في الواطئة معدوم قصد او زيادة لان المحل لا يصلح للنسل فيكون اشد تضييعا للماء فانه بذرو القاء البذر في محل لا ينبت يكون اشد تضييعا له من القائه في محل ينبت على قصد ان لا ينبت لانع من الوقت وغيره * وفي الشهوة مثله لان معاني الاشتهاه من الحرارة واللين وغيرهما محسوسة في هذا المحل كما هي محسوسة في محل الحرث * الا ترى ان الذين قالوا بالطبع دون الشرع لم يفصلوا بين المحلين وان كفارة الفطر يجب فيها بنفس الابلاج كما في الجماع لان الكفارة تنبت على الفطر باقتضاء الشهوة وهما سواء فيه * وفيما دون الفرج لا يتحقق الفطر حتى ينزل لانه دون ذلك * وكذلك وجوب الاغتسال في الواطئة ثبت بنفس الابلاج كما في الجماع لانهم سواء في استجلاب المنى الذي هو سبب الغسل وفي جاع البهيمية لا يجب الا بالانزال فثبت انها سواء في اقتضاء الشهوة * الا انه تبدل الاسم من الزنا الى الواطئة باعتبار تبدل المحل وذلك لا يضر كتبدل اسم الطرار لا يمنع ثبوت حكم السارق في حقه بعد وجود كمال العلة * الا ترى ان حكم الرجم تعدى من ماعز الى غيره وان كان يفارقه باسمه لاشتوائهما في المعنى الذي تعلق الحكم به فكذا فيما نحن فيه * وهذا معنى الزنا لانه اى ما ذكرنا من معنى الزنا ثابت لفة لا اجتهدا اذ يعرفه كل واحد من اهل اللسان فكان الحكم الثابت به ثابتا بالدلالة لا بالقياس * والجواب لا بى حنيفة رحمه الله * عن هذا اى عما ذكرنا في جانبهما انا لا نسلم صحة الاستدلال فان من شرط المساواة بين

ومن ذلك ان ابا يوسف ومحمد اوجبا حد الزنا بالواطئة بدلالة النص لان الزنا اسم لفعل معلوم ومعناه قضاء الشهوة بسفتح الماء في محل محرم مشتهى وهذا المعنى بعينه موجود في الواطئة وزيادة لانه في الحرمة فوقه وفي سفتح الماء فوقه وفي الشهوة مثله وهذا معنى الزنا لفة والجواب عن هذا ان الكامل اصل في كل باب خصوصا في الحدود والكامل في سفتح الماء ما بهلك البشر حكمها وهو الزنا لان ولد الزنا هالك حكما لعدم من يقوم بمصالحه

المحلين في المعنى الموجب للحكم وهي معدومة ههنا لان المتنازع فيه قاصر عن المنصوص عليه في المعنى الذي تعلق الحكم به لوجهين * احدهما ان الحكم في الزنا انما تعلق بسفح الماء على وجه يؤدي الى فساد الفراش واهلاك البشر حكما لا بمجرد السفح لان الولد يتخلق من ماء الزنا ولا يمكن ايجاب تربيته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على الام لبعيها عن الكسب والاتفاق عليه فيهلك * ولذا سمي تربيته احياء قال عليه السلام * من اخذ لقيطا فقد احياء * ولهذا لو اكره الرجل الرجل بالقتل على الزنا لا يرخص له الاقدام حتى لو اقدم يأنم كالمواكره على قتل انسان وفي الواطية لم يوجد هذا المعنى وانما وجد مجرد تضييع الماء وانه قد يحل بالعزل في الامة بغير اذنها وفي المنكوحه الحرة باذنها والمنكوحه الامة باذنها او باذن مولاهما * وليس فيه افساد الفراش ايضا لان ذلك باشتباه النسب ولا تصور لذلك في الرجل اذ الرجل لا يتصور ان يكون فراشا فكان قاصرا ولا يجوز ان يجبر هذا النقصان بزيادة الحرمة من الوجه الذي قال لان ذلك يكون مقايسة ولا مدخل لها في الحدود * فان قيل لان الحكم تعلق بما ذكرتم فانه لو زنى بعجوز او بعقيم لازوج لها يجب الحد ولم يوجد افساد الفراش ولا اهلاك الولد * وكذا زناه انحصى بوجوب الحد ولا ماله ليؤدي الى فساد الفراش واهلاك الولد * قلنا المعتبر والمنظور اليه في احكام الشرع الجنس لا الافراد وبنفس الزنا لا يتخلو عن افساد الفراش واهلاك الولد بل هو الغالب فيه على ان محليه الماء لا ينعدم اصلا في العجوز والعقيم فان حرمة المصاهرة تثبت بوطنهما وكذا انحصى لا ينعدم فيه اهلية الماء ولهذا يثبت النسب منه ولو انعدم الماء اصلا لا يثبت النسب منه كما في الصبي * والثاني ان الزنا كامل بحاله الى آخر ما ذكره الشيخ في الكتاب * وتقريره بعبارة الامام البرغري ان الحدود شرعت لزواج من الاقدام على الجنائيات وانما يحتاج الى الزاجر الشرعي فيما يميل الطبع اليه فاما فيما ينزجر الانسان عنه بطبعه فلا يحتاج فيه الى الزاجر الشرعي كشراب البول لا يوجب الحد لما ذكرنا والحاجة الى الزاجر في الواطية ليست كالحاجة الى الزاجر في الزنا * اما في جانب المفعول فلان الحد لو وجب عليه انما يجب استدلالا بالزنا والزانية انما تحملها الشهوة على الزنا فاما المفعول به ههنا فيمتنع بطبعه عن هذا الفعل اشد الامتناع على ما عليه اصل الجبلية السليمة فلا يحتاج الى الزاجر الشرعي فشرع الحد على الزانية لا يدل على شرع الحد على هذا * وكذلك الكلام في جانب الفاعل لان طبعه وان كان يميل الى هذا الفعل ولكن الفعل لا يقوم به وحده وانما يقوم به وبآخر لا يميل طبعه اليه وفي الزنا يقوم باثنين طبع كل واحد منهما مائل اليه فكان اغلب وجودا وامرعا حصرا فكان احوج الى الزاجر فشرع الزاجر فيه لا يدل على شرعه في المتنازع فيه * لان الحرمة المجردة يعني في الزنا * بدون هذه المعاني وهي ان يكون غالب الوجود وان يكون فيه اهلاك البشر حكما

فاما تضييع الماء فقاصر لانه قد يحصل بالعزل ولا تفسد الفراش وكذلك الزنا كامل بحاله لانه غالب الوجود بالشهوة الداعية من الطرفين واما هذا الفعل فقاصر بحاله لان الداعي اليه شهوة الفاعل فاما صاحبه فليس في طبعه داع اليه بل الطبع مانع ففسد الاستدلال بالكامل على القاصر في حكم يدرأ بالشبهات والترجيح بالحرمة باطل لان الحرمة المجردة بدون هذه المعاني غير معتبر لا يحتاج الحد الا ترى ان شرب البول لا يوجب الحد مع كمال الحرمة ومن ذلك ان الشافعي رحمه

الله قال وجبت
الكفارة بالنص في
الخطأ من القتل مع
قيام العذر وهو
الخطأ فكان دلالة
على وجوبها بالعمد
لعدم العذر لان الخطأ
عذر مسقط لحقوق
الله تعالى وكذلك
وجبت الكفارة في
اليمن المعقودة اذا
صارت كاذبة فلان
يجب في القموس وهي
كاذبة من الاصل اولي
فصارت دلالة عليه
لقيام معنى النص لكن
قلنا هذا الاستدلال
غلط لان الكفارة
عبادة فيها شبه
بالعقوبات لا تخلو
الكفارة عن معنى
العبادة والعقوبة فلا
يجب الاسباب دأر
بين الخطر والاباحة
واقتل العمد كبيرة
بمثلة الزنا والسرقة
فلا يصلح سببا كالمباح
المحض لا يصلح سببا
مع رجحان معنى
العبادة في الكفارة
وكذلك الكذب
حرام محض

وان يكون فيه افساد الفراش * غير معتبرة لا يجب حد الزنا * معنى هي ليست بموجبة
لحد حتى ترجعوا الواطئة عليه بالحرمة فتوجبوا فيه الحد بالطريق الاولى بل المعتبرة
ما ذكرنا من المعاني وهي في الواطئة غير موجودة * والدليل على ان الحرمة المجردة غير
معتبرة ان شرب البول لا يوجب الحد مع كل الحرمة اى مع كونه آكد في الحرمة من الخمر
فان جرمته لا ينكشف بحال وشرب الخمر يوجب مع ان حرمتها تزول بالخليل وانها لم تكن
محرمة في الملل المتقدمة لوجود دعاء الطبع في الخمر وعدمه في البول قوله (ومن ذلك)
اى ومن الثابت بالدلالة ان الشافعي رحمه الله اوجب الكفارة في القتل العمد واليمين القموس
استدلالا بالقتل الخطأ واليمين المنعقدة فقال الكفارة انما تجب في الخطأ لا ارتكاب الجنابة
ولهذا سميت كفارة اى ستارة للذنوب لا للخطأ فانه عذر مسقط للمحقوق فلا يجوز ان يكون
علة للوجوب ولما وجبت الكفارة في الخطأ مع قيام العذر المسقط بمعنى الجنابة وهو قتل النفس
المصومة فلان يجب في العمد وهو في معنى الجنابة اقوى كان اولي لان ازدياد سبب الوجوب
لا يسقط الواجب بل يؤكد الا ترى ان قتل الصيد خطأ في الاحرام لما اوجب الكفارة اوجبها
العمد لازدياد معنى الجنابة فيه * وكذلك اى وكما وجبت الكفارة في الخطأ بالجنابة وجبت في اليمن
المعقودة وهي التي على امر في المستقبل بمعنى الجنابة وهو صيرورتها كاذبة باعتبار الخنث
واذا وجبت باعتبار صيرورتها كاذبة مع انها لم تكن في الاصل كذلك فلان يجب في القموس
وهي كاذبة من الاصل كان اولي لان حظر القموس من جنس حظر المعقودة اذا خنث
فيها لانه حظر من حيث الاستشهاد بالله كاذبا الا انه في القموس أكد * يوضحه ان اليمن
نوعان يمين بالله تعالى ويمين بالطلاق ونحوه ثم اليمن بالطلاق بشرط ماض على الكذب
توجب ما توجب اليمن بالطلاق بشرط في المستقبل ووجد الشرط فكذا اليمن بالله تعالى
توجب ما توجب في المستقبل اذا تحقق الكذب فيها * وما ذكرنا من المعنى ثابتة لان كل
احد من اهل اللسان يعرف ان الكفارة باعتبار معنى الجنابة فانها شرعت لدفع الائم وهو
يحصل بالجنابة * وعندنا لا تجب الكفارة في العمد سواء وجب القودبه او لم يجب كقتل
الاب ولده عمدا وقتل المولى عبده عمدا وقتل المسلم مستلما لم يهاجر النسا في دار الحرب
عمدا وكذا في القموس لان العمد كبيرة محضة وكذا القموس محظور فلا يصلح سببا للكفارة
كالزنا والسرقة وشرب الخمر * وتحقيقه ان حقوق الله تعالى على ثلاثة اقسام عبادات
محضة وانها لا تتعلق باسباب محظورة لان العبادات حكمها الثواب ونيل الدرجات
ويستحيل ان يصير الجنابة سببا لذلك وانها تتعلق باسباب مباحة كالنصاب للزكاة والوقت
لصوم والصلوة * وعقوبات محضة وانها تتعلق بمحظورات محضة لان العقوبة شرعت
زاجرة محضة وانما يجب الزاجر عن المعاصي لاعن المباح * وكفارات وهي تتردد بين
عبادة وعقوبة * امام معنى العقوبة فيها فلانها لا تجب الاجزاء كالحدود والعبادات تجب

ابتداء تعظيم الله تعالى * اما معنى العبادة فيها فلانها تنادى بالصوم وما يقوم مقامه وما شرع الصوم خالبا عن معنى العبادة ولانها تكفر الذنب وتحموه وان يقع التكفير الا بها وطاعة وقربة ولهذا كانت النية فيها شرطا وفوض اداؤها الى من وجبت عليه ليؤديها باختياره والمقوبات تقام كرها وجبرا * واذا ثبت انها ترددة بين العبادة والعقوبة وجب ان يكون سببها مشتملا على صفتي الخطر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الخطر لان الاثر ابدى يكون على وفق المؤثر والقتل العمد محظور محض وكذا الغموس لان الكذب بدون الاستشهاد بالله حرام ليس فيه اباحة فمع الاستشهاد بالله اولى فكان العمد والغموس بمنزلة السرقة والزنا والردة فلا يصلحان سببين للكفارة * الا ترى ان المباح المحض لا يصلح سببا للكفارة مثل القتل بحق واليمين المقودة قبل الخنث مع ان معنى العبادة فيها راجح سوى كفارة الفطر فلان لا يصلح المحظور المحض كان اولى * واما الخطأ فدائر بين الوصفين اى الخطر والاباحة لانه من حيث الصورة رعى الى صيد اولى كافر وهو مباح * وباعتبار ترك التثبوت او باعتبار المحل هو محظور لانه اصاب آدميا محترما معصوما فيصلح سببا لها * وكذا اجتمع في المقودة صفتا الخطر والاباحة من وجهين * احدهما انها تعظيم الله تعالى وذلك مندوب اليه ولهذا شرعت في بعة نصره الحق فانهم كانوا يحلفون في البيعة مع النبي صلى الله عليه وسلم على انهم لا يتركونه ولا يؤثرون انفسهم على نفسه * وعلى رضى الله عنه كان يحلف في البيعة لبعض وهي ايضا منتهى عنها بقوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايامانكم * اى بذلة في كل حق وباطل وقوله واحفظوا ايمانكم * اى اشعوا عن اليمين واحفظوا انفسكم منها * والثاني ان اليمين الصادقة قد شرع يحلف بها في الخصومات وتلزمنا شرعا فكانت مباحة الا انها تأخذ معنى الخطر باعتبار الخنث وهو معنى قوله والكذب غير مشروع اى الخنث غير مشروع فكانت دائرة بين الخطر والاباحة فتصلح سببا للكفارة وهذا الوجه يشير الى ان اليمين مع الخنث سبب والوجه الاول يشير الى ان نفس اليمين سبب والخنث شرط والى كل واحد ذهب فريق من العلماء فتبين بما ذكرنا ان تعليق الكفارة بوصف الجنابة منفردا غلط وان الاستدلال المذكور غير صحيح * ولا يلزم على ما ذكرنا الافطار سبب في رمضان بشرب الخمر او بالزنا لان شرب الخمر والزنا ليسا بسببين للكفارة بدليل انه لو كان ناسبا لصومه لا يجب الكفارة وانما الموجب للكفارة الفطر وانه جنابة من وجه دون وجه فانه من حيث انه تناول شيء يحصل به قضاء الشهوة مشروع ومن حيث ان الصوم حق الله تعالى وانه يطل بالفطر محظور فيصلح سببا للكفارة على ان في كفارة الفطر شبه العقوبة راجح على ما عرف فجاز ايجابها بما يرجح معنى الخطر فيه كذا في طريقة الامام البرغرى * ورأيت في بعض النسخ اما الفطر فانه دائر بينهما اما الاباحة فن حيث انه

واما الخطأ فدائر بين
الوصفين واليمين عقد
مشروع والكذب
غير مشروع

ولا يلزم اذا قتل
بالحجر العظيم فانه
يوجب الكفارة عند
ابي حنيفة رحمه الله
ذكره الطحاوي لان
فيه شبهة الخطأ وهي
بما يختلط فيها فثبت
بشبهة السب كاثبت
بحقيقة ذكروه
الجصاص في احكام
القران وقد جعله في
الكتاب شبه الممدح
ايحباب الدية على
العاقلة فكان نصا على
الكفارة واذا قتل
مسلم حريا مستأنا
عند الملتزم الكفارة
مع قيام الشبهة لان
الشبهة في محل الفعل

يلاقى فعل نفسه الذي هو مملوك له واما الخطر فنحن حيث انه جنسية على العبادة وبه ترتفع
النقوض من انه اذا افطر بالجر او بالزنا عدا فانه تجب الكفارة * وفي الاسرار بهذه
العبارة * ولا يلزم كفارة الافطار فانها لا تجب مع شبهة الاباحة لان كفارة الفطر انما تجب بفعل
مباح في نفسه محظور بصومه كجماع الاهل واكل خبزه وانما يشترط تمحض الخطر لحق
الفطر ان لا يكون فيه شبهة اباحة الفطر لا شبهة اباحة ذلك الفعل في نفسه حتى اذا زنى في
رمضان وذلك الزنا حرام في نفسه لاحق الصوم وحرام بغيره وهو الصوم وجب بكونه
خراما في نفسه الحد الذي هو عقوبة وبسبب المعنى الاخر كفارة فلا بد من الغاء حرمة
الفعل في نفسه لا يحجب الكفارة والحاقه بالحلال في نفسه لولا الصوم وتحيققة ان الكفارة تجب
بالافطار لا بالجماع نفسه والافطار باقتضاء شهوة بطنه وفرجه والاقتضاء في نفسه حلال
وانما حرم لغيره وهو الصوم في مسئلتنا فلم يصح حراما محضا لما حل في نفسه لوجوده في محله
* ولا يلزم على ما ذكرنا وجوب التوبة والاستغفار فانها طاعة محضة وقد وجبت بسبب
الكبيرة المحضة فها هو طاعة من وجه اولي * لانا لانسلم انها وجبت بالجنسية لانها رجوع
عن الجنسية ونقض لها ونقض الشيء لا يصلح ان يكون من حكمه فلا يضاف اليه وانما
يضاف وجوبها الى ديته واعتقاده حرمة ما ارتكبه قوله (ولا يلزم اذا قتل بالحجر
العظيم) يعني ولا يلزم على ما قلنا القتل بالثقل فانه يوجب الكفارة عند ابي حنيفة رحمه الله
وان كان محظورا محضا * لان فيه اى في القتل بالحجر العظيم شبهة الخطأ فانه من خطاء العمد
عنده وقد دخل تحت قوله عليه السلام * الا ان قتل الخطاء الممدح السوط والعصا *
على ما عرف في تلك المسئلة * وذلك لان الثقل ليس بالة القتل باصل الخلقة وانما هو
آلة التأديب الا ترى ان اجراءه لتأديبها والمحل قابل للتأديب بماحا فتمكنت فيه شبهة باخبار
الآلة * ولما كان هذا خطأ الممدح شبه الممدح كان محظورا من حيث الممدح ومن
حيث الخطأ لا يخلو من شبهة اباحة ولهذا يسقط الفصاص * والكفارة بما يختلط في
ايجابها لرجحان جهة العبادة فيها فيثبت بشبهة الخطأ كاثبت بحقيقته * وقد جعله اى
جعل محمد القتل بالثقل على اصل ابي حنيفة في الكتاب اى في السوط شبهة الممدح
اوجب الدية فيه على العاقلة فكان هذا تنصيصا على ايجاب الكفارة لان شبه الممدح يوجب
الكفارة * وانما اكد الشيخ وجوب الكفارة بالرواية عن الطحاوي والجصاص وبدلالة
رواية المبسوط لانه قد روى عن ابي حنيفة رحمه الله ان الكفارة فيه لا تجب فقد قال
ابو الفضل الكرماني في الابيضاح وجدت في كتب ائمتنا لا كفارة في شبه الممدح على قول
ابي حنيفة رحمه الله فان الائم كامل متساه وتناهي يمنع شرع الكفارة لان ذلك من باب
التخفيف قوله (واذا قتل مسلم حريا مستأنا عدا لم يلزمه الكفارة) يعني اذا قتله
بالسيف حتى يكون عدا بالاجماع فانه لو قتله بالثقل يجب الكفارة عند ابي حنيفة رحمه الله

وهذه المسئلة ترد اشكالا على الجواب الذي ذكره عن القتل بالمثل وبانه ان المسلم اذا قتل مستأمنا عدا لا يجب عليه القصاص استحسانا وفي القياس يلزمه وهو رواية احمد ابن عمران استاذ الطحاوي عن اصحابنا ورواية ابن سماعة عن ابي يوسف لان الشبهة المبيحة تنفي عن الدم بمقدار امان فلا جرم يجب القصاص بقتله على المستأمن والمسلم جميعا * وجه الاستحسان ان الشبهة المبيحة بقيت في ذمة فاته حربى يمكن من الرجوع الى دار الحرب فجعل في الحكم كانه في دار الحرب ولهذا يرث الحربى ولا يرث الذمى وان كانا في دار الاسلام فلا يتحقق المساواة بينه وبين من هو من اهل دارنا في العصمة والقصاص يعتمد المساواة فلا يجب القصاص على المسلم بقتله ولكن يجب عليه دية الحر المسلم لان اصل العصمة يثبت التقويم في نفسه حين استأمن كما يثبت التقويم في ماله حتى يضمن بالانلاف فصار حاله في قيمة نفسه كحال الذمى فكما يسوى بين دية المسلم والذمى عندنا فكذلك يسوى بين دية المسلم والمستأمن * ثم الشبهة في المسئلة الاولى اعنى مسئلة المثل اثرت في ايجاب الكفارة كما اثرت في اسقاط القصاص والشبهة في هذه المسئلة اثرت في اسقاط القصاص ولم تؤثر في ايجاب الكفارة * فاجاب وقال الشبهة ههنا في محل الفعل لا في الفعل فان دم المستأمن لا يماثل دم المسلم في العصمة حتى لو ثبت المماثلة بان قتل المستأمن في دارنا مستأمنا اخر او قطع طرفه وجب القصاص كذا في السير الكبير * فاعتبرت في القوداى اثرت في اسقاطه * لان القود مقابل بالمثل من وجه حتى امتنع وجوب الدية التي هي بدل المثل مع وجوب القصاص لان تقويت المثل الواحد لا يوجب بدلين ولو لم يكن القصاص في مقابلة المثل لما امتنع وجوب الدية معه كما لم يمنع مع وجوب الكفارة الا ترى ان المحرم لو قتل صيدا ملوكا لانسان يجب عليه الجزاء وقيمة المقتول ماله كما ايضا لانه لا تنافي بينهما اذ الكفارة جزاء الفعل والقيمة بدل المثل فلو لم يكن القصاص مقابلا بالمثل بوجه لا يمكن الجمع بينه وبين الدية ايضا * وانما قال من وجه لان القود عندنا جزاء الفعل حتى يثبت للمقتول حكم الشهادة ويقتل جاعة بواحد ولكن فيه شبهة كونه بدل المثل لما ذكرنا وهذا القدر من الشبهة كاف لاتفاء القصاص * فاما الفعل فممد محض خالص لا تردد فيه اى لا يدور بين الخطر والاباحة وليس فيه شبهة الاباحة بوجه فلا يصلح سببا للكفارة اذ الكفارة جزاء الفعل المحض ليس فيها شبهة البدلية من المثل بوجه حتى يؤثر فيها الشبهة الواقعة في المثل * وفي مسئلة الحبر اى القتل بالمثل الشبهة في نفس الفعل باعتبار ان الالة ليست بالة القتل بخلقته على ما بينا ووضع الالة لتتميم القدرة الناقصة فكانت داخلة في فعل العبد فتمكنت الشبهة في الفعل * فعمت القود والكفارة اى اثرت في اسقاط القود واجباب الكفارة جميعا قوله (ولهذا) اى وما ذكرنا ان الكفارة المشروعة في الخطأ والمعقودة لا يجب في العمد والتمس قلنا المجود المشروع في السهو لا يجب بالعمداى

فاعتبرت في القود لانه يقابل بالمثل من وجه حتى نافي الدية فاما الفعل فممد محض خالص لا تردد فيه والعقوبة جزاء للفعل المحض وفي مسئلة الحبر الشبهة في نفس الفعل فعم القود والكفارة ولهذا قلنا ان مجود السهو لا يجب بالعمد ولا يصلح ان يكون السهو دليلا على العمد لما قلنا خلافا لسانى ايضا

بترك الواجب عبدا * والعمد لغة ما حصل من الفعل عن قصد صحيح من الفاعل اليه بعد علمه * وقال الشافعي رحمه الله يجب بالعمد لانه انما وجب في السهو لتمكن النقصان في صلاته وذلك موجود في العمد وزيادة فيثبت الحكم بالدلالة * ولكننا نقول السبب الموجب بالنص شرعا هو السهو على ما قال عليه السلام * لكل سهو مسجدتان بعد السلام * والسهو بعدم اذا كان عامدا وهو معنى قوله ولا يصلح ان يكون السهو دليل العمد اى الوجوب في السهو دليل الوجوب في العمد * لما قلنا في وجوب الكفارة ان وجوبها في الخطأ والمعقودة لا تدل على وجوبها في العمد والتمسوس * وذلك لان السجدة عبادة شرعت لله تعالى جبرا للفسائت فلا يصلح المحذور سببها وهو تأخير واجب او تركه عمداً قوله (وقلنا نحن) اشارة الى خلاف الشافعي فان عنده لا يجب على المرأة الكفارة في قول لان النبي صلى الله عليه وسلم بين حكم الكفارة في جانبه لاني جانبها فلو لم يمتها لين كايين الحد في جانبها في حديث العسيف * ولان سبب الكفارة الواقعة المعدمة للصوم والرجل هو المباشر لذلك دونها اذ هي محل الواقعة وليست بمباشرة لها فكان فعلها دون فعل الرجل فيمادون الفرج بخلاف الحد فان سببه الزنا وهي مباشرة له فان الله تعالى سماها زانية * وفي قول اخري يجب عليها الكفارة وتحمل الزوج عنها اذا كانت مالة لان ما يتعلق بالواقعة اذا كان بدنياً اشتركا فيه كالاغتسال واذا كان مالياً تحمل الزوج عنها كتمن ما لا اغتسال * فقال الشيخ انما وجبت الكفارة على الرجل بالواقعة ومعنى الفطر الذي هو جناية كاملة مفهوم منه اى من الواقع لغة كالايذاء من التأنيف وهذا المعنى يتحقق في جانبها كما يتحقق في جانبها فتلازمها الكفارة بطريق الدلالة كالايلز مها الحد بسبب الزنا اذ تمكنها فعل كامل فان الحد مع النقصان وبيان النبي عليه السلام في جانبه بيان في جانبها لان كفارتها واحدة بخلاف حديث العسيف فان الحد في جانبه كان الجلد وفي جانبها الرجم ولا معنى للحمل لان الكفارة اما ان تكون عقوبة او عبادة وبسبب النكاح لا تجرى الحمل في العبادات والعقوبات انما ذلك في مؤن الزوجية كذا في المبسوط قوله (واما المقتضى فزيادة على النص ثبت) اى المقتضى او الزيادة على تأويل المزيد فكانت الجملة صفة لها * وانتصب شرطا على انه مفعول له اى يثبت تلك الزيادة لاجل ان يكون شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا * وقوله لا لم يستغن اى المنصوص عليه عنه متعلق بثبت شرطا * وقوله وجب تقديمه مستأنف * وقوله فقد اقتضاء النص في معنى التعليل له اى وجب تقديم المقتضى او تقديم تلك الزيادة لاجل تصحيح المنصوص شرعا لان النص اقتضاء اى طلبه * او لا لم يستغن مستأنف ووجب تقديمه جوابه وقوله فقد اقتضاء النص بيان تسميته بهذا الاسم بمعنى لا لم يستغن النص من تلك الزيادة وجب تقديمها ليصح فكان النص مقتضيا اياها فسميت بهذا الاسم وهو المقتضى * وقد صرح الشيخ في بعض مصنفاته

وقلنا نحن ان كفارة
الفطر وجبت على
الرجل بالواقعة نصا
ومعنى الفطر فيه
مفعول لغة فوجبت
الكفارة على المرأة
ايضا استدلالا به
واما المقتضى فزيادة
على النص ثبت شرطا
لصحة المنصوص عليه
لا لم يستغن عنه وجب
تقديمه تصحيح
المنصوص عليه فقد
اقتضاء النص

فقال الاقتضاء المطلب تقول اقتضيت الدين اى طلبته وسمى المقتضى مقتضى لان النص
 طلبه * فصار المقتضى بحكمه اى مع حكمه حكيم للنص اى مضافين اليه لان حكم
 المقتضى تابع له وهو تابع للمقتضى فيكون المقتضى مضافا اليه بنفسه وحكمه بوساطته كما
 اذا وقع خبرا لمبتدأ جملة مركبة من مبتدأ وخبر كان المبتدأ الثانى مع خبره خبرا للاول
 كقولك زيد ابوه منطلق * ولا يقال هذا يقتضى ان يكون المقتضى هو الاصل وتوقفه
 على المقتضى واقتضاره اليه يقتضى ان يكون هو تبعا للمقتضى والشئ الواحد لا يجوز
 ان يكون اصلا لشيء وتبعاله * لانا نقول المراد من كون المقتضى اصلا انه لا يثبت في
 ضمن المقتضى وانما يثبت ابتداء فصددا ومن تبعية المقتضى انه يثبت ضمنا وتبعاله ولا يلزم
 من توقفه عليه تبعيته له كالصلوة توقفت على الضوء وهى اصل له وليس يتبع * فان قيل
 شرطية المقتضى لصحة النص توجب تقدم ثبوته عليه وكونه حكما له يوجب تأخره عنه
 وذلك مستحيل فى شئ واحد فى حالة واحدة * قلنا قد قيل فى جوابه انه يجوز ان يكون متقدما
 تقديرا من حيث شرط ومتأخرا تقديرا من حيث انه حكم فيمكن القول باجماعهما فى حالة
 واحدة ولكنه ليس بصحيح اذ لا بد من تقدم الشرط على الشروط لتحقيقه كان متأخرا تحقيقا
 لا يصلح شرطا لما تقدمه بوجه بل الجواب الصحيح انه ليس بحكم للنص حقيقة بل هو حكم اقتضاء
 النص لانه ثبت به وانما يضاف الى النص لاضافة الاقتضاء اليه ولكنه شرط لصحة النص اى
 المنصوص عليه لتوقفها عليه الا ترى ان البيع فى قولك اعتق عبدك عنى بالف ثبت
 باقتضاء هذا الكلام فكان حكمه ولكنه يثبت لاجل صحة الاعتاق المطلوب بهذا الكلام
 فكان شرطا له لا للاقتضاء الذى اوجبه والاقتضاء غير النص فكان اجتماع الشرطية
 والحكمية فيه باضبار امرين متغايرين فيجوز * فصار الثابت به اى بالمقتضى بمنزلة الثابت
 به اى بالصيغة او بالعبارة * بنفس النظم يدل تكرير العامل ولم يذكر كلمة بها فى بعض
 النسخ وهو الاصح اى الثابت به بمنزلة الثابت بنفس نظم النص دون معناه المستنبط
 منه حتى ان القياس لا يعارضه وهذا بلا خلاف * والثابت بهذا اى بالمقتضى * يعدل
 اى يساوى الثابت بالنص الا عند المعارضة فان الثابت بالنص او اشارته او دلالة يكون
 اقوى من الثابت بالمقتضى لانه ثابت بالنظم او بالمعنى الاقوى فكان ثابتا من كل وجه
 والمقتضى ليس من موجبات الكلام لغة وانما يثبت شرطا للحاجة الى اثبات الحكم به
 فكان ضروريا ثابتا من وجه دون وجه اذ هو غير ثابت فيما وراء ضرورة تصحيح الكلام
 فيكون الاول اقوى * وما جرت لمعارضة المقتضى مع الاقسام التى تقدمته نظيرا *
 وقد تحصل بعض الشارحين فى ايراد المثال فقال اذا باع من آخر عبدا بالفى درهم ثم قال
 البائع للمشتري قبل نقد الثمن اعتق عبدك عنى هذا بالف درهم فاعقده لا يجوز البيع
 لان دلالة النص الذى ورد فى حق زيد بن ارقم بفساد شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد

فصار المقتضى بحكمه
 حكما للنص بمنزلة
 الشراء او جب الملك
 والملك او جب العتق
 فى القريب فصار
 الملك بحكمه حكما
 لشراء فصار الثابت
 به بمنزلة الثابت بنفس
 النظم دون القياس
 حتى ان القياس
 لا يعارض شيئا من هذه
 الاقسام والثابت بهذا
 يعدل الثابت بالنص
 الا عند المعارضة به

الثنى توجب ان لا يجوز والاقضاء يدل على الجواز فترجح الدلالة على الاقتضاء *
وانما قلنا انه دلالة لان ثبوت الحكم في حق غير زيد كان بمعنى النص لا بالنظم كثبوت
الرجح في حق غير ماعز * ولكن لقائل ان يقول لانسلم المعارضة لان من شرطها
تساوى المجتبهين ولا تساوى لان مقتضى الذى قام مقتضى به كلام الامر والدلالة ثابتة
بالسنة فاني يتعارضان * ولان عدم الجواز فيما ذكر من الصورة ان ثبت ليس لترجح
الدلالة على مقتضى فانهما لو صرحا بالبيع بان قال المشتري بعث هذا العبد منك
بالف وقال البائع قبلت لا يجوز ايضا بل لان موجب ذلك النص عدم الجواز من غير
معارضة نص آخر اياه فلا يكون هذا نظير معارضة الدلالة مقتضى قوله (واختلفوا
في هذا القسم) بمعنى في عموم * وقال اصحابنا رحمه الله لا عموم له اى لا يجوز ان يثبت له
صفة العموم * وقال الشافعي رحمه الله له عموم اى يجوز ان يثبت فيه العموم لان
المقتضى بمنزلة النص حتى كان الحكم الثابت به بمنزلة الثابت بالنص لا بالقياس فيجوز فيه
العموم كما يجوز في النص * وقلنا العموم من عوارض النظم وهو غير منظوم حقيقة فلا
يجوز فيه العموم وذلك لان ثبوت مقتضى الحاجة والضرورة حتى اذا كان المنصوص
مفيدا للحكم بدونه لا يثبت مقتضى لفه ولا شرعا والثابت بالضرورة بقدر بقدرها
ولا حاجة الى اثبات صفة العموم للمقتضى فان الكلام مفيد بدونه فيبقى فيجاء بموضع
الضرورة وهو صحة الكلام على اصله وهو العدم فلا يثبت فيه العموم * وهو نظير تناول
الهيئة لما يبيع للمحاجة بقدر بقدرها وهو سد الرق وفيما وراء ذلك من الحمل والتناول
واتناول الى الشيع لا يثبت حكم الا باحة بخلاف النص فانه مامل بنفسه فيكون بمنزلة
حل الزكية يظهر في حكم التناول وغيره مطلقا كذا ذكره شمس الأئمة * وذكر
الغزالي في المستصفى لا عموم للمقتضى وانما العموم للالفاظ لا للمعاني التي تضمنتها ضرورة
الالفاظ * بانه ان قوله عليه السلام * لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل * مشاهره لنفي
صورة الصوم حسا لكن وجب رده الى الحكم وهو نفي الاجزاء والكمال وقد قيل
انه متردد بينهما وهو مجمل * وقيل انه عام لنفي الاجزاء والكمال وهو غلط نعم لو قال
لاحكم لصوم بغير نيت لكان الحكم لفظا عاما في الاجزاء والكمال اما اذا قال لاصيام فالحكم
غير منطوق به وانما ثبت ذلك بطريق الضرورة وكذلك قوله عليه السلام * رفع من امتي
الخطأ والنسيان * معناه حكم الخطأ ولا عموم له ولو قال لاحكم للخطأ لا يمكن حمله على نفي
الاثم والعزم وغيره على العموم * ورأيت في بعض كتب اصحاب الشافعي انه متى دل العقل
او الشرع على اضرار شئ في كلام صيانته عن التكذيب ونحوها وعمه تقديرات يستقيم
الكلام بابها كان لا يجوز اضرار الكل وهو المراد من قولنا مقتضى لا عموم له اما اذا تعين احد تلك
التقديرات بدليل كان كظهوره في العموم والخصوص حتى لو كان مظهره عاما كان مقدره كذلك

واختلفوا في هذا
القسم قال اصحابنا
رحمهم الله لا عموم له
وقال الشافعي
رحمهم الله فيه العموم
لانه ثابت بالنص
فكان مثله وقلنا ان
العموم من صفات
النظم والصيغة
وهذا امر لا نظم له
لكننا اترلناه منظوما
شرطا لغيره فيبقى على
اصله فيما وراء صحة
المذكور

وكذا لو كان خاصا قوله (ومثال الاصل) اي نظير هذا الاصل وهو المقتضى * وكأنه ذكر لفظ الاصل اثنائهم انه مثال العموم * او معناه مثال المقتضى اذ هو الاصل للمقتضى قول الرجل لغيره كذا * انه اي هذا الكلام الذي هو طلب الاعتاق * يتضمن البيع مقتضى العتق اي ضرورة صحة الاعتاق لانه متوقف على الملك والمالك على البيع في هذه الصورة لتعيينه سبيله بدلالة قوله على الف * وشرطه يعني ثبت البيع متقدما على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط لتوقف صحة الاعتاق عليه * قال شمس الائمة وهذا المقتضى ثبت متقدما ويكون بمنزلة الشرط لانه وصف في المحل والمحل للتصرف كالثبوت فكذا ما يكون وصفا للمحل ولما كان شرطاً كان تبعاً لشرطه فثبت بشرط العتق لا بشرط نفسه لان الشيء اذا ثبت تبعاً اعتبر فيه شرائط المتبوع اظهاراً للتبعية كالعبد يصير مقيماً وان كان في غير موضع الإقامة بنية الإقامة من المولى وكذا الجندي بنية السلطان والمرأة بنية الزوج فيعتبر في الأمر اهلية الاعتاق حتى لو لم يكن اهله بان كان صبياً ما فلا قد اذن له وليه في التصرفات لم يثبت البيع بهذا الكلام ولا يشترط فيه القبول ولا يثبت فيه خيار العيب والرؤية * ولو جعل اي المقتضى بمنزلة المذكور صريحاً كما قال الشافعي لثبت بشرط نفسه اي اعتبر فيه اهلية البيع لا غير بشرط فيه القبول وثبت فيه الخيار ان لا ترى انه لو صرح المأمور بالبيع في هذه الصورة بان قال بعتك منك بالالف واعتقته لم يجز عن الأمر لانه ما امره ببيعه مقصوداً وانما امره ببيع ثابت ضرورة العتق فاذا اتى به مقصود المبدأت بما امره به فتوقف على القبول فاذا اعتقه قبل القبول وقع عن نفسه ولم يقع عن الأمر فتبين بما ذكرنا ان المقتضى ليس كالمقصود فيما وراء موضع الحاجة وفي هذا المثال خلاف زفراته قال يقع العتق في قوله اعتق عبدك عنى بالف درهم من المأمور فيكون الولاء له وهو القياس لان امره بالاعتاق عنه فاسد لانه اضافته الى عبده وعبده لا يحتمل ان يعتق منه بحال لقوله عليه السلام * لا تعتق فيما لا يملكه ابن آدم * ولا يجوز اضمار التملك ههنا لان الاضمار تصحيح المصريح به لا لابطاله واذا اضمر التملك صار معقفاً عبد الأمر لا عبد نفسه * ولانه لو اعتقه عن نفسه بنفسه لم ينفذ فلان لا ينفذ بأمره اولى وكل هذا كما لو قال لآخر بيع عبدك عنى من فلان بالف درهم او آجره عنى من فلان بكذا او كاتبه بكذا ففعل لا يصح ولا يقع عن الأمر فكذا ههنا * وفي الاستحسان صح هذا الأمر لانه صدر من اهل الاعتاق الى من هو اهله ايضا وامكن اثبات المطلوب باثبات شرطه فوجب اثباته تصحيحاً لكلامه كما اذا باع المكاتب برضاه او باع شيئاً بالف ثم باعه بالفين من ذلك المشتري او بتخمسة مائة ينفع الكتاب والبيع الاول تصحيحاً للتصرف الثاني * وهذا لان العبد محل لحلول العتق والمالك الذي هو شرط النفاذ وصف له والحاصل بصفتها شروط والشروط اتباع وكل متبوع يقتضى تبعه لا بحالة كالامر بالصلوة والنذر بهما بالطهارة ونذره بالانها شرط وكذا النذر بالاعتكاف نذر بالصوم وكذا استيجار

ومثال هذا الاصل
اعتق عبدك عنى
بالف درهم انه يتضمن
البيع مقتضى العتق
وشرطه حتى يثبت
بشروط العتق لما
كان تابعاً له ولو جعل
بمنزلة المذكور كما
قال الخصم لثبت
بشروط نفسه

الارض للزراعة يقتضى شربها لانه شرط امكان الزراعة فكان طلب الاعناق عنه طلبا للملك
او بالف ثم الاعناق عنه وكانت الاجابة من المأمور تملكها منه او لانم اعتاقا منه فثبت تملك بالف
في ضمن الاعناق كما انهما عقدا البيع ثم حصل الاعناق بعده كن يقول غيره اد عني زكوة مالى
او كفر عني ففعل اجزاء وان لم يصح اداء الزكوة والكفارة الا بمال نفسه لانه يثبت
تمليك او اقراض منه او لاقتضاء ثم توكل عنه بالتسليم الى الفقير فكذا هذا * وتبين بما
ذكرنا انه امر باعتاق ملك نفسه لملك غيره وان معنى قوله عبدك العبد الذى هو ملك
للمال لان عدم مصادفة العتق اياه فقصوده من هذا تعريف العبد لا اضافته اليه بالملك والخلاف
ثابت فيما لو قال اعتق هذا العبد عني * وقوله لو اعتقه بنفسه لا يصح قلنا على الوجه الذى
ذكرنا لو باشره بنفسه يصح بان يشتره او لانم يعتقه * وليس هذا كالا مربي بالبيع والاجارة
والكتابة لانه لا يمكن تصحيح ما امر به بتقديم الملك لانا اذا قلنا ذلك وجعلنا العبد مملوكا له
صار هذا بيع العبد واجارته وكتابه قبل القبض وكل ذلك فاسد كما الاعتاق قبل القبض
فجائز فامكن التصحيح * ولا يلزم على ما ذكرنا اذا قلنا لامرأته تزوجي فانه لا يقتضى
طلاقا الابالية * لانا انما اثبتنا مقتضى تصحيح الملقوط ولا يحصل ذلك ههنا لانا اذا حكمتنا
بوقوع الطلاق لا يصح الامر بالتزوج فانها تزوج بما لكتبتها امر نفسها لا بامر الزوج فانه
لا ولا يلقه عليها واذا لم يصح الامر به لا يمكن اثباته اقتضاء * ولان من شرط تزوجها
الفراغ عن الاول لا الطلاق فلم يصح مقتضياه لانه لا يثبت الاقتضاء الا بضرورة قوله
(ولهذا) اى ولان البيع ثبت بشروط العتق في المثال المذكور لا بشروط نفسه قال ابو يوسف
والشافعي رحمهما الله اذا قال اعتق عبدك عني بغير شيء فاعتقه انه يقع من الامر وثابت الهبة
اقتضاء كما يثبت البيع في المثال المذكور ولا يشترط فيها القبض * لانه اى لان عقد الهبة او
الملك بطريق الهبة ثابت بطريق الاقتضاء بالاقتضاء فثبت بشروط الاعناق ويسقط اعتبار شرطه
وهو القبض مقصودا كما يسقط اعتبار القبول في البيع بل اولى لان القبول ركن في البيع
والقبض شرط في الهبة فلما سقط اعتبار ما هو الركن لكونه ثابتا باقتضاء العتق فلان يسقط
اعتبار ما هو شرط اولى كذا ذكر شمس الأئمة وهو اوضح من تركيب الكتاب * ولما
ثبت بشروط العتق والعتق يثبت بلا قبض فكذا الهبة التى في ضمنه * وهذا اى ثبوت الهبة
بلا اشتراط قبض * مقتضى مثل ثبوت البيع الفاسد بلا اشتراط قبض مقتضى فيما اذا قال
اعتق عبدك عني بالف ورطل من خمر * وهو في الحقيقة جواب عما يقال القبض فعل
حسى فلا يجوز ان يسقط اعتباره بطريق الاقتضاء لان مقتضى قول وهو دون الفعل فلا
يجوز ان يطل لاجله ما هو اقوى منه بخلاف ان يقول فانه قول اعتبر شرما فيصح ان يسقط
شرما تصحيحا لكلام آخر فقال قد سقط اعتباره ايضا اقتضاء كافي هذه الصورة *
والبيع الفاسد مثل الهبة اى في توقف ثبوت الملك على القبض في كل واحد منهما * لما قلنا

ولهذا قال ابو يوسف
رحمه الله انه لو قال
اعتق عبدك عني بغير
شيء انه يصح من
الامر وثبت الملك
بالهبة من غير قبض
لانه ثابت مقتضى
بالعتق فثبت
بشروطه فيستغنى عن
التسليم كما استغنى
البيع عن القبول وهو
الركن فيه فلا يستغنى
عن القبض وهو
شرط اولى وهذا كما
قال اعتق عبدك هذا
عني بالف درهم
ورطل من خمراته
يصح ويعتق عنه
وان لم يوجد التسليم
والبيع الفاسد مثل
الهبة لما قلنا

ان ما ثبت مقتضى ثبت بشروط مقتضى لا بشروط نفسه * وقال ابو حنيفة ومحمد رجهما
 الله يقع العتق من المأمور وهو القياس لانه لما طلب العتق بغير بدل ولا صحة للعتق الا بالملك
 صار طالبا للهبة والهبة لا توجب الملك الا بالقبض ولم يوجد اما حقيقة فظاهر واما تقديرا
 فلا نرى رقة العبد اى ماله بحكم الاعناق تلف على ملك المولى لانه في حالة العتق ملكه
 والاعناق ابطال الملك والمالية * في يد نفسه اى في يد المولى لانه في يده * او في يد العبد
 لان ماله في ذاته حقيقة وله يده معتبرة شرعا حتى صح اشتراط العمل على عتدرب المال
 في المضاربة وام يكن للمولى ولانه استردا ما اودعه العبد من المودع وذلك اى التلف وهو
 المالية لا يصلح ان يكون مقبوضا لطالب ولا للعبد لانه لم يحصل في يده شئ ولا هو محتل
 للقبض لانه هالك واذا لم يوجد ما هو شرط ثبوت الملك للأمر لم يثبت العتق عند لانه
 لا عتق في غير الملك فوقع من المأمور لانه لا مرد له * واندرج في كلام الشيخ الجواب
 عما يقال القبض قد وجد تقديرا لان العبد هو الذى يتصرف اليه المالية والهبة تقع في
 تلك المالية والعبد في يده نفسه فيقع الملك مسلما اليه لقيام يده فصار كهبة الشئ من هو
 في يده حيث يكتفى بذلك القبض ولا يجب قبض جديد وكقوله لآخر اطمع من
 كفارت عشرة مساكين حيث يجوز ويجعل الفقير قابضا نيابة عن الأمر * والدليل
 عليه ان البائع لا يملك جنس المبيع بالثمن فيما اذا قال لعبد اشترى نفسك من
 مولاك ففعل لان العبد في يده نفسه فلما باع صار مسلما بنفس البيع لان يد
 العبد يد الطالب بطريق النيابة فكذا هنا * فقال المالية لم تصل الى العبد بل تلف
 على ملك المولى فلا يمكن ان يجعل احدا قابضا لها * بخلاف مسألة الطعام فان المسكين يقبض
 حين الطعام فيمكن ان يجعل قابضا للأمر او لاثم لنفسه * وكذا في مسألة البيع لم يملك
 والمالية بل انتقلا الى المشتري فيمكن ان يجعل العبد نائبا عنه في القبض * وقوله ان القبض
 يسقط بالاقتضاء باطل لان ثبوت مقتضى بهذا الطريق وهو ان يثبت بشروط مقتضى ويسقط
 اعتبار شروطه امر شرعى فيؤثر في اسقاط ما يحتمل السقوط دون ما لا يحتمله والقبض
 والتسليم شرط لا يحتمل السقوط في الهبة بحال اذ لم يوجد صورة او جبت الهبة للملك بدون
 القبض ودليل السقوط وهو الاقتضاء يعمل في محل يحتمل السقوط دون ما لا يحتمله * واما
 القبول في البيع فيحتمل السقوط لما ذكر فيموزان يسقط بالاقتضاء على ان لا يجعل تقدير الكلام
 به معنى ثم اعتقه لانه على هذا الوجه يحتاج الى القبول بل يجعل تقديره كأنه قال اشترى منك
 فاعتقه معنى وكان المأمور اذا اعتقه قال بعتك ثم اعتقه عنك كذا في طريقة الامام البرغرى
 * وكذلك اى وكالبيع الصحيح البيع الفاسد مشروع باصله فيعتبره في الحكم لان الفاسد
 لا يمكن ان يجعل اصلا ليعرف حكمه من نفسه * فاحتمل اى الفاسد سقوط القبض عنه نظرا
 الى اصله وان لم يحتمل بالنظر الى وصفه فصح اسقاطه بطريق الاقتضاء لانه دليل السقوط فيعمل

رجه ما الله يقع العتق
 من المأمور لان القبض
 والتسليم يحكم الهبة
 لم يوجد لان رقة
 العبد يحكم العتق تلف
 على ملك المولى في يد
 نفسه وذلك غير
 مقبوض للطالب ولا
 للعبد ولا هو محتل له
 وقوله ان القبض
 يسقط باطل لان ثبوت
 المقتضى بهذا الطريق
 امر مشروع وانما
 يسقط به ما يحتمل
 السقوط والقبض
 والتسليم في الهبة
 شرط لا يحتمل السقوط
 بحال ودليل السقوط
 يعمل في محله واما
 القبول في البيع
 فيحتمل السقوط لا
 ترى ان الكل يحتمل
 التسقوط فيعتقد
 بالتعاطى فالشرط اولى
 ومن قال لا خربعتك
 هذا الثوب بكذا
 فاقطعه فقطعه ولم
 يتكلم صح وكذلك
 البيع الفاسد مشروع
 مثل الصحيح فاحتمل
 سقوط القبض عنه
 فصح اسقاطه بطريق
 الاقتضاء

فما يحتمله * وقد وقع احد الفقهاء وهما كذلك ومثل البيع الصحيح زائداً وذكر الامام
البرغرى واما البيع الفاسد فليس القبض فيه بشرط اصلى فان الجائر يعمل بدون القبض
والفاسد ليس باصل بنفسه بل هو ملحق بالجائر لكنه اضعفه احتاج الى قبض مقووا اذا
ثبت في ضمن العتق تقوى به فصار مثل الجائر في هذه الحالة فاستغنى عن القبض فعلم عمله
على ان القبض ساقط لعل انه حاصل فاما الهبة فلا يمكن اسقاط القبض فيها لانه شرط
اصلى فيها الا ترى ان الهبة الجائزة لا تعمل الا به * وذكر في المبسوط والاسرار
ان مائة العبدوان تلت بالاعتناق ولم يحصل في يد العبد شئ منها ولكن من حيث
ان العبد ينفع بهذا الاعتناق يندرج فيه ادنى قبض وذلك يكفى في البيع الفاسد دون الهبة
كالقبض مع الشبوع فيما يحتمل القسمة ومع الاتصال في الثمار على رؤس الاشجار يكفى
لوقوع الملك في البيع الفاسد دون الهبة على ان عند الشيخ ابى الحسن الكرخى يقع العتق
من المأمور في البيع الفاسد ايضا لان الملك لا يقع الا بالقبض ولم يوجد كفى الهبة قوله
(ومثاله) اى مثاله الاخر قوله لامرأته التى دخل بها اعتدى ناويا لطلاق فان الطلاق يقع مقتضى
الامر بالاعتداد لان من ضرورة الاعتداد عن النكاح تقدم الطلاق فيصير كأنه قال قد وقع
عليك الطلاق فاعتدى * ولا يلزم عليه قوله لها في العدة اعتدى ناويا لطلاق حيث يقع مع انه
لا ضرورة لان الامر صحة بدون تقديم الطلاق عليه لقيام وجوب العدة * لانا نقول لا اثر
لقيام العدة في تصحيحه لان وجبه ان يجب عليها اعتداد لهذا الكلام اثر في ايجابه ووجوب
هذه العدة قد كان ثابتا قبله فلا يمكن ان يضاف اليه * ثم تصحيح هذا الكلام وجهان احدهما
ان يقدم الطلاق عليه والاخر ان يجعل مستعاراً لطلاق على مامر ولا يمكن تصحيحه بتقديم
الطلاق فانه لو قدم لا يجب عليها شئ سوى تنجيم تلك العدة كما لو طلقها صريحاً فيجعل
مستعاراً لطلاق تصحيحه واحترازاً عن الغاية * ولهذا اى ولكون الطلاق ثابتاً اقضاء
لم يصح نية الثلاث فيه ولم يكن ثابتاً لان الضرورة تندفع بالوحدة الرجعية فلا يصر الى
الثلاث والباين من غير ضرورة قوله (ومثال خلاف الشافعى) اى مثال مقتضى
الذى يجرى العموم فيه عنده ولا يجرى عندنا قوله ان اكلت فبدي حر او ان شربت *
ونوى خصوص الطعام والشراب اى نوى طعاما دون طعام او شرابا دون شراب لم يصدق
اصلا عندنا لا قضاء ولا ديانة لان الاكل اسم للفعل والمأكل محل الفعل واسم الفعل
لا يكون اسماً للمحل ولا دليلاً عليه لغة الا ان الفعل لا يكون بدون المحل فيثبت المحل
مقتضى فكان ثابتاً في حق ما يلفظ به من الاكل دون صحة النية اذ هو فيما وراء الملفوظ غير
ثابت فكانت النية واقعة في غير الملفوظ فتلغو * وكذلك في مسألة الخروج اذ نوى مكانا
دون مكان بان نوى الخروج الى بغداد مثلاً لم يصدق قضاء ولا ديانة لان قوله ان خرجت
وان دل على المصدر لغة لا يتناول مكاناً من حيث اللغة وانما ثبت ذلك مقتضى لان الخروج

ومثاله ما قلنا اذا قال
الرجل لامرأته بعد
الدخول اعتدى
ونوى الطلاق وقع
مقتضى الامر بالا
اعتداد ولهذا لم يصح
نية الثلاث ولهذا كان
رجعياً ومثال خلاف
الشافعى ان اكلت
فبدي حر او ان
شربت ونوى
خصوص الطعام او
الشراب لم يصدق
عندنا ومن قال ان
خرجت فبدي حر
ونوى مكانا دون مكان
لم يصدق عندنا ومن
قال ان اغتسلت فبدي
حر ونوى تخصيص
الاسباب لم يصدق
عندنا لما قلنا

مكانا لا محالة فلا يصح تخصيصه بالنية * وكذا في مسألة الاغتسال اذا نوى تخصيص الاسباب بان قال غيت الاغتسال من الجنابة لم يصدق قضاء ولا ديانة * وعن ابي يوسف رحمه الله انه يصدق ديانة لانه نوى التخصيص في المصدر * ولنا انه ذكر الفعل ولم يذكر السبب وانما ثبت السبب مقتضى لان الاغتسال يقتضى سببا ولا عموم له فبطل * فان قيل المصدر في ذكر الفعل المذكور لغة فكان بمنزلة ما لو صرح به وهو نكارة في موضع النفي فيصير عاما فيصح الخصوص كالوقال ان خرجت خروجا ونوى خروجا دون خروج انه يصدق ديانة وكما لو قال ان اغتسلت غسلا الليلة فعبدي حر ثم قال غيت به الجنابة خاصة يصدق فيما بينه وبين الله تعالى * قلنا ان المصدر وهو اغتسال المذكور لغة لا يقتضاه ولكنه اسم يرجع الى صفة الفعل وحاله فلم يكن له عموم من قبل الاسباب والاسم الموضوع للسبب هو الغسل فوجب العموم في الاسباب فصح الخصوص في ذلك وفي مسألة الخروج نوى خصوص صفة الفعل وحاله فلذلك صح كذا ذكر الشيخ في شرح الجامع * فعلى هذا لو قال ان اغتسلت اغتسالا ونوى الاغتسال عن جنابة يجب ان لا يصدق ايضا ولو نوى اغتسالا فرضا او تقلا يجب ان يصدق * الا انه ذكر في بعض شروح الجامع ما يدل على خلافه فقل * ولا يقال ان لم يصح يعني ما نوى حيث انه تخصيص ينبغي ان يصح من حيث انه متنوع الى نقل وفرض وتبرد * لانا نقول انه غير متنوع في نفسه لانه غسل جميع البدن لغة وتلك اوصاف زائدة لا يتناولها اللفظ والنية تعمل فيما يحتمل اللفظ لغة لا في غيره * وذكر في الجامع البرهاني اذا قال ان اغتسلت اغتسالا صححت نية التخصيص فيه لان المصدر يقوم مقام الاسم وللسم عموم فقد نوى الخصوص من العموم فيصح نية فيما بينه وبين ربه بخلاف قوله ان اغتسلت لان المصدر فيه غير مذكور فلا يقوم مقام الاسم * ولا يقال انه مذكور معنى ان لم يذكر صريحا لانه مذكور في حق صحة الفعل لا في اقامته مقام الاسم فصار في حق اقامته مقام الاسم كانه غير ثابت * ولو قال ان اغتسلت الليلة في هذه الدار فكذا او نوى تخصيص الفاعل بان قال غيت فلانا دون غيري لم يصدق اصلا لان الفاعل المذكور بطريق الاقتضاء لا من حيث اللغة لان الصيغة مبنية للمفعول لا دلالة لها على الفاعل من حيث اللغة اصلا فبطل نية التخصيص * وفي هذه المسائل كلها خلاف الشافعي لان للمقتضى عموما عنده فيقبل التخصيص * بخلاف قوله ان اغتسل احدا فانه اذا نوى فيه تخصيص الفاعل يصدق ديانة لا قضاء لان الفاعل المذكور وهو نكارة وقعت في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي فعمت قبلت التخصيص * وكذا اذا قال اغتسلت غسلا ونوى غسل الجنابة يصدق ديانة لان الغسل اسم للفعل وضع له من قبل اسبابه وليس بمصدر وقد وقع في موضع النفي

ولو قال ان اغتسل
الليلة في هذه الدار
فعبدي حر فلم يسم
الفاعل ونوى تخصيص
الفاعل لم يصدق
عندنا بخلاف قوله ان
اغتسل احدا وان
اغتسلت غسلا

منكرا فصح القول بتخصيص لكنه خلاف الظاهر اذ الظاهر للعموم فلا يصدق قضاء
 * فصار اصل هذا الفصل ما يشير اليه في المبسوط وغيره ان نية التخصيص في غير
 الملفوظ لغو فاذا ذكر الفعل ونوى التخصيص في المفعول كما ذكرنا * او الوقت
 كما اذا قال انت طالق واراد يوم الجمعة * او الحال كما اذا قال لرجل قائم لا اكل هذا
 الرجل واراد حال قيامه * او الصفة كما اذا قال لا تزوج امرأة واراد امرأة كوفية
 او بصرية كانت نيته لغو * ولا يقال في هذه المسائل يحث بكل طعام وكل شراب
 وكل مكان ولو كان اليمين بالطلاق او العتاق حصل الطلاق والعتاق بالجمع وهذا آية
 العموم * لاننا نقول ليس ذلك لاجل العموم بل لحصول المحلوف عليه فانه لو تصور
 هذه الافعال بدون الطعام والشراب والمكان لحصل الحث ايضا وهو كالوقت والحال
 فانه لو اكل وهو خارج الدار او داخلها او راكب او راجل يحث للعموم اللفظ لكن
 لحصول الملفوظ في الاحوال كلها فكذا هذا * واعلم ان صكون مسألة الاكل
 والشرب والخروج من قبيل المقتضى على قول من شرط في المقتضى ان يكون امرا
 شرعيا كما اشار الشيخ اليه في الفرق بينه وبين المحذوف فقال فاما الاقتضاء
 فامر شرعي ضروري وكما قال شمس الائمة وثبوت المقتضى شرعا لالفة مشكل
 لان لاقتضار الاكل الى الطعام والشرب الى الشراب والخروج الى المكان لا يستفاد
 من الشرع بل يعرفه من لم يعرف الشرع اصيلا الا ان يقال المقتضى هو الذي ثبت
 ضرورة تصحيح الكلام شرعا وعقلا لالفة كما ذكر بعض المحققين في مصنفه في اصول
 الفقه ان المقتضى هو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقا به لكن يكون من ضرورة
 اللفظ * اما من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعا الا به كقوله اعتق عبدك عني * او
 يمتنع وجوده عقلا بدونه مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فانه يقتضى ضمائر الفعل
 وهو الوطى او النكاح لان الاحكام لا تتعلق بالاميان بل لا يعقل تعليقها بالافعال المكلفين *
 او يمتنع كون المتكلم صادقا الا به مثل قوله عليه السلام رفع من امتي الخطأ والنسيان * انما
 الاعمال بالنيات * لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل فحينئذ يمكن ان يجعل هذه المسائل من
 باب الاقتضاء لكن لا يتحقق الفرق بين المقتضى والمحذوف اذ ذلك لان المقدّر فيما ذكر من
 نظائر المحذوف ثابت بدلالة العقل ايضا فيصير المقتضى والمحذوف قسما واحدا وهو خلاف
 ما اختاره الشيخ على ان كون هذه المسائل من الاقتضاء ممنوع على ذلك التقدير ايضا فانه
 ذكر في تلك الصفحة ان هذه المسائل ليست من قبيل المقتضى لان اللفظ المتعدي يدل على المفعول
 بصيغته ووضعه لانه فاما المقتضى فانه ثابت ضرورة صدق الكلام او ضرورة وجود المذكور
 قوله (وقد يشكل على السامع) الى آخره * اعلم ان هامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين

وقد يشكل على
 السامع الفصل بين
 المقتضى وبين
 المحذوف على وجه
 الاختصار وهو
 ثابت لآية وآية ذلك
 ان ما اقتضى غيره
 ثبت عند صحة
 الاقتضاء واذا كان
 محذوفا فقدّر
 المذكور انقطع
 من المذكور

واصحاب الشافعي وغيرهم جعلوا المحذوف من باب المقتضى ولم يفسدوا بينهما فقالوا
هو جعل غير المنطوق منطوقاً لتصحيح المنطوق وانه يشمل الجميع وانما اختلفوا في عموم
فذهب اصحابنا جميعاً الى انتفاء العموم عنه وذهب الشافعي وعامة اصحابه الى القول
بالعموم * والقاضى الامام ابو زيد رحمه الله تابع المتقدمين وجعل الكل قسماً واحداً
فقال المقتضى زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فقتضاها النص ليتحقق معناه
ولا يلغو في تعريفه هذا دخل المحذوف ايضاً * ثم قال ومثاله قوله تعالى * واسئل
القرية * اى اهلها اقتضاء لان السؤال للتيين فاقضى موجب هذا الكلام ان يكون
المسئول من اهل البيان ليفيد ثبوت اهل اقتضاء ليفيد * قال وقال عليه السلام * رفع
عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه * ومنها غير مرفوع فاقضى ضرورة زيادة
وهو الحكم ليصير مقيداً وصار المرفوع حكمها وثبت رفع الحكم عاماً عند الشافعي
المؤاخذه في الآخرة والصححة في الدنيا وعندنا ما يرتفع حكم الآخرة لا غير لان هذا القدر يصير
مفيداً اقترول الضرورة * قال وقال عليه السلام * الاعمال بالنيات * والمراد حكم الاعمال فان فيها
ثبت بلانية وعند الشافعي يتعلق كل حكم بالنية على سبيل العموم وعندنا لا يتعلق الاحكام
الآخرة من الثواب فانه مراد بالاجماع ولما ثبت هذا مراداً وصار الكلام مفيداً لم يتعد
الى ما وراءه كانه قال ثواب الاعمال بالنيات * ثم الشيخ المصنف رحمه الله لما رأى ان العموم
متحقق في بعض افراد هذا النوع مثل قوله طلق نفسك وان خرجت فعبدي حر على
ما ذكر بعد هذا سلك طريقة اخرى وفصل بين ما قبل العموم وما لا يقبله وجعل ما قبل العموم
قسماً آخر غير المقتضى ومما محذوفاً ووضع علامة تميزها المحذوف من المقتضى فقال وقد
اشكل على السامع الفصل اى يتحقق الاشتباه عليه في الفصل بين المقتضى وبين المحذوف على
وجه الاختصار اى الشيء الذى حذف لاجل الاختصار ولكنه ثابت لغة * وآية ذلك اى
علامة الفصل والفرق بينهما * ان الذى اقتضى غيره وهو الذى نسميه مقتضياً * ثبت عند
صححة الاقتضاء اى تقرر عند التصريح بالمقتضى * واذا كان محذوفاً اى اذا كان الشيء
محذوفاً * قد برز كورا انقطع عن المذكور اى انقطع ما اضيف الى المذكور وتعلق به منه
وانقل الى المقدر * لعدم الشبهة اى لعدم الاشتباه والالتباس يعنى الحذف انما يحوز
اذا كان فى الباقى دليل عليه ولم يكن ملتبساً وليس هنا التباس فجاز الحذف * ثم استوضح
انه من قبيل المحذوف لامن قبل المقتضى وادرج فيه الدليل على الفرق بينهما فقال *
الترى انه الضمير لسان * متى ذكر اهل اى صرح به * انتقلت الاضافة اى اضافة
السؤال الى القرية عنها الى اهل فكان من قبيل المحذوف دون المقتضى لان المقتضى لتحقيق
المقتضى وتقريره * لانه اى نقل المقتضى عن المذكور الى المحذوف فان قيل قد يترز
الكلام بعد اظهار المحذوف ايضاً مثل تقرر في الاقتضاء كفى قوله تعالى * قلنا اضرب

مثل قوله تعالى
واسأل القرية ان
الاهل محذوف على
سبيل الاختصار
لغة لعدم الشبهة
الترى انه متى ذكر
الاهل انتقلت
الاضافة من القرية
الى الاهل والمقتضى
لتحقيق المقتضى
لانه

ومثله قوله عليه
السلام رفع الخطأ
والنسيان لما استحال
ظاهره كان الحكم
مضمرا محذوفا حتى
اذا ظهر المضمرا انتقل
الفعل من الظاهر
وكذلك قوله عليه
السلام الاعمال
باليات فلا يسقط عموم
الحديث من قبل
الاقتضاء لكن لان
المحذوف من الاسما
المشتركة على ما مر

بعضك الجرفا تفجرت * اى فضررب فانشق الجرفا تفجرت * وقوله جل ذكره * فادلى
دلوه قال يا بشرى * اى فترع فرأى غلاما متعلقا بالحبل فقال يا بشرى وفي نظاره كثرة
ولا يمكن ان يجعل هذا من باب الاقتضاء على ما ذكرتم لانه ليس بامر شرعى واذا كان
كذلك لا يتحقق الفرق بينهما بهذه العلامة * قلنا ما ذكرنا من العلامة في جانب المقتضى وهو
التقرر عند التصريح به لازم وذلك في جانب المحذوف غير لازم فان الكلام عند التصريح
به وقد يتقرر وقد لا يتقرر كما في قوله * واسأل القرية * فليزومه في المقتضى وعدم لزومه في
المحذوف يتحقق الفرق بينهما * وفيه ضعف سنينه * وحقيقة الفرق ان المحذوف امر
لفوى والمقتضى امر شرعى قوله (ومثله) اى مثل المحذوف يعنى من نظائره * او مثل
قوله تعالى * واسأل القرية * قوله عليه السلام * رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا
عليه * لما استحال ظاهره اى العمل بظاهره واجراؤه عليه لان ظاهره يقتضى رفعها
بالكلية عن جميع الامة لكون الامة عبارة عن جميع من آمن بالنبي عليه السلام الى
يوم القيامة وكون الالف واللام في الخطأ والنسيان للآهية اول الاستغراق اذ لا عهد بالاجماع
والعمل به غير ممكن لافضائه الى الكذب في كلام صاحب الشرع ضرورة تحقها في حق
الامة فلا بد من تقدير شئ يمكن اضافة الرفع اليه تحجيها للكلام وهو الحكم لانه هو
الذى يقتضيه هذا الكلام لان تصرف صاحب الشرع في الاحكام ولما ثبت ان الحكم وهو
المقدر كان من قبيل المحذوف لا من قبيل المقتضى لتغير ظاهر الكلام على تقدير التصريح
به من انتقال الفعل وهو الرفع عن الظاهر وهو الخطأ واختاء اليه * ومعنى جمع
الشيخ بين المضمرا والمحذوف في قوله كان الحكم مضمرا محذوفا مع تحقق الفرق بينهما وهو
ان المضمرا له اثر في الكلام مثل قوله تعالى * والتمرد قد رناه * والمحذوف لا اثر له مثل قوله
تعالى * واسأل القرية * هو ان بعض الاصوليين سمو هذا النوع مضمرا وقد سماه الشيخ
محذوفا فجمع بينهما اشارة الى انه اراد به ذلك النوع لا غيره * والى انه لافرق بينهما فيما
نحن بصدد * وكذلك قوله عليه السلام اى ومثل قوله تعالى * واسأل القرية * او ومثل الحديث
المذكور قوله عليه السلام * الاعمال بالنيات * فان المقدر فيه من قبيل المحذوف لا من قبيل المقتضى
وذلك لان العمل بظاهره لما يقتضى ان لا يوجد عمل بلانية لدخول اللام المستغرق للجنس
في الاعمال ثم الحكم بانها تفتقر الى النية وقد تعذر العمل به لتأديته الى الكذب الذى
هو مستحيل في كلام الرسول عليه السلام لتحقق كثير من الاعمال بدون النية لم يمكن به
من ادراج شئ يصح به الكلام ويمكن العمل به وهو الحكم او الاعتبار وعلى ذلك التقدير
يتغير الكلام لان الحكم حينئذ يصير هو المبدأ المحكوم عليه ويرتفع بالابتداء وينجز لفظ
الاعمال الذى كان مرغوبا بالابتداء ومحكوما عليه بالاضافة فكان من قبيل المحذوف لا من

قبيل المقتضى * ولما سلك الشيخ هذه الطريقة لزم عليه ان يقول بعموم المقدر وهو الحكم في الحديثين المذكورين كما قال الشافعي رحمه الله لانه ثابت لغة لا اقتضاء فكان مثل المصرح به ولو صرح به لوجب القول بعمومه او باطلاقه فكذا هذا ثم مع ذلك لم يقل به وقد اتفق مشايخنا ان القول بعمومه لا يجوز فثبت انه من باب الاقتضاء اذ ليس مانع من العموم غيره * فاجاب عن ذلك وقال سقوط عمومه ليس من قبل الاقتضاء ولكنه من قبل الاشتراك فان المشترك لا يقبل العموم ايضا كالمقتضى عندنا فلا يلزم من عدم جواز عمومه كونه من باب الاقتضاء * وقدم بيان الاشتراك فيه في باب ما يترك به الحقيقة فثبت بما ذكرنا الفرق بين المقتضى والمحذوف * وان ما حذف اختصارا كان عاما اى يقبل العموم لان الاختصار احد طريق اللغة فكان المختصرا ثابتا لفظا والعموم من اوصاف اللفظ بخلاف المقتضى فانه امر شرعى ثبت ضرورة وانها تندفع بالخاص فلا يصار الى العموم من غير ضرورة لانه اثبات الشيء بلا دليل * هذا بيان الطريقة التي اختارها الشيخ ههنا وشمس الأئمة وعامة التأخرين * وقد اختار الشيخ في شرح التلويح طريقة المتقدمين كما هو اختيار القاضي في التلويح * ومن سلك تلك الطريقة يمكنه ان يجيب عن كلام التأخرين بان يقول العلامة التي ذكرتموها لا يصلح فارقة بينهما لان الكلام في المقتضى قد يتغير ايضا فان قوله اعتق عبدك عنى يتغير بالتصريح بالمقتضى وهو البيع لانه لم يبق العبد على تقدير ثبوته ملكا للأمر بل يصير ملكا للأمر وصار على ذلك التقدير كانه قال اعتق عبدى عنى وهذا تغيير وكذا في قوله ان اعتقل الليلة في الدار فكذا يتغير الفعل والمسند اليه بتصريح المقتضى وهو الفاعل فانه ثابت اقتضاء على مانص عليه الشيخ * وفي المحذوف قد لا يتغير الكلام بعد اظهاره كما بينا في قوله تعالى * اضرب بعضك الجرح فانفجرت * وامثاله وكفى قوله ان خرجت فعبدى حرقا فان المصدر فيه من قبيل المحذوف حتى صح فيه نية التخصيص لوقوعه في موضع النفي ولم يتغير الكلام بتصريحه * وما ذكرتم من الجواب لا يغنى شيئا لانه لو وجد كلام يحتاج فيه الى اضممار ولا يتغير الكلام بتصريحه لا يعرف بلزوم تقرير الكلام في المقتضى وعدم لزومه في المحذوف انه في هذه الصورة من اى القسمين لا شرا كهما في التقرير وان امتاز احدهما لجواز التغير واذا كان كذلك يجعل الكل بابا واحدا وكذا المقدر في الحديثين المذكورين ليس من باب الحذف الذى ينتمونه لان الكلام بدونه مفيد للمعنى لغة ولهذا لو صدر مثله عن غير الرسول لما قدر فيه شيء بل يحمل على حقيقته ان امكن والافعل الكذب وانما قدر فيها ما ذكرنا ضرورة صدق الرسول فكيف يكون هنا من باب اللغة بل هو من باب الاقتضاء مع ذلك التغير * وقولكم المقتضى لتصحيح المقتضى وتقريره فلا يصلح تغييره مسلم ولكن المقتضى لتصحيح

وما حذف اختصارا
وهو ثابت لغة كان
عاما بلا خلاف لان
الاختصار احد
طريق اللغة فاما
الاقتضاء فامر
شرعى ضرورى
مثل تحليل الميتة
بالضرورة فلا يزيد
عليها

مجموع الكلام وتقويم معناه لافراد كلماته وذلك حاصل مع التغير الذي ذكرتم فلا يكون
مبطلاله بل يكون مقررا ومحكما * واما المسائل التي صحت فيها نية العموم وهي
التي جلتكم على مخالفة المتقدمين فليست من باب الاقتضاء على هذه الطريقة ايضا
لان المصدر في قوله طلق نفسك مثلا ليس بمقدر ولا غير مذكور بل معناه افعلى
فعل التطبيق والكلامان يثبتان عن معنى واحد الا ان احدهما اوجزه مثل الاسد
والغضبفر فكان المصدر مذكورا فيصح فيه نية التعميم * واهل ان المحذوف عند
القاضي الامام ابي زيد رحمه الله لما كان من قبيل المقتضى عرف المقتضى بتعريف دخل فيه
المحذوف ايضا على ما ذكرنا ووافقه الشيخ في التعريف ولكن لما خالفه في المحذوف
لابد له من ان يزيد في التعريف قيدا يفصل به المقتضى من المحذوف ليصير به الحد مانعا
بان يقول واما المقتضى فزيادة على النص ثبت شرط الصحة المنصوص عليه شرعا ونحوه
والا فلم يستقم الحد * وقد ذكر الشيخ في بعض مصنفاته المقتضى عبارة عن زيادة
ثبتت شرطا لصحة حكم شرعي قوله (ولهذا قلنا) اي ولان المقتضى امر شرعي
ضروري قلنا اذا قال لامرأته انت طالق او طلقك ونوى به الثلاث بطلت نيته ولم يقع
الا واحدة كالم نوى شيئا * وقال الشافعي رحمه الله يعمل نيته ويقع ما نوى لان قوله
طالق يقتضى طلاقا والمقتضى بمنزلة المنصوص عليه فكان محتملا لتعميم فيعمل نية
الثلاث فيه كما لو صرح به وقال انت طالق طلاقا او قال لها طلق نفسك او انت يان ونوى
الثلاث والدليل على انه يحتمل التعميم انه لو اطلق الثلاث به فقال انت طالق ثلاثا صح
ذلك وكان ثلاثا منتصبا على التفسير والتفسير انما يقع ببيان محتمل اللفظ لا بغيره *
وكذا اذا قيل فلان طلق امرأته صح الاستفسار عن العدد فيقال كم طلقها ولو لم يحتمل
العدد لما استقام الاستفسار * ولنا انه نوى ما لا يحتمله لفظه فلفت نيته كما لو قال لها
زوري اياك او حجي ونوى به الطلاق وهذا لان المذكور وهو طالق نعت المرأة لا اسم
الطلاق وهو بنفسه لا يحتمل العدد والتعميم لانه نعت فرد والفرد لا يحتمل العدد
بوجه لا يقال للمثنى ولثلاث طالق بل يقال طالقان وطوالق وهذا لا خلاف فيه فان
عند الخصم عمل النية في الطلاق الذي دل عليه طالق لافي طالق ولكن ذلك الطلاق
ثبت مقتضى لانه لا يكون صادقا في هذا الوصف الا بوقوع طلاق عليها سابق ليصح
الوصف بناء عليه وذلك يقتضى ايضا ما من قبل الزوج وفي تصرفه ذلك ثابتا ليتحقق
هذا الوصف منه صدقا واذا كان ثابتا اقتضاء كان فيما وراء تصحيح الكلام في حكم غير
الملفوظ فلا تعمل نية التعميم فيه لانها لا تعمل الا في الملفوظ * وقوله لان المذكور
نعت المرأة اي المذكور وصفها الذي هو ليس بمحل لنية لا الطلاق الذي هو محل

ولهذا قلنا فيمن قال
لامرأته انت طالق
ونوى به الثلاث ان
نيته باطلة لان المذكور
نعت المرأة والطلاق
الواقع مقدم عليه
اقتضاء لكنه
ضروري لاعوم له

نية والطلاق الواقع بهذا الكلام ثابت شرعا. مقدما على المذكور اقتضاء لافعة *
 لان المذكور هي المرأة باوصافها اي بوصفها * لا الطلاق لان قوله انت عبارة عن المرأة
 وطلاق عبارة عن الوصف والمرأة بجميع اوصافها ليست باسم الطلاق ولا لفعل الايقاع
 الذي يصدر من الزوج ولا اثر الفعل وهو الوقوع فلم يكن شئ منها ثابتا لافعة *
 لكنه اي لكن الاقتضاء يعني المقضي او لكن الطلاق الواقع ضروري لاعمومه لئلا
 فلم يكن الطلاق ثابتا في حق نية الثلاث فكان ناويا عموم مالم يتكلم به فلم يصح *
 وقد عرفت بهذا ان في كلام الشيخ تقديمها وتأخيرها * وترتيبه والطلاق الواقع مقدم
 عليه لاقتضاء لان المذكور هي المرأة باوصافها لا الطلاق لكن الاقتضاء ضروري لاعمومه
 وانه قد نوى عموم مالم يتكلم به فلم يصح * وقوله ولم يكن المصدر ههنا اي في قوله
 انت طالق ثابتا لافعة جواب عما يقال يقال لان سلم ان الطلاق ثابت اقتضاء بل هو ثابت لافعة
 كما في قوله طلق نفسك لان كل مشتق اسما كان او فعلا دل على المصدر لافعة فكان ثبوت
 الطلاق في قوله انت طالق من حيث اللفظة فيصح نية التعميم فيه * فاجاب وقال نعم
 الامر كما قلت الا ان دلالة لافعة على مصدر قائم بالوصف ليصح بناء الوصف عليه
 كضارب وقائم وجالس يدل على الضرب والقيام والجلوس في الذوات الموصوفة بها
 لا على المصدر قائم بالواصف وههنا وصف المرأة بالطالقية فتدل لافعة على طلاق قائم
 بهما هو مصدر كقولك طلقت المرأة طلاقا لا على طلاق قائم بالزوج هو بمعنى التطبيق
 وانما ثبت ذلك ضرورة ثبوت الطلاق في المرأة فكان امرا شرعيا لا لغويا * ولان النعت
 لافعة يدل على وجود الوصف ولكن لا اثر له في ايجاده فان قولك ضارب او جالس مثلا
 يدل على قيام الضرب والجلوس بالوصف ولكن لا اثر له في اثبات الضرب والجلوس
 اصلا بل ان كانا ثابتين كان الكلام صدقا والواقع كذبا وانما هو هنا ثابت بهذا الكلام
 الطلاق الذي لم يكن موجودا اصلا تصحاله فكان شرعيا لا لغويا * ولا يقال انت
 طالق جعل انشاء في الشرع وخرج عن كونه اخبارا وصار معناه انشئ الطلاق فلم يكن
 ثبوت الطلاق به من باب الاقتضاء لان ذلك من ضرورة صحة الاخبار * لانا نقول معنى
 صيرورته انشاء هو الذي ذكرنا من ثبوت الطلاق اقتضاء لا غير فنحن حيث ان الطلاق لم
 يكن ثابتا وثبت به سمي انشاء ولكن طريق ثبوته ما ذكرنا فلم يخرج عن معنى الاخبار بالكلية
 ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان قال للمطلقة
 والمنكوحه احديكما طالق لا يقع الطلاق فعرفنا ان كونه انشاء مبني على الاقتضاء * وكذلك
 ضربت بناء على مصدر ماض يعني وكان النعت يدل على مصدر قائم بالوصف لا بالواصف كذا
 قولك ضربت يدل على مصدر ماض لا على مصدر ثابت في الحال وقوله طلقك ووضوع على

لان المذكور هي المرأة
 باوصافها وقد نوى
 عموم مالم يتكلم به
 والعلم من اوصاف
 الظم ولم يكن المصدر
 ههنا ثابتا لافعة لان النعت
 يدل على المصدر
 الثابت بالوصف لافعة
 ليصير الوصف من
 التكلم بناء عليه فاما
 ان يصير الوصف
 ثابتا بالواصف بحقيقته
 تصحاله لوصف قائم
 شرعي ليس بلغوي
 وكذلك ضربت بناء
 على مصدر ماض
 وطلقك يوجب
 مصدرا من قبل التكلم
 فكان شرعا

مثاله فبدل على مصدر ماض لفة لا على مصدر في الحال فينبغي ان يلتزم لان التطبيق لم يكن موجودا في الزمان الماضي ليصح بناؤه عليه لكنه جعل انشاء شرعا تصحيا له ووجب مصدرا من قبل التكلم في الحال فكان المصدر الثابت شرعا لا لغويا فلم تصح فيه نية التعميم لثبوت اقتضائه قوله (واما البان) جواب عما يقال ان البان في قوله انت باين نعت مثل طالق في قوله انت طالق فدل لفة على قيام اليقونة بالموصوف ليصح بناؤه عليه وهي لم تكن موجودة قبل التكلم وانما ثبت شرعا بطريق الاقتضاء تصحيا له ثم صحبت نية التعميم فيها عندكم حتى لو نوى الثلاث يقع فليكن كذلك في طالق ايضا لان الصريح اقوى من الكناية * فقال قد سلمنا ان البان وما يشبهه من الكنايات كالحلية والبرية مثل طالق من حيث انه نعت فرد ولادلالة على العدد وان ثبوت اليقونة به بطريق الاقتضاء مثل ثبوت الطلاق في طالق وهو معنى قوله مقتضى الواقع * الا انهما افترقا من حيث ان اليقونة الثابتة به وان كانت ثابتة بالاقتضاء تصل بالمرأة للحال اى يظهر اثرها في الحال حتى حرم الوطى والدواعى على الزوج * ولا تصالها وجهان اى وثبوت اليقونة في المحل اقتضاء طريقان ثبوت يقونة تقطع الملك اى الحل الثابت للزوج في الحال وثبوت يقونة تقطع الحل اى حل الحلية بان لا تبق المرأة محلا للنكاح في حقه فكان الثابت بطريق الاقتضاء متنوعا في نفسه * فتعدد مقتضى حكمه هو قوله انت باين بواسطة تعدد مقتضى وهو اليقونة يعنى صار قوله انت باين محتملا لليقونتين بسبب انقسام اليقونة الى كاملة وناقصة فان اريد به الكاملة كانت هي الثابتة اقتضاء دون الثانية ومن شرطها وقوع الثلاث واليه اثباته فتضمنت شرطها وقوع الثلاث وان اريد به الناقصة فهي تثبت اقتضاء دون الاولى وهو معنى قوله على الاحتمال فثبت ان كل واحد منهما ثابت مقتضى لفظ ومحتمل لاه فاذا نوى الثلاث فقد عين احد محتمليه فصح تعيينه واذا نوى مطلق اليقونة تعين الادنى لانه متيقن به * واما طالق فلا يصل بالمرأة للحال اى في الحال واللام للوقت اى لا يثبت حكمه واثره في الحال لبقاء جميع احكام النكاح من حل الوطن ووجوب النفقة والسكنى * لان حكمه في الملك اى في ازالته * معلق بالشرط وهو انقضاء العدة او جملة ما ينسا عند ابي حنيفة رحمه الله * وحكمه في الحل اى في ازالة حل الحلية * معلق بكمال العدد وهو ايقاع الطلقتين الاخيرين * وانما حكمه للحال اى الثابت في الحال ولفظ الحكم توسع انعقاد العلة اى انعقاد علة توجب الحكم في آوائه ويحتمل ان يكون اثرها زوال الملك بانقضاء العدة ويحتمل ان يكون زوال الحل بانضمام مثليها اليها وهذا الانعقاد في ذاته غير متنوع فلا تعمل فيه النية ولونوع انما يتنوع بواسطة العدد اى اذا اردت ان تقسمه على نوعين لا يمكنك ذلك الا بالحقاق

واما البان وما يشبه
ذلك فدل طالق من
حيث انه نعت مقتضى
الواقع غير ان اليقونة
تصل بالمرأة للحال
ولا تصالها وجهان
انقطاع يرجع الى
الملك وانقطاع يرجع
الى الحل فتعدد
المقتضى بتعدد
المقتضى على الاحتمال
فصح تعيينه واما
طالق لا يصل بالمرأة
للمحال لان حكمه في
الملك معلق بالشرط
وحكمه في الحل معلق
بكمال العدد وانما
حكمه للحال انعقاد
العلة وذلك غير متنوع
فلم يتنوع مقتضى الا
بواسطة العدد فيصير
العدد اصلا

العدد به فيصير حيث نفس الطلاق مؤثرا في ازالة الملك والطلاق الثلاث مؤثرا في ازالة الحل
مثل الينونة الخفيفة والغليظة واذا لم ينقسم الابواسطة العدد صار العدد في التنوع
وازالة الحل فلم يثبت مقتضى لقوله انت طالق اذ لا دلالة له على العدد بخلاف الينونة
لانها متنوعة بنفسها فيصلح كل نوع مقتضى لقوله انت باين * وذكر في الطريقة البرغرية
بهذه العبارة ولا يلزم اذا قال انت باين وانت حرام لانه وان كان نعتا ولكن لما كانت
الينونة متنوعة الى خفيفة وغليظة وهذا النعت يثبت باحدى الينونتين كان له ان يعين
احدهما فاذا عين ثبت ذلك الوجه اقتضاء وصار كما لنصوص عليه ومعلوم ان الينونة الغليظة
لا تثبت الاسبها وهو التطلقات الثلاث تثبت الثلاث اقتضاء ايضا فاما النعت في قوله انت
طالق فلا يثبت الا بالطلاق والطلاق الواحد يثبت هذا الوصف والشأن والثالث ضم
عدد آخر اليه فيكون تعميم المقتضى وفي البان ما ائتمنا عوم الينونة لانا لا نجتمع بين الينونة
الخفيفة والغليظة بل تثبت احدهما لا يثبت النعت اقتضاء الا ان ذلك المقتضى لا يثبت
الا بسبه فيثبت بسبه اقتضاء قوله (ولذا قال لها طلق نفسك) يحتمل ان يكون
ابتداء كلام مثالا لمعوم المحذوف * ويجوز ان يكون من تمة المسئلة الاولى بيانا
لفرق بينه وبين قوله طلقتك والمسائل المذكورة * يعنى قوله طلق نفسك
يخالف ما ذكرنا من المسائل حيث صحت نية الثلاث فيه دونها لان المصدر هنا
ثابت لفة لا اقتضاء لان الامر فعل مستقبل وضع لطلب الفعل اى المصدر الذى
دل عليه في المستقبل ولا يتوقف ذلك على وجود الفعل في المستقبل بل يتوقف
على تصور وجوده فيه وهو ثابت فصيح الامر لفة واذا صح كان المصدر ثابتا لفة
لانه مختصر من قوله افعل التطبيق على مثال سائر الافعال اى الامر بها
فان قولهم اكتب واضرب واجلس ونحوها مختصر من قولهم افعل الكتابة وافعل
الضرب وافعل الجلوس وكذا ضربت ويضرب مختصر من قولهم فعل الضرب
في الزمان الماضى ويفعل الضرب في الزمان المستقبل واذا كان المصدر ثابتا لفة
احتمل الكل والاقل كما لو قال لها طلق نفسك طلاقا وكسائر اسماء الاجناس فانها
تحتل المعوم والخصوص على ما مر بيانه * واما طلقتك فنفس الفعل اى اخبار
عن نفس الفعل ووجوده في الزمان الماضى ونفس الفعل في حال وجوده لا يتعدد
بالزمية * او معناه طلقك ذاته نفس الفعل فانه جعل انشاء وتطبيقا في الشرع لانه
اخبار عن طلاق موجود قبله فصار قوله طلقك كسائر افعال الجوارح والفعل
حال وجوده يستحيل ان يتعدد بالزمية كالخطوة لا يصير خطوتين بالزمية فلهذا
لا يعمل نية الثلاث فيه * وذلك اى قوله طلق نفسك في دلالة على المصدر

واذا قال لامرأته
طلق نفسك صحت نية
الثلاث لان المصدر
ههنا ثابت لفة لان
الامر فعل مستقبل
وضع لطلب الفعل
فكان مختصرا من
الكلام على سائر
الافعال فصار مذكورا
لفة فاحتمل الكل
والاقل كسائر اسماء
الاجناس واما طلقتك
فنفس الفعل ونفس
الفعل في حال وجوده
لا يتعدد بالزمية
وذلك مثل قول
الرجل ان خرجت
فبدي حرانه فصيح
نية السفر لان ذكر
الفعل لفة ذكر المصدر
فاما المكان فثابت
اقتضاء ففسدت نية
مكان دون مكان

ولا يلزم اذا حلف لا يساكن فلانا ونوى ﴿ ٢٥١ ﴾ السكنى في بيت واحد انه يصح والمكان

ثابت اقتضاء لان تعيين المكان لغو حتى لا تصح نيته لو نوى يتابعينه لكن نية جل البيوت تصح لانه يرجع الى تكميل فعل الساكنة لانها مفاعلة وانما يتحقق بين اثنين على الكمال اذا جمعها بيت واحد لكن اليمين وقعت على الدار وهذا قاصر عادة فصحة نية الكمال والساكنة ثابتة لفة فصحة تكميلها ولا يلزم عليه رجل قال لصغير هذا ولدى فجاءت ام الصغير بعد موت المقر وصدقته وهي ام معروفة انها تأخذ الميراث وما ثبت الفراش لا يقتضي لان النكاح ثبت بينهما مقتضى النسب فكان مثل ثبوت البيع في قوله اعتق عبدك معنى بالف درهم لكن مقتضى غير متزوج فيصير في حال بقائه مثل النكاح المقعود قصدا

لغة مثل قوله ان خرجت فعبدي حرف دلالة عليه فانه اذا قال ان خرجت فعبدي حروغي به السفر خاصة صدق فيما بينه وبين الله تعالى ولم يصدق في الحكم * وقال القاضي ابو هيثم من القضاة الاربعة لا يصدق ديانة ايضا لانه ذكر الفعل وانه لا عموم له فلا يحتمل التخصيص كما في الاقتسال * قال وجواب الكتاب اى الجامع يحتمل على ما اذا قال ان خرجت خروجا وهكذا كان في بعض النسخ الضيقة * ولكن جواب الظاهر ما ذكرنا لان ذكر الفعل ذكر للمصدر لغة والمصدر نكرة في موضع النفي فصار عاما بصفاته ومن صفاته انه قد يكون مديداً ومثل الخروج الى السفر وقد يكون قصيراً مثل الخروج الى السوق والمجمر ويعرف اختلافهما باختلاف احكامهما فانه يتعلق بالسفر احكام لا تتعلق بغيره فصح التخصيص فيما بينه وبين الله تعالى ولم يصدق القاضي لان فيه تخفيفا عليه * وهذا بخلاف قوله طلقك لان صيغته تدل على مصدر ماض ولا مصدر في الماضي الى آخر ما ذكرنا وهذا مستقبل لدخول حرف الشرط فيه فكان مثل قوله طلق نفسك فيقبل التعميم فيصح تخصيصه قوله (ولا يلزم) الى آخره * اذا حلف لا يساكن فلانا ولا نيته فاليمن واقعة على الدار والبيت لان الساكنة مفاعلة من السكنى وهى المكث في مكان على سبيل الاستقرار والدوام فيكون الساكنة بوجود هذا الفعل منهما على سبيل المخالطة والمقارنة وذلك اذا سكننا بيتا او سكنا في دار كل واحد منهما في بيت منها لان جميع الدار مسكن واحد * فان نوى حين حلف ان لا يساكنه في بيت واحد صححت نيته ولم يحنث بالساكنة في الدار وكان ينبغي ان يلغو نيته لان المسكن غير ملفوظ وانما ثبت اقتضاء نية التخصيص فيما لا لفظ له باطلا * الا انها صححت من حيث انه نوى محتمل كلامه بان الساكنة فعل يقوم بهما وذلك في ان يتصل فعل كل واحد منهما بفعل صاحبه وانما يحصل ذلك في بيت واحد على الكمال واما في الدار فيحصل الاتصال في توابع السكنى من اقامة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا اصل السكنى فاذا لم يتوشىنا يحنث بمجاز السكنى لان السكنى في دار واحدة تسمى مساكنة عرفاً وان كان كل واحد ساكناً في بيت * وفي البيت الواحد يحنث حينئذ بمعموم الجواز * واذا نوى البيت الواحد قد نوى نوعاً من انواع المساكنة فيصح * لكن نية جل البيوت يصح معنى نية جلة البيوت اى مطلق البيوت من غير ان يمين واحد منها تصح * من اجل في الكلام اذا ايمهم * عادة متصل بالدار وقوله وهو قاصر معترض بمعنى اليمين واقعة على المساكنة في الدار وان كان معنى المساكنة فيها قاصراً باضمار العرف فان المساكنة فيها تسمى مساكنة في العرف قوله (ولا يلزم عليه)

اي على ما ذكرنا ان مقتضى لا يقبل العموم وانه فيما وراء تصحيح الكلام في حكم
العدم المسئلة المذكورة فان الفراش فيها ثبت مقتضى للنسب وقد ظهر ثبوته فيما وراءه
وهو الارث * فقال قد سلمنا انه ثبت مقتضى الا ان النكاح غير مشروع لا يقبل
نكاح يوجب الارث ونكاح لا يوجب بل الارث من لوازم النكاح واحكامه كالملك
في البيع فاذا ثبت النكاح مقتضى ثبت حكمه وهو الارث مثل النكاح
المعقود عليه قصدا * الا ترى ان بطلان النكاح لما كان من لوازم الملك يثبت بالبيع
الثابت مقتضى ايضا كملك مثل ما اذا قالت امرأتى لولي زوجها اعتق عبدك
هذه عنى بالف درهم او قال رجل لمولى منك وخته اعتق امك هذه عنى بالف ففعل
يثبت البيع ويبطل النكاح ايضا لانه من لوازمه فكذا هذا * ولا يقال لان سلم ان الارث
من لوازم النكاح واحكامه فانه قد يوجد بدونه كنكاح الكافرة والامة * لانا نقول
انما امتنع الارث هناك بعراض الكفر والرق كما تمتنع الحل بعراض الظهار والاعتكاف
والحيض الا ترى انه لو زال المانع بان اسلمت المرأة او عتقت الامة كان الارث
ثابتا بذلك النكاح مثل ثبوت الحل بزوال تلك العوارض ولو لم يكن موجبا للارث
في الاصل لم يثبت الارث به عند زوال المانع * وذكر شمس الائمة رحمه الله ان ثبوت
النكاح ههنا بدلالة النص لا يقتضاه اذ لا يتصور ولد فينا الابوالد ووالدة فكان
التنصيب على الولد تنصيصا على الوالد والوالدة دلالة كالتنصيب على الاخ يكون
تنصيصا على اخ آخر اذا الاخوة لا يتصور الا بين شخصين وقد بينا ان الثابت بدلالة النص
يكون ثابتا بمعنى النص لغة لان يكون ثابتا بطريق الاقتضاء مع ان اقتضاء النكاح
ههنا كإقتضاء الملك في قوله اعتق عبدك عنى على الف وبعد ما ثبت العقد بطريق الاقتضاء
يكون باقيا لا باعتبار دليل مسبق بل لانعدام دليل مزيل فعرنا انه منته بينهما بالوفات
وانتهاء النكاح بالموت سبب لاستحقاق الميراث * وهو معنى قول الشيخ فيصير في حال
بقائه مثل النكاح المعقود قصدا قوله (والثابت بدلالة النص لا يحتمل الخصوص ايضا)
يعنى كان مقتضى لا يحتمل التنصيص لانه يقبل العموم فكذا الثابت بالدلالة لا يحتمل
التنصيص ايضا لان معنى التنصيص بان اصله الكلام غير متناول له وقد بينا ان الحكم الثابت
بالدلالة ثابت بمعنى النص لغة وبعد ما كان معنى النص متناولا له لغة لا يبقى احتمال كونه غير
متناولا له وانما يحتمل اخراجه من ان يكون موجبا للحكم فيه بدليل يعترض عليه وذلك يكون
نحضا لا تنصيصا واما الثالث باشارة النص فنحن نرى بعض مشايخنا منهم القاضي ابو زيد رحمه الله
لا يحتمل الخصوص ايضا لان معنى العموم مما يكون سياق الكلام لاجله فاما ما يقع الاشارة اليه
من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسمع فيه:

والثابت بدلالة النص
لا يحتمل الخصوص
ايضالا لان معنى النص
اذا ثبت كونه حلة
لا يحتمل ان يكون غير
حلة واما الثابت
باشارة النص فيصلح
ان يكون عاما يخص

معنى العموم حتى يكون محتملا لتخصيص * قال القاضي الامام الاشارة زيادة معنى على معنى النص وانما ثبت بايجاب النص اياه لاحالة فلا يحتمل الخصوص وبيان انه غير ثابت * قال شمس الائمة والاصح انه يحتمل ذلك لان الثابت باشارة النص كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصفة الكلام فكما ان الثابت بعبارة النص يحتمل الخصوص فكذا الثابت باشارته * وذكر بعض الشارحين ان صورته ما قال الشافعي رحمه الله لا يصلح على الشهيد لانه حتى حكما ثبت ذلك باشارة قوله تعالى * بل احياء عند ربهم * والاية مسوقة لبيان علو درجاتهم * فاورد عليه ما روى انه عليه السلام صلى على حزة سبعين صلوة * فاجاب بان تلك الاشارة حصت في حقه او هو خص من عموم تلك الاشارة فثبت في حق غيره على العموم وقد ينشأ ضعف هذا فيما تقدم قوله (ومن الناس من عمل في النصوص) اى استدلبها بوجوه اخرى غير ما ذكرنا وهى فاسدة عندنا * واعلم ان عامة الاصولين من اصحاب الشافعي قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق وجعلوا ما سمي به عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبيل * وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ في محل النطق * ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق به ويسمونه خوى الخطاب ولحن الخطاب ايضا وهو الذى سمي به دلالة النص * والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به في الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو المعتبر عندنا بتخصيص الشيء بالذكر * ثم قسموا هذا القسم من المفهوم على ثمانية اقسام * فنها مابداً الشيخ يذكره في التمسكات الفاسدة ان النص على الشيء باسمه العلم اى بالاسم الذى ليس بصفة سواء كان اسم جنس كالماء في حديث الغسل والاشياء الستة في حديث الربوا او اسما عملا كقولك زيد قائم او قائم * يدل على الخصوص اى على تخصيص الحكم بالنصوص عليه وقطع المشاركة بينه وبين غيره من جنسه عند قوم منهم ابو بكر الدقاق وابو حامد المر والرودى وبعض الخبابة والاشعرية ويسمى هذا مفهوم القرب * وعند جمهور العلماء لا يدل على التخصيص وتبقى الحكم عماء * تمسك الفريق الاول في ذلك بان مفهوم القبول لم يوجب التخصيص لم يظهر لتخصيص عليه فائدة اذ الفائدة له سواء ولا يجوز ان يكون كلام صاحب الشرع غير مفيد ولانه لو قال ان يخاصه ليست اى بزاوية ولا اختى زنت تبادر الى الفهم نسبة الزنا الى ام خصمه واخته ولهذا قال مالك واجد بن حنبل يجب حذ القذف على القائل بعد استجماع شرائطه ولو لم يكن دليلا لتبادر الى الفهم ذلك اذ لا موجب للتبادر الى الفهم الا الدلالة * يؤيده قوله عليه السلام * الماء من الماء فان الانصار رضى الله عنهم فهموا التخصيص منه حتى استدلبوا به على نفي وجوب

ومن الناس من عمل
بالنصوص بوجوه
اخرى فاسدة عندنا
من ذلك انهم قالوا
ان النص على الشيء
باسم العلم يدل على
الخصوص قالوا
وذلك مثل قوله عليه
السلام الماء من الماء
فهم الانصار رضى الله
عنهم من ذلك ان
الغسل لا يجب
بالاكسال لعدم الماء
وقلنا نحن هذا باطل
وذلك كثير
في الكتاب والسنة
قال الله تعالى ذلك
الدين القيم فلا تظلموا
فيهم انفسكم والظلم
حرام في كل وقت

الاغتسال بالا كسال لعدم الماء وانهم كانوا من اهل اللسان وفصحاء العرب * ومن
 اوجب الغسل بالا كسال لم يمنعوا الفريق الاول من الاستدلال بمفهوم هذا الحديث ولكنهم
 قالوا بنسخ مفهومه بقوله عليه السلام * اذا التقى الختانان وجب الغسل * فكان هذا دليلا على
 اتفاق الفريقين على القول بالمفهوم * والمراد بالماء الاول في الحديث الماء الطهور والثاني
 المني * وكلمة من السببية اى استعمال الماء لاجل الاغتسال واجب بسبب المني * والا كسال
 ان يجامع الرجل ثم يفتر ذكره بعد الايلاج بلا تزال يقال كسال التحل اى صار ذاك كسال
 كذا في الفائق * وتمسك الجمهور في ذلك بالكتاب والسنة فانه تعالى قال * فلا تظنوا فيه
 انفسكم * اى في الاشهر الاربعة الحرم وهى زجب وذو القعدة وذو الحجة والحرم ولم يدل ذلك
 على اباحة الظلم في غيرها * وقال تعالى * ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا الا ان
 يشاء الله * اى الا ان شاء الله ثم لم يدل ذلك على تخصيص الاستثناء بالفسد دون غيره
 من الاوقات في المستقبل * ومثله قوله تعالى * وما تدري نفس ماذا تكتب غدا * وقال النبي
 صلى الله عليه وسلم * لا يقولن احدكم في الماء الدائم ولا يقتسلن فيه من الجنابة * ثم لم يدل ذلك
 على تخصيص بالجنابة دون غيرها من اسباب الاغتسال * وقوله ولانه عطف على ما تقدم
 من حيث المعنى وتقدير الكلام * قلنا نحن هذا اى ما قالوا ان التخصيص بالاسم العلم يدل
 على التخصيص باطل لان ذلك اى التخصيص بالاسم العلم بدون الدلالة على الخصوص كثير
 ولانه يقال الى آخره * لان النص لم يتناوله قال الشيخ في شرح التلويح النص متى اوجب
 حكما مقيدا باسم يكون ذلك دليلا على ثبوته في ذلك المسمى ولا يتناول غيره فلا يصير النص
 بذلك الاسم مانعا ثبوت الحكم في سائر المحال لانه لم يتناولها الا ترى انه لم يتناول سائر المحال
 في ايجاب ذلك الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول سائر المحال لثبوت الحكم مع انه
 لم يوضع لثبوت اولي * فكيف يوجب النقي وهو ضده * وذكر في بعض الشروح ان
 الثبوت مع الانتفاء ضدان ولهذا يستعمل اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد كالحركة
 والسكون والسواد والبياض فليوجب السواد لا يوجب البياض وان كانا في محلين فكذلك
 الثبوت والانتفاء لا يصلحان موجبين لعل واحد وان اختلف المحل كالسواد والبياض
 * واعترض عليه بان ما ذكرتم عند اختلاف المحل غير مسلم لان من شرائط التنافي اتحاد
 المحل الا ترى ان النكاح يوجب المحل في حق الزوج والحرمه في حق غيره وكذا الاستبراء
 على المباح يوجب المحل في حق المستولي والحرمه في حق غيره وكذا الامر بالشيء ايجاب في حقه
 ونهى عن ضده فكذا النص يجوز ان يكون مثبتا للحكم في المنصوص عليه ونافيا عن غيره
 * واجيب بان المندع استحالة اجتماعهما بسببين مختلفين وانما قلنا ان ما يكون مؤثرا في اثبات
 شيء لا يجوز ان يكون مؤثرا في اثبات ضده والحرمه على الغير فيما ذكرتم لم يثبت بالنكاح

ولانه يقال له ان
 اردت ان هذا الحكم
 غير ثابت في غير
 المسمى بالنص فكذلك
 عندنا لان حكم النص
 في غيره لا يثبت به بل
 بعلة النص وان عني لا
 يثبت فيه يكون النص
 مانعا فهذا غلط ظاهر
 لان النص لم يتناوله
 فكيف يمنع ولانه لا
 يحجب الحكم في المسمى
 فكيف يوجب النقي
 وهو ضده

نفسه ولا بالاستيلاء ولكن لان الحمل لا يقبل الاحلال واحدا فاذا ثبت في حق الزوج والمستولي اتقى من غيرهما ضرورة فكان المثلث للحرمة على الغير ثبوت الحل وكذا الامر لما وجب المأمور به ومن ضرورة الايمان به ترك ضده لان الاشتغال بضده يؤدي الى تقويته ثبت حرمة الضد او كراهته بوجوب المأمور به لا بالامر نفسه ولكن الحرمة على الغير وجرمة الضد اضيفت الى النكاح والامر لاضافتهما اليها فاما ثبوت الحكم في محل فقد يستغنى عن النفي من غيره فلا يجوز ان يضاف النفي بلا ضرورة الى المثلث وهو النص * وقد اجمع الفقهاء على جواز التعليل وفيه دليل على ان القول بالتخصيص باطل اذ لو كان لخصوص الاسم اثر في نفي الحكم من غيره لامتنع القياس لان الحكم بالعملة لا يتعدى مع قيام المانع ولامانع اقوى من النص اذ التعليل في مقابلته يؤدي الى ابطاله وهو باطل ولكنهم قالوا النص الوارد في الاصل وان دل على نفي الحكم في الفرع وهو المسكوت عنه لكنه يدل عليه مفهومه لا بصريحه والمفهوم لا يمنع من القياس فلا يفضي القول به الى ابطال القياس بل الى التعارض * ولان من شرط القياس مساواة الفرع الاصل في المصلحة المتناسبة للحكم ومن شرط مفهوم المخالفة عدم مساواة المسكوت المنطوق في تلك المصلحة اذ لو كان مساويا له لكان مفهومه موافقة فاذا امكن قياس المسكوت على المنطوق ثبت ان لا مفهوم لانتفاء شرطه وهو عدم المساواة * وتخصيص الشيخ الفقهاء بالذكر في قوله وقد اجمع الفقهاء لا يوهنك لن القول بعدم جواز القياس كما ذهب اليه فقائه يدل على ثبوت التخصيص بالتخصيص على الشيء بالاسم وان عدم جواز القياس بناء عليه قائم انما لم يجوزوه لتردد بين ان يكون صوابا وخطأ لان نص يمنع منه بمنزلة العمل بجبر الفاسق فانه لا يعمل بغيره لضعف في سنده لان نص مانع من العمل به * وانما خصهم لان الاحتجاج على التخصيص ثبت بقولهم لا بقول نقاة القياس * ورأيت في بعض النسخ لو كان مفهوم القبيح جنة لكان يلزم من قول القائل زيد موجود ومحمد رسول الله كفر القائل ظاهرا لا يفيؤدى بظاهره الى ان غير زيد ليس بموجود وفيه انكار وجود الصانع جل جلاله وان غير محمد عليه السلام ليس برسول وفيه انكار الانبياء المتقدمين وكل ذلك باطل فكذا ما يؤدى اليه وهم اجاب الشيخ مما استدلوا به من قوله عليه السلام الماء من الماء بان الاستدلال من الانصار رضي الله عنهم على انحصار الحكم على الماء لم يكن لما توهم انحصار من دلالة التخصيص على التخصيص بل بلام المعرفة المسترفة لجنس المعرفة له عند عدم العهود الموجبة الانحصار وهو ما لا يروى في بعض الروايات لاما لا من الماء وفي بعضها ان الماء من الماء فان ذلك يوجب انحصار التخصيص بالاتفاق * وعندنا هو كذلك اي هذا الكلام موجب للاستفراق في الانحصار كما قالت الانصار وممنه وجوب جميع الاعتقالات من المني اى بسببه لكن لا يدل

وقد اجمع الفقهاء على جواز التعليل ولو كان لخصوص الاسم اثر بالمتنع في غيره لصار التعليل على مضادة النص وهو باطل واما الماء من الماء فان الاستدلال منهم كان بلام المعرفة وهو لاستفراق الجنس وتعريفه وعندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء غير ان الماء ثبت هيئته مرة وتارة دلالة

الدليل على وجوب الاعتسال من الحيض والنفاس ايضا في الانحصار فيما وراء ذلك مما يتعلق بالمنى وصار معناه جميع الاغتسالات التي تتعلق بقضاء الشهوة منحصرة في المني لا يثبت بغيره وهو معنى قوله فيما يتعلق بالماء فلي هذا ينبغي ان لا يجب الاعتسال بالاكسال لعدم الماء لكن الماء فيه ثابت تقديره لان الماء يثبت ميانا مرة وهو ظاهر ومرة دلالة فان التقاء الختانين وتوارى الخشفة لما كان سببا لنزول الماء كان دليلا عليه فاقم مقامه عند تعذر الوقوف عليه كالنوم اقيم مقام الحدث والسفر مقام المشقة ثبت ان وجوب التسل في الاكسال مضاف الى الماء ايضا فكان هذا مناقولا بموجب العلة * واما قاعدة التخصيص عندنا فهي ان تأمل المستنبطون في علة النص فيثبتون الحكم بها في غير النص من المواضع لينا والدرجة المستنبطين وثوابهم وهذا لا يحصل اذا ورد النص مامتنا ولا الجنس كذا ذكر الامام شمس الائمة رحمه الله قوله (ومن ذلك) اى ومن العمل بالوجوه الفاسدة ان الحكم اذا اضيف الى معنى بوصف خاص معنى اذا تعلق الحكم باسم عام مقيد بوصف كقوله عليه السلام * في الغنم السائمة زكاة * فان اسم الغنم عام في جنسه ووصف السوم مخصص بعضه لا بأكمله بخلاف قوله تعالى * يحكم بها النبيون الذين اسلوها * فهو وصف يميز النبيين اجمع وقوله عليه السلام * في كل ذات كبد رطبة اجر * فان وصف رطوبة الكبد يميز جميع الحيوانات * كان ذلك دليلا على نفيه اى نفي الحكم عند عدم ذلك الوصف كما لو نص عليه ويسمى هذا مفهوم الصفة * وحقيقته ان يكون للمنتصوص عليه صفتان فتعلق الحكم بأحدى الصفتين يدل على نفيه عما يتخالفه في الصفة كقوله تعالى * ومن قتل منك منكم متعمدا * وقوله عليه السلام * في سائمة الغنم زكاة من باع نخلا مؤبرة فثمرتها للبائع) فتخصيص الممد والسوم والتأثير بالذكور يدل على نفي الحكم عما عداها عند مالك والشافعي وجهور اصحابهما وهو قول داود واصحاب الظواهر وجاعة من المتكلمين وابى حبيدة معمر بن المثنى وجاعة من اهل العربية * وعندنا لا يدل عليه ذهب ابو العباس بن شريح وابوبكر القفال الشافعي والفزالي من اصحاب الشافعي والقاضي ابوبكر الباقلاني وجهود المتكلمين هو احتج الفريق الاول بما روى ان ابا عبيد القاسم بن سلام وهو من ائمة اللغة حكى عن الرب استعمالهم المفهوم وقال في قوله عليه السلام * الى الواجد يحل مقوته وعرضه * انه يدل على ان الى من ليس بواجد اى مطلب من ليس بمعنى لا يحل مقوته اى من جنسه * وعرضه اى مطالبته * وبان من قال لغيره اشترى عبدا اسود يشتم منه في الابيض واذا قال اضربه اذا قام منهم منه المنع اذا لم يتم * وبان تخصيص الوصف لولم يدل على نفي الحكم عما عداه لم يكن لذكر قاعدة فانه لو استوت العلوفه والسائمة في وجوب الزكاة لم تبق لذكر السائمة فائدة وتخصيص آحاد الفقهاء باللفظ بغير فائدة بمنع تخصيص الشارع اولى * واحتج الفريق الثاني بان نفي الحكم عن غير المنتصوص لا يفهم من مجرد الاثبات لا ينقل من اثر عن اهل اللغة او جار مجرى التواتر

ومن ذلك ما حكى من الشافعي ان الحكم اذا اضيف الى معنى بوصف خاص كان دليلا على نفيه عند عدم ذلك الوصف وهذا باطل ايضا

كعلمنا بان قولهم ضرروب وقول وامنا لهما للتكثير وان قولهم عليم واعلم وقدير واقدر
للمبالغة ونقل الاحاد لا يكتفى اذا الحكم على لغة ينزل عليها كلام الله تعالى بقول الاحاد مع
جواز الغلط لاسبيل اليه ولم يوجد * ولا يحسن الاستفهام فان من قال ان ضربك زيد حامدا
فاضربه حسن ان يقال ان ضربني خاطئا هل اضربه واذا قل اخرج الزكوة من ماشيتك
السائمة حسن ان يقال هل اخرجها من العلوفة فحسن الاستفهام دل على انه غير مفهوم
فانه لا يحسن ذلك في المنطوق * ولا يقال انما حسن لانه قد يراد به النفي مجازا *
لانا نقول الاصل انه اذا احتمل ذلك كان حقيقة وانما يرد الى المجاز لضرورة دليل
ولادليل * وبان الخبر من ذي الصفة لا يبقى غير الموصوف فان الرجل اذا قل قام اسودا وخرج
لم يدل على تقيده عن الابيض بل هو مسكوت عن الابيض فكذلك الامر وبمعهوم الاسم واللقب
فان الاسماء موضوعة لتمييز الاجناس والاشخاص كالانسان فريد والصفات موضوعة لتمييز
النعوت والاحوال كطويل وقصير وقائم وقاعد فاذا كان تقييد الخطاب بالاسم لا يدل على تقيده
عما عداه فانه اذا قيل في الابل الزكوة لا يدل ذلك على تقيدها من البقر وجب ان يكون
التقييد بالصفات بمثابة * وبان اهل اللغة فرقوا بين العطف وبين التقضى وقد قالوا اضرب
الرجال الطوال والقصار عطف وليس بتقضى ولو كان قوله اضرب الرجال الطوال يدل
على نفي ضرب القصار لكان قوله والقصار تقضا لا عطفا * وقولهم لولم يدل تخصيص
الوصف على نفي الحكم عما عداه لم يبق له فائدة غير مسلم اذا الباعث على التخصيص يجوز
ان يكون غير لان في البواعث عليه كثرة * فان قيل لو كان عليه باعث سوى اختصاص
الحكم لمرتباه مع كثرة خوضنا في طلبه وتوفر دواحيها على طلب الحق * قلنا
ولو قلتم ان كل فائدة ينبغي ان تكون معلومة لكم فلعلها حاصلة ولم تعثروا عليها فكانكم
جعلتم عدم العلم بالفائدة علما لعدم الفائدة وهو خطأ * والدليل عليه ان التخصيص
بالاسم لم يدل على النفي حتى عم الحكم في المكيلات والمطعومات في حديث الربا وقد اختلف
بالاشياء الستة مع ان كلام الشارع لا يخلو عن الفائدة واذا طلبت الفائدة قيل لعل الداعي اليه
سؤال او حاجة او سبب لم نعرفه فليكن في التخصيص بالوصف كذلك * ثم نقول للتخصيص
فوائد * الاول ما بينا انه لو استوعب جميع محل الحكم لم يبق للاجتهاد مجال ففي
التخصيص ببعض الالقاب والوصاف بالذكر تعريض للمجتهدين لثواب الجزيل الذي
في الاجتهاد ليتوفر دواحيهم على العلم ويدوم العلم محفوظا باقبالهم ونشاطهم في الفكر
والاستنباط ولولا هذا لذكر لكل حكم رابطة عامة جامعة لجميع مجازي الحكم لا يبق
القياس مجال * الثانية انه لو قال في النعم زكوة ولم تخصص السائمة لجاز المجتهد اخراج

السائمة من العموم بالاجتهاد فخص السائمة لقياس العلوفة عليها ان رأى انها في معناها
او لا يلحق بها فيبقى السائمة بمنزل من محل الاجتهاد * السائمة يجوز ان يكون الباعث
على التخصيص عموم وقوع او اتفاق معاملة خاصة او غير ذلك من اسباب لا تطلع عليها
فعدم علمنا بذلك لا ينزل منزلة علمنا بعدم ذلك بل نقول لعل اليه داعي عالم نعرفه * وما
يستدلون به من تخصيصات في الكتاب والسنة خالف الموصوف فيها غير الموصوف بتلك
الصفات فالجواب عنها ان ذلك اما لبقائها على الاصل او معرفتها بدليل اخر او بقرينة
مع انها مغارضة بتخصيصات لا اثر لها في نفيها كقوله تعالى * ومن قتل منكم متعمدا
في جزاء القيد اذ يجب الجزاء على الخاطئ وقوله تعالى * وبنايت خالاتك اللاتي هاجرن
عنك * والحل ثابت في اللاتي لم يهاجرن منة بالاتفاق * وقوله جل ذكره * ولا تأكلوا مما اشترافا
وبدارا * انما انت منذر من يخشيهما اتعاذ من اتباع الذكر * فليس عليكم جناح ان تقصروا من
الصلوة ان خفتم وان خفتم شقة في ليلتهما * الى امثالها لا تخصي * وهذه المسئلة اصل عظيم في الفقه
والفريقين كلام طويل يؤدي ذكره الى الاطناب قلنا نصير على هذا القدر والله علم قوله
(وذلك مثل قوله تعالى) اي نظير ما ذكرنا من الاصل قوله تعالى * وربائبكم اللاتي في حجوركم
من نسائكم اللاتي دخلتم بهن * على حرمة الريلية بالدخول بامرأة * وصورة بان يكون مضافة
اليها فوجب ان لا تثبت هذه الحرمة عند عدم هذا الوصف * وذلك في الزنا في عدم الوصف
يتحقق في الزنا فلا تثبت حرمة المصاهرة به * وقوله وذلك دليل على البدعي اي تعلق
الحكم بالوصف فيما ذكرنا مثل تعلق الحكم بالوصف في هذا الحديث وقد دل عدم الوصف
وهو السوم فيه على عدم الحكم اذ لو لم يدل على النقي لوجب الزكوة في الغوامل بالخبر
الطلق وهو قوله عليه السلام * في خسر من الابل شاة * فكذا فيما نحن فيه *
ثم الحق الشيخ هذه المسئلة بفهوم الشرط وجعلها مبنية عليه وبين وجه البناء
فقال الوصف بمنزلة الشرط من حيث ان الشرط انما يدخل على ما هو موجب للحكم
في الحال لولا دخوله عليه فكان الشرط مؤخر احكام الايجاب الى زمان وجود
الشرط ونافيه في الحال فكذا النص موجب بنفسه لولا الوصف فاذا قيده تأخر
الحكم في ذلك المسمى الى زمان وجوده فكنا بمنزلة واحدة * يوضحه ان قوله انت
طالق ان دخلت الدار لا يكون موجبا وقوع الطلاق مالم يوجد الشرط وبدونه كان
موجبا في الحال فكذا قوله انت طالق ان دخلت الدار راسكة لا يكون موجبا مالم
يوجد الركوب مع الدخول وقد تقرر من اصله ان التعليق بالشرط يوجب النفي عند
عدمه لما ذكرناه مؤخر فكذا التقيد بالوصف * وهذا بخلاف المسئلة اي الشرط

(او الوصف)

وذلك مثل قول الله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ان وصف كون المرأة من نسائكم يوجب ان لا يثبت عند عدمه وذلك في الزنا وذلك مثل قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وهذه المسئلة بناء على مسئلة التعليق بالشرط على مذهبه لان التعليق عنده يوجب الوجود عند وجوده والعدم عند عدمه والوصف بمعنى الشرط بانه ان الشرط ادخل على ما هو موجب لولا هو صار الشرط مؤخر انا فاحكم الايجاب والوصف لولا هو لكان الحكم ثابتا مطلق الاسم ايضا فصار الوصف اثر الاعتراض بمنزلة الشرط فالحق به بخلاف المسئلة لانها لا تبدأ الايجاب لا للاعتراض على ما يوجب فصار بمنزلة الاسم العلم فيعلق بها الوجود ولم يوجب العدم عند عدمها

او الوصف يخالف العلة في انفسا لا توجب العدم عند العدم لانها توجب الحكم ابتداء
 لانه وجد موجب قبلها ثم صارت هي مؤخرة حكم ذات الموجب الى حين وجودها
 فتوجب الوجود عند الوجود والعدم عند العدم بل هي بمنزلة التخصيص بالاسم
 العلم فانه لم يوجب النقي لانه اوجب الحكم ابتداء اذ لم يسبقه موجب قبله حتى
 صار التخصيص عليه مؤخرا حكمه الى حين وجوده فلذلك لا يوجب العدم عند العدم
 * بوضوح ان التخصيص انما يوجب في اتمام الكلام بدونه كافي قوله عليه السلام * في النعم السائمة
 زكوة * اذ لو سقطت السائمة لما اختلف الكلام بخلاف قوله في النعم زكوة فانه لو سقط
 النعم لاختلف الكلام ولم يبق فيه ما يوجب الحكم بدونه فلا يكون التخصيص * مؤخرا
 فافس * ولنا ان اقصى درجات الوصف اي اعلاها * اذا كان مؤثرا احتراز عن مثل
 قول الراوي نهى النبي عليه السلام عن بيع الحيوان نسيئة فان وصف الحيوة ليس
 مؤثرا في جريمة البيع وانما المؤثر وصف النسيئة * ومثال هذا ايضا * في قوله ايضا
 رفع ايها وهو ان قوله هذا يحتمل ان يكون اشارة الى ما قبله من قوله ولا اثر لعله
 في النقي فرفع ذلك الاتهام بقوله ايضا وبين انه نظير التعليق بالوصف كقوله تعالى
 * من نسائكم اللاتي دخلتم بهن * ولم يبين انه اذا كان بمعنى الشرط ما حكمه مع ان التراجع
 فيه لانه قد تين حكم الشرط بعد هذا انه لا اثره في النقي فيفهم منه حكم بالحق *
 ايضا لما قلنا متعلق بقوله وهذا باطل قوله (ولا يلزم على هذا الاصل) وهو
 ان التخصيص بالوصف لا يدل على النقي ما ذكر في المبسوط امة ولدت ثلاثة
 اولاد من غير زوج في بطون مختلفة بان كان بين الولدين ستة اشهر فصاعدا فقال
 المولى الاكبر ولدي لم يثبت نسب الاخرين منه لانه لما خفي الاكبر بالدعوى
 صابر كانه نفي نسب الاخرين وقال هو ولدي دونهما ولولا التخصيص لثبت نسبهما
 ايضا لانهما ولدان المولد * ولهذا قال زفر رحمه الله يثبت نسبهما لانه لا اثر
 للتخصيص في النقي وقد تين بثبوت نسب الاكبر من وقت العلوق انها صارت
 ام ولد له من ذلك الوقت وانها ولدتهما على فراشه ونسب ولد ام الولد يثبت من المولى
 من غير دعوى الا ان ينفيه ولم يوجد * وقال في الشهادات حلف على قال الاول
 اي ولا يلزم ايضا ما قال محمد في كذا * اما في المسئلة الاولى وهي مسئلة الدعوى
 فلم يثبت النفي بالتخصيص اي بالتقييد بالوصف فانه لو اشار الى الاكبر وسماه
 باسمه فقال هذا ولدي او فلان لم يثبت نسب الاخرين ايضا مع ان التخصيص بالعين
 او الاسم العلم لا يوجب نفي الحكم عن غير المشار والمسمى باتفاق بين العامة ولكن

ولنا ان اقصى درجات
 الوصف اذا كان
 مؤثرا ان يكون غلبة
 الحكم مثل السارق
 والزاني ولا اثر لعله
 في النقي ومثال هذا
 ايضا قوله تعالى
 من نسائكم المؤمنات
 فهذا لا يوجب تحريم
 نكاح الامة الكتابية
 عندنا لما قلنا ولا يلزم
 على هذا الاصل ما
 قال اصحابنا في كتاب
 الدعوى في امة ولدت
 ثلاثة اولاد في بطون
 مختلفة فادعى المولى
 نسب الاكبر ان نسب
 من بعده لا يثبت
 فيعمل تخصيصه تقيا
 لولا ذلك ثبت
 لانهما ولدان ولد
 وقال في الشهادات

انما لا يثبت نسبهما لان السكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة اليه بيان وهذا لان السكوت
 محتمل والمحمّل لا يجوز اهانته فلا بد من الترجيح الا انه يرجح بقدر الدليل الا ترى
 ان سكوت الشفيع والبكر خل على الرضاء فكذلك ههنا وجب ان يرجح وترجيحه
 ان يثبت نسب الاول لا غير لان من علم ان هذا الولد مخلوق من مائه لا يحل له الامتناع
 عن الاقرار بنسبه بل يفترض عليه دعوة النسب فلولا ما يجعله نفيا لبق في عهدة الفرض
 ولو جعلناه نفيا لسكوت محتمل تضرر الصبي به وتضرر المولى فوق ضرر الصبي
 فرجحنا جانبه لثلاثين تحت عهدة الخطاب وانما لا يبقى تحت عهدة بانتفاء نسب الاخرين
 وهذا هو المراد من كلامنا انه محل الحاجة الى البيان فان المولى محتاج الى اسقاط الفرض
 عن ذمته ومحتاج الى ان لا يتحقق به من ليس له منه والولد محتاج الى النسب الا ان حاجة
 المولى فوق حاجة الصبي فترجحت عليها * واذا تقرر بما ذكرنا تحقق الحاجة
 الى البيان كان سكوتيه عن دعوة نسب الاخرين دليل النفي لانتصيصه الاكبر بالدعوة
 ودليل النفي كصريح النفي ونسب ام الولد ينتفى بالنفي فكذا بدليل النفي * وهذا نظير
 ما قيل ان سكوت صاحب الشرع من البيان بعد وقوع الحاجة اليه بالسؤال دليل
 النفي لان البيان وجب عند السؤال فكان تركه بعد الوجوب دليل النفي كذا في المبسوط
 وغيره * ولا يقال لاحاجة الى الدعوة لانهما ولدا ام ولده لان امومية الولد يثبت
 بدعوة الاكبر فيكون ما هو دليل النفي مقارنا لامومية الولد فلم يثبت النسب *
 وذكر في المبسوط ايضا ان الفرائض انما يثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين
 الاخرين قبل ظهور الفرائض فيهما فلا يثبت نسبهما الا بالدعوة * واما الشهادة فاما
 ترد عندهما لان التخصيص وان لم يوجب الحكم في مخالفته فلا قل من ان يورث تهمته
 وشبهة فكان في تخصيص الشهود مكان ايهام انهم يعلمون له وارثا في غير ذلك المكان
 وتحرزوا بهذا التخصيص من الكذب فيورث تهمته والشهادة ترد بالتهمه الا ترى انهم
 لو قالوا لانعلم له وارثا سواء في هذا المجلس لا يقضى بشهادتهم فكذا هذا قاطبا الاحكام
 فلا يصح اثباتها ونفيها بالشبهة بل بالحجة المعلومة * وقال ابو حنيفة رضى الله عنه هذا
 اى تخصيصهم مكانا وسكوتهم عن سائر الامكنة ليس في موضع الحاجة لان ذكر المكان
 غير واجب فانهم لو سكوتوا عنه واكتفوا بقولهم لانعلم له وارثا غيره تقبل شهادتهم
 بالاتفاق فلا يلزم دليلا على وجود وارث في غير ذلك المكان لان السكوت في غير
 موضع الحاجة ليس بحجة * وكما يحتمل تخصيصهم المكان عامهم بالوارث في غير
 المسألة في نفي الوارث ومعناه ان يلد كذا مولده ومسقط رأسه ولانعلم له وارثا غيره

(فيها)

والدهوى اذا قال
 شهود الميراث لانعلم له
 وارثا في ارض كذا
 ان هذا الشهادة لا تقبل
 عند ابى يوسف ومحمد
 رحمهما الله وجعل
 النفي في مكان كذا اثباتا
 في غير ما في المسئلة
 الاول فلم يثبت النفي
 بالخصوص لكن لان
 التزام النسب عند
 ظهور دليله واجب
 ثم ما والتبرى عند
 ظهور دليله واجب
 ايضا والالتزام بالبيان
 فرض صيانة عن النفي
 فصار السكوت عند
 لزوم البيان لو كان ثابتا
 قبيحا جلا لامره على
 الصلاح حتى لا يصير
 تاركا لفرض وفي
 مسئلة الشهادات زاد
 الشهود مالا حاجة
 اليه وفيه شبهة وبالشبهة
 ترد الشهادات وبمثلها
 لا يصح اثبات الاحكام
 وقال ابو حنيفة رحمه
 الله هذا سكوت في
 غير موضع الحاجة
 لان ذكر المكان غير
 واجب وذكر المكان
 محتمل الاحتراز
 عن المجازفة

فيها بعد تفحص واتقان فاحرى ان لا يكون له وارث اخر في مكان اخر *
ويجمل التعرز والتورع عن المجازفة اى ان تفحصنا في ذلك الموضع دون سائر
المواضع فتغير عما تحققنا ولا تخبر بمجازفة عن سائر الامكنة لاننا لم تفحص فيها عارض
هذان الاحتمالان ذلك الاحتمال فلا يمنع العمل بشهادتهم بمثل هذه التهمة * والاصل
فيه ما روى ان الثابت بن الدحاح لما مات قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل
قبيلته * هل يعرفون له فيكم نسباً * قالوا لا الا ابن اخت فعمل رسول الله صلى الله
عليه وسلم ميراثه لابن اخته الى لبابة ابن عبد المنذر فقد ذكروا انهم لا يعرفون له
وارثاً غيره فيهم نسباً ولم يكلفهم اكثر من ذلك وعمل بشهادتهم كذا ذكر في المبسوط
قوله (ومن ذلك) اى ومن العمل بالوجوه الفاسدة ما قال بعض اهل النظر ان القران
في النظم يوجب القران في الحكم * وصورته ان حرف الواو متى دخل بين
جملتين تامتين فالجمله المعطوفة تشارك المعطوف عليها في الحكم المتعلق بها عندهم
خلافاً لصامة العلوية * واجمعوا ان المعطوف اذا كان ناقصاً يشارك الجملة للمعطوف
عليها في خبره وحكمه جميعاً * ولهذا قالوا ان القران بين الجملتين يواو النظم في
قوله تعالى * اقيموا الصلوة واتوا الزكوة * يوجب سقوط الزكوة عن الصبي كسقوط
الصلوة عنه تحقيقاً للمساواة في الحكم * وشبهتهم ان الواو لعطف في اللغة ولهذا
يسمى واو العطف ضد م موجب العطف هو الاشتراك ومطلق الاشتراك يقتضى
التسوية ولهذا اذا كان المعطوف متعرياً عن الخبر فانه يشارك الاول في خبره
وحكمه فيجب القول بالشركة في الحكم اذا كانا كلامين تامين وهو معنى قوله
* واعتبروا * بالجمله الناقصة * والدليل عليه ان في كلام الناس يوجب القران الاشتراك
فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر يوجب تعليق الطلاق والحرية
جميعاً بالشرط وان كان كل واحد من الكلامين تاماً مقيداً بنفسه فكذا في كلام
صاحب الشرع * وقلنا نحن ان عطف الجملة على الجملة في اللغة لا يوجب
الشركة لان الاصل في كل كلام ان يستبد بنفسه ويتفرد بحكمه لا يشاركه
فيه كلام اخر كقولك جاءني زيد وذهب عمرو لان في اثبات الشركة جعل
الكلامين كلاماً واحداً وهو خلاف الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة
وهي في الجملة الناقصة فانها لا تحتاج الى الخبر او جب عطفها على الكامة الشركة
في الخبر ضرورة الابداء وهذه الضرورة دعت في عطف الجملة التامة على مثلها فلم
يثبت الشركة * وهذا اى عطف الجملة على الجملة بدون الشركة كثير في كتاب الله تعالى

ومن ذلك ان القران
في النظم يوجب
القران في الحكم عند
بعضهم مثل قول
بعضهم في قوله تعالى
واقموا الصلوة وآتوا
الزكوة ان القران
يوجب ان لا يجب
على الصبي الزكوة
وقالوا لان العطف
يوجب الشركة
واعتبروا بالجمله الناقصة
وقلنا نحن ان عطف
الجملة على الجملة في
الغثة لا يوجب الشركة
لان الشركة انما
وجبت بينهما لاقتفار
الجملة الناقصة الى ما
تم به فاذا تم بنفسه لم
يجب الشركة الا فيما
يفتقر اليه وهذا كثير
في كتاب الله تعالى
من ان يحصى

مثل قوله تعالى * فإن يشأ الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل * وقوله تبارك اسمه
 * لنين لكم ونقر في الارحام * وقوله عز ذكره * ويذهب فيظ قلوبهم ويتوب الله على
 من يشاء * وقوله جل جلاله قد انزلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم وريشا ولباس
 التقوى * وغير ذلك فهذه جل مستأنفه لم تشارك ما تقدمها في الاعراب فاني يشاركتها في
 المعنى والحكم * ولهذا اي ولان الشركة ثبت للافتقار قلنا في المبهة المذكورة ان العتق
 يتعلق بالشرط كالطلاق لان قوله مبدى حر وان كان تاما ايقاما لكنه قاصر تعليقا اي
 ناقص لانه عرف بدلالة الحال ان فرضه تعليق العتق بالشرط لا التخيير ولم يذكر له شرطا
 على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والغرض وقد عطف على المعلق بالشرط فثبتت
 الشركة للافتقار * يؤيد ما ذكرنا انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعمة طالق
 لا يتعلق طلاق عمة بالشرط بل يتجزأ لانه لو كان فرضه التعليق لا يقتصر على قوله وعمة لان
 خبر الاول يصلح خبرا له فيثبت الشركة بالمعطف وحيث لم يقتصر دل على ان مراده التخيير
 بخلاف مسئلتنا لان خبر الاول لا يصلح خبرا لثاني * * وهو نظير ما لو قال ان دخلت الدار
 فزيتب طالق ثلاثا وعمة طالق ان طلاق عمة يتعلق بالشرط ايضا لان فرضه تعليق الثلاث
 في حق زيتب وتعليق نفس الطلاق في حق عمة ولا يمكنه ذلك الا باعادة الخبر كما في قوله مبدى
 حر فان قيل قد ثبت في قوانين علم المعاني ان رماية التناسب شرط في عطف الجمل حتى لو قال
 قاتل زيد منطلق ودرجات الحمل ثلثون وكم الخليفة في غاية الطول وفي عين الذهاب جواز
 وكان جالينوس ماهرة في الطب وانتهى في الزواج سنة والفرد شبيه بالآدمي سهل عليه
 بكمال السخافة او عد مسخرة من الساخر فدل ان القران في النظم يوجب القران في الحكم
 قلنا نحن لا ننكر ان التناسب من محسنات الكلام ولكننا ننكر ثبوت الحكم به فانه
 محتمل وبالمحتمل لا يثبت الحكم وهذا كالمفهوم فاننا لا ننكر انه من محتملات الكلام وعليه
 بني علم المعاني ولكنه لا يصلح مثبتا للحكم لانه لا يثبت بالاحتمال قوله (وعلى هذا) اي
 على ان افتقار الثاني الى الاول في امر يوجب الشركة وان كان الثاني تاما بنفسه قلنا في
 قوله تعالى الى اخره * الحدود في القذف لا تقبل شهادته قبل التوبة بالاتفاق واختلف في
 طريق الرد فعندنا لا يقبل شهادته تقيما للحد وعند الشافعي رجع الله لا يقبل للفسق فانه
 بالقذف بلاشهود هناك ستر العفة على المسلم فصار به فاسقا ولهذا لزمه الحد وانه لا يجب
 الا بارتكاب جريمة موجبة للفسق واذا ثبت فسقه بالقذف لا تقبل شهادته قبل الحد ايضا لوجود
 الفسق ويقبل اذا تاب قبل الحد او بعد من وال الفسق بالتوبة كسائر الفسقة اذا تابوا * وعندنا
 ترد شهادته تقيما للحد وسببه القذف مع العجز عن اتيان اربعة من الشهداء لانفس

ولهذا قلنا في قول
 الرجل ان دخلت
 الدار فانت طالق
 ومبدى هذا حر ان
 العتق بالشرط وان
 كان تاما لانه في حكم
 التعليق قاصر

القذف لانه خبر مقيم بين الصديق والكذب. وربما يكون حسيبة من القاذف اذا علم اصراره
 ووجد اربعة من الشهود فاذا عجز لم يكن قذفه حسيبة واقامة خلق الشرع بل كان هتكاً للستر
 لا غير وانه حرام شرعاً صار سبياً للحد * والدليل عليه اننا سمع بينة القاذف على اثبات
 ما قذف ولو كان قذفه كبيرة بنفسه لم يكن مسموعاً ولا معمولاً بحكمه بالبنية ثبت انه انما صار
 كبيرة بالجحيز فاذا عجز وضار القذف حينئذ فسق الزم القاضي اقامة الحد ولا تقبل شهادته
 في تلك الحالة لظهور فسقه ولكنها بعد القذف في مدة المهلة مقبولة لانه لم يفسق بعد *
 واذا اقيم عليه الحد لا يقبل بعدوان تاب لان رد الشهادة من تمام حده واصل الحد
 لا يسقط بالتوبة فمأهولته لا يسقط ايضاً * واذا عرفت هذا فاعلم ان كل واحد من الفريقين
 تمسكوا في اثبات مذهبهم بظاهر الآية فقال الشافعي ان قوله تعالى * والذين يرغمون المحصنات *
 تتضمن معنى الشرط وقوله فاجلدوهم جزأله ولهذا دخل فيه القاء الرمي من رمي محصنة فاجلدوه
 وقوله تعالى * ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً * جملة تامة منقطعة عن الاولى لما بينا ان الاصل في
 كل كلام تام ان يكون مستنداً بنفسه والواو للنظم فلا يوجب القران في الحكم وقوله
 هز اسمهم * واولئك هم الفاسقون * جملة تامة ايضاً ولكنها في معنى التعليل للجملة التي
 تقدمتها اي ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً لانهم فاسقون بذلك الرمي فكانت متصلة بما تقدمها
 بالاستثناء اللاحق بها يكون منصرفاً اليها فيصير كانه قال الا الذين تابوا فانهم ليسوا بفاسقين
 بعد التوبة فاقبلوا شهادتهم * ولان الاستثناء بعد الجمل على المعطوفة بعضها على بعض
 بالواو منصرف الى الكل على ما عرفت فكان ينبغي ان يسقط الكل بالتوبة رد الشهادة لزوال
 الفسق والجلد لزوال القذف با كذاب النفس الا ان الجلد حق المقدوف ثبوته في ذلك
 ان يستغفبه فلا جرم اذا استغفاه فمما عنه سقط الحد ايضاً * واصحابنا رجعهم الله قالوا
 ان قوله تعالى * والذين يرغمون المحصنات * تتضمن معنى الشرط كما قال ولكن نفس الرمي
 لا يصلح لاجباب الحد لانه امر متردد بين الحسيبة والجنابة ولا يترجح جانب الجنابة الا بالجحيز
 من الاتيان بالشهود فعطف عليه ثم لم يأتوا لترجح جانبها وقد علمت ان المعطوف على
 الشرط فكان الكل شرط للجزاء المذكور كما لو قال لنسائه التي تدخل منكن الدار
 ثم تكلمت زيدا فهي طالق كان دخول الدار مع كلام زيد شرطاً لوقوع الطلاق *
 وانما عطف بكلمة ثم لان اقامة الشهود تراخي عن القذف في العادة الغالبة ولا مقام عقوب
 الرمي منصلابه * ثم رتب عليه الجزاء بقوله فاجلدوهم فتعلق الجلبه وصار من حكمه
 مثله في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا * ثم عطف عليه قوله تعالى * ولا تقبلوا لهم
 شهادة ابداً فشاركه في كونه جزاء وحداً لانه وان كان تاماً من الوجه الذي ذكره الخصم

وعلى هذا قلنا في قول
 الله تعالى فاجلدوهم
 ثمانين جلدة ولا تقبلوا
 لهم شهادة ابداً ان قوله
 فاجلدوهم جزء
 وقوله ولا تقبلوا ان
 كان تاماً ولكنه من
 حيث انه يصلح جزاء
 واحداً مقتراً على
 الشرط فيجعل ملحقاً
 بالاول الا ترى ان
 جرح الشهادة باللام
 كالضرب

ولكنه من حيث انه يصلح جزاء واحدا مفتقر الى الشرط كما ينشأ في قوله ان دخلت الدار
فانت طالق وغيدى هذا حر واذا كان كذلك يلحق بالاول وبصير الكل حدا للقذف
كما قال الشافعي في قوله وتقريب عام انه من تمام حد البكر للعطف ولكننا لم نجعل التقريب
حدا لانه ثبت بخبر الواحد فلا يجوز الزيادة به على الكتاب ولانه لا يصلح ان يكون حدا
لما فيه من الافراء على ارتكاب الفاحشة دون الزجر فامرد الشهادة فثبت بالكتاب معطوف
على الجلد وانه صالح لتتميم الحد لان حد القذف تقام حقا لله تعالى وللمقذوف على
ما عرف وحقه في زوال ما لحقه من العار بتهمة الزنا وذلك انما يحصل بان يصير القاذف
مكذب الشهادة مردود الكلام * ولان الانسان يتألم برد الشهادة وابطال كلامه
فوق ما يتألم بالضرب فيصلح عقوبة فينصل به الزجر ثم جريمة القاذف باللسان ورد
الشهادة حد في المحل الذي حصل به الجريمة فكان جزاء وفاقا كشرعية حد السرقة في اليد
التي هي آلة الاخذ والمقصود من الحد وهو دفع العار عن المقذوف في اهدار قوله اظهر
منه في اقامة الجلد فلذلك جعلنا رد الشهادة متعينا للحد * وكان ينبغي ان يكتفى به لانه
ايلام باطلا كالقذف الا ان كل احد لا يتألم به ولا يترجيه عن القذف فضم اليه الايلام
الحسي ليشمل الزاجر الجيع ويحصل الاتزجار عاما وجعل الرد تكمياله ليكون جزاء وفاقا
* فان قيل المراد من قوله تعالى * ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا * شهادة تقيمها القاذف على صدق
مقاتلته بدليل اللام في قوله لهم يعني اذا اقيم عليهم الحد لا تقبلوا الاجلهم شهادة على صدق مقاتلته
ونحن نقول به فان القاذف صار مكذبا شرعا ولو كان المراد ما ذكرتم لقليل ولا تقبلوا شهادتهم
* قلنا المراد شهادته في الحوادث باجتماع الصحابة فانهم كانوا يقولون لمن جد حد القذف
بطلت شهادته على المسلمين * كيف والصحيح من المذهب عندنا انه اذا قام اربعة من
الشهود على صدق مقاتلته بعد اقامة الحد تقبل وبصير قبول الشهادة * وقوله تعالى
لهم شهادة بمنزلة قوله شهادتهم كما يقال هذه دراكوه هذه دارك * والدليل عليه ان شهادة نكرة
وقعت في النفي فيوجب العموم ولو حل على ما ذكرتم لا يمكن تعميمها لان شهادة تقيمها
على سائر حقوقه مقبولة بالاجماع فكان ما قلناه اولى * فان قيل ولا تقبلوا كلام مبتدا
لانه تحريم القبول وهو لا يصلح حدا لان الحد فعل يلزم للامام اقامته لاجرمه فعل
وليس فيها فعل ولان النهي يدل على وجود النهي عنه وتصوره وانتم ابطالتم
والابطال فوق النهي * قلنا قولكم النهي لا يصلح لاقامة الحد * سلم غير ان النهي
المحرم لقبول الشهادة دلنا على بطلان اداء الشهادة بالحد الذي امضى على القاذف

والا ترى انه فوض
الى الائمة فاما قوله
واولئك هم الفاسقون
فلا يصلح جزاء لان
الجزاء ما يقام ابتداء
بولاية الامام فاما
الحكاية من حال قايمة
فلا فاضتر تمامها
بصينتها فكانت في
حق الجزاء في حكم
الجملة المبتدأة مثل
قول تعالى ويح الله
الباطل ومثل قوله
ونقر في الارحام
ما نشاء ويؤوب الله على
من يشاء والشافعي
رحه الله قطع قوله
ولا تقبلوا لهم مع قيام
دليل الاتصال وكل
ذلك غلط وقلنا نحن
بصيغة الكلام ان
القذف سبب والعجز
عن البينة شرط بصفة
التراخي والرد حد
مشارك للجلد لانه
عطف بالواو والعجز
عطف بهم

كان الامر بالجلد دلنا على الوجوب بسبب سابق على الامر وهو القذف اذا امر والنهي
لاقامة ما وجب من فعل او كف بسبب واذا دل النهي عن القبول على سبب متقدم ابطلها
وقامت الدلالة على ان القذف غير مبطل بنفسه علم انه بطل حدا كانه قال عز وجل * فاجلدوهم
ثمانين جلدة * مؤلفة محرمة لقبول شهادتهم او مبطللة لادام شهادتهم * وقولكم النهي يدل على
تصور النهي عنه قلنا المحذور في انقذف شهادة تحرم قبولها حتى انعقد النكاح بحضوره
ولا ينعقد بحضور العبد * واما قوله تعالى * واولئك هم الفاسقون فجملة تامة بنفسها منقطعة
عما تقدمها لان ما تقدمها جملتان فعليتان امر بفعل ونهي عن اخر خو طلب لهما الاثمة وهذه الجملة
اخبار عن حالة قائمة بالقاذفين وبيان لجرمتهم فلا يصلح جزاء على القذف حتى يكون متمما للمحد
بل المقصود به ازالة اشكال عسى يقع وهو ان القذف خبر مقيم وربما يكون حسبة اذا كان
الراعي صادقا وله اربعة من الشهود والزاني مصر فكان يقع الاشكال انه لماذا كان سببا
لوجوب عقوبة تندرى بالشبهات فزال الله تعالى هذا الاشكال بقوله * واولئك هم الفاسقون *
اي العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن اقامة اربعة من الشهداء * واذا
لم يصح عطفه على الاول بقي كلاما مبتدأ وكانت الواو للنظم وكان الاستثناء منصرفا اليه
لا غير لان الاستثناء انما يرجع الى جميع ما تقدم اذا كان الكلام متصلا بعضه ببعض صورة
ومعنى وههنا قد انقطع هذا الكلام عما تقدمه فاقصر الاستثناء عليه فاذا تاب لا يقبل شهادته
علا بقوله ابدا * ولا معنى لما قال انه مذكور على وجه التعليل لرد الشهادة لانه لو كان
كذلك لكان من حق الكلام ان يقال * فاولئك هم الفاسقون * بالفاء فلما قيل بالواو علم انه
اخبار لتعليل * قال شمس الاثمة في المبسوط ولو كان رد الشهادة بسبب الفسق لكان في
الاية عطف الملة على الحكم وذلك لا يحسن في البيان ولهذا الاصل قلنا بقبول شهادته
قبل اقامة الحد عليه وان لم يقبل لانه من تمام حده وآوانه بعد اقامة الحد وذكروا في طريقة
الامام البرغري وغيره ان شهادته بعد العجز عن اتيان الشهود قبل اقامة الحد مردودة
ولكن بسبب الفسق لا بطريق الحد اذا تاب قبل اقامة الحد يقبل لان تحقق العجز تحقق
فسقه ولكن توقف بطلانها حدا على الجلد لان الحد ورد الشهادة وان وجبا بعد العجز
ولكن بطلان الشهادة حكم الابطال لاحكم وجوب الابطال كان الالم الذي يلحق حكم
الجلد لاحكم وجوب اقامته لان الجزاء ما مقام ابتداء بولاية الامام اي الجزاء انما يحصل
بفعل يحدث بولاية الامام لا بالاخبار عن حالة قائمة بالجاني احداثها بنفسه * فاعتبر تمامها اي
تمام هذه الجملة بصيغة اي بنفسها فانها مبتدأ وخبر من غير تعلق لها بالاولى * فكانت
هذه الجملة في حق الجزاء اي في كونها جزاء في حكم المبتدأ اي الكلام المستأنف المنقطع عما
سبق وان كانت من حيث انها تتضمن اسم الاشارة والضمير متعلقة باول الكلام اذ لا بد لها
من متعلق سابق فلا يجعل في هذا مبتدأ الشافعي قطع قوله تعالى * ولا تقبلوا عاصي * مع
قيام دليل الاتصال وهو كونه جملة فعلية صالحة للجزاء مفوضة الى الاثمة * مثل الاولى بما قبله

ومن ذلك قول بعضهم ان العام يختص بسببه وهذا عندنا باطل لان النص ساكت عن سببه والسكوت لا يكون حجة الا ترى ان عامة الحوادث مثل الظهار والعمان وغير ذلك وردت بقيدة باسباب ولم تختص بها وهذه الجملة عندنا على اربعة اوجه الوجه الاول ما خرج مخرج الجزاء فيختص بسببه والثاني ما لا يستقل بنفسه والثالث ما خرج مخرج الجواب واحتمل الابتداء والرابع ما زيد على قدر الجواب فكان ابتداء بمحتمل البناء اما الاول فمثل ما روى عن النبي عليه السلام انه سئل ما جدوروى ان ما عزا زني فرجهم والفاء للجزاء فتعلق الاول على ما مر به

وهو قوله تعالى * ولا تقبلوا * مع قيام دليل الاتصال وهو كونه جملة اسمية غير صالحة للجزاء او غير صالحة للتعليل * ولنا نحن بصيغة الكلام اي علمنا بما هو موجب الكلام وهو ان القذف سبب وجوب الحد والعجز عن البينة شرط له * بصفة التراخي يعني ليس الشرط هو العجز المتصل بالقذف في الحال لكن الشرط هو العجز بعد مضي مدة المهلة الموقنة الى آخر مجلس الحكم او الى ثلاثة ايام او الى ما يراه القاضي كفاي سائر الدعاوى فان عجز بعد ذلك تحقق الشرط وصار القذف حينئذ مقصرا على الحال لانه ظهر كونه جنائية من الاصل لاحتمال انه قذف حسبة بان كانت له بينة عادلة على صدق قوله ولكنه عجز عن اقامتها لو أنهم في مدة المهلة اولغيتهم او لا متناعهم من اداء الشهادة فلذلك يقتصر على حالة العجز * والرد حدمشارك للجلد فيثبت الرد * قارنا للجلد لانه عطف بالواو على الجلد فلا يثبت قبله لكنه يثبت مقارنا لان الواو لا توجب التراخي والعجز عطف بشم وهي توجب التراخي قوله (ومن ذلك قول بعضهم) الى آخره اللفظ العام اذا ورد بناء على سبب خاص يجري على عموه عند عامة العلماء سواء كان السبب سؤال سائل او وقوع حادثة * ومعنى الورود على سبب صدوره عند امر دعاه الى ذكره * ومعنى الاختصاص بالسبب اقتصاره عليه وعدم تعديه عنه * وقال مالك والشافعي رحمهما الله يختص بسببه وهو اختيار الزني والقتال وابي بكر الدقاق وابي ثور * وذهب بعض العلماء منهم ابو الفرج من اصحاب الحديث الى ان السبب ان كان سؤال سائل يختص به وان كان وقوع حادثة لا يختص به * اخرج من قال بالتحصيل مطلقا بان السبب لا كان هو الذي اثار الحكم لانه لم يكن موجودا قبله تعلق به تعلق المملول بالعللة فيختص به * وبانه لو كان عامما لم يكن في نقل السبب فائدة اذ لا فائدة له الا اقتصار الخطاب عليه وقد اتفقوا على نقله * وبانه لو كان عاما لجاز تخصيص السبب واخراجه عن العموم بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره لان نسبة العموم الى جميع الصور الداخلة تحته متساوية * وبان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال وانما يكون مطابقا بالمساواة واذا اجريناه على عموه لم يبق مطابقا بل يصير ابتداء كلام * واخرج من فرق بين ورود بناء على وقوع حادثة وبين ورود بناء على سؤال سائل بان الشارع اذا ابتداء بيان الحكم في حادثة قبل ان يسأل عنه فالظاهر انه اراد مقتضى اللفظ اذ لا مانع منه وليس كذلك اذا سئل عنه لان الظاهر انه لم يورد الكلام ابتداء وانما ورد ليكون جوابا عن السؤال وكونه جوابا عنه يقتضي قصره عليه وحجته العامة ان الاعتبار للفظ في كلام الشارع لان التمسك به دون السبب واللفظ يقتضي العموم باطلا فله فيجب اجراؤه على عموه اذ لم يمنع عنه مانع والسبب لا يصلح مانعا لانه لا ينافي عموه والمانع هو الماني * بيده انه لو كان مانعا لكان تصريح الشارع باجراؤه على العموم اثبات العموم مع انتفاء العموم وهو فاسد او ابطال الدليل المخصص وهو خلاف الاصل * ولان النص وهو العام ساكت عن سببه اي عن اقتصاره على سببه والسكوت لا يكون حجة * يؤيد ما ذكرنا اجماع الصحابة والتابعين رضي الله عنهم على اجراء

النصوص العامة الواردة مقيدة بأحباب على عمومها فان آية الظهار نزلت في خولة امرأة
 اوس ابن الصامت وآية الامان نزلت في هلال ابن امية حين قذف امرأته لشريك من صحباء اوس
 وعمر المجلاني وآية القذف نزلت في قذفة عائشة رضي الله عنها وآية المرفة في سرقة رداء
 صفوان او سرقة الجبن وقوله عليه السلام * ايما هاب دبغ فقد طهر * في شاة ميمونة ولم يخصوا
 هذه العمومات بهذه الاسباب فعرنا ان العام لا يختص بسببه * اما قولهم السبب مؤثر للحكم
 فصار كالعلول مع العلة * فنقول ليس الكلام في مثل هذا السبب حتى لو كان السبب المنقول هو
 المؤثر كان الحكم متعلقا به ايضا وقولهم ان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال قلنا ان
 اردتم باشرط المطابقة ان يكون الجواب مساويا للسؤال فهو نوع عادة وشريعة اما مادة فلان
 النجيب قد يزيد على قدر الجواب من غير انكار يرد عليه * واما شريعة فلانه تعالى لما سأل موسى
 عليه السلام عما في يمينه بقوله عز اسمه * وما تلك بيمينك يا موسى * زاده موسى عليه السلام على قدر
 الجواب فقال هي عصاى اتوكؤ عليها واهش بها على غنى ولي فيها مآرب اخرى * والنبي صلى
 الله عليه وسلم لما سئل عن التوضي * بماء البحر قال * هو الطهور ماؤه والحل ميتته * فاجاب وزاد وان
 زاد باشرطها الكشف عن السؤال وبيان حكمه فلان سلم عدم المطابقة لانه طابق وزاد * فان قيل
 الاولى ترك الزيادة في الجواب رعاية للنسب بينهما قلنا بان افادة الاحكام الشرعية اولى من
 رعاية الاحكام اللفظية وقولهم لو كان عاما لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد قلنا انما لا يجوز لانه
 داخل في الخطاب قطعا اذ الكلام في انه بيان له او لغيره ام بيان له خاصة فانه لا يجوز ان يسأل من
 شئ فيجب من غيره ولكن يجوز ان يوجب عنه وعن غيره * وقولهم لو كان عاما لم يكن في نقل
 السبب فائدة قلنا فائدة معرفة اسباب التنزيل والسير والقصاص واتساع علم الشريعة وايضا
 امتناع اخراج السبب بحكم التخصيص بالاجتهاد قوله (وهذه الجملة) ولما بين الشيخ الخلاف في
 تخصيص العام بالسبب ولم يبين ان المراد بالسبب سبب الوجوب او سبب الوجود وان المراد
 لو كان سبب الوجود اريد به السبب الخاص او العام ولا بد من تفصيل ذلك ليتضح صورة المسئلة
 شرع فيه * وقال وهذه الجملة اى جملة ما يختص بالسبب وما لا يختص به سواء كان سبب وجوب او
 سبب ورود سواء كان اللفظ عاما او خاصا اربعة اوجه الاول ما خرج من الجزاء لما تقدمه
 فيخص به لانه جمل جزاء لما تقدمه تين ان المتقدم سبب وجوبه كقوله تعالى * فاجلدوا كل
 واحد منهما مائة جلدة * وقوله عز اسمه * فانظروا اليهما لما خرجا من ارجاء قوله * والزانية
 والزاني * وقوله * والسارق والسارقة * كان الزنا والمرة سببي وجوبهما واذ تين ان ما تقدمه
 سبب وجوبه يختص به اى يرتبط به لان الحكم يختص بسببه بلا خلاف لان الحكم كالا يثبت
 بدون علته لا يبق بدون العلة مضاعفا اليها بل البقاء بدونها يكون مضاعفا الى علة اخرى اليه اشار
 شمس الاثر رحمه الله * والثاني ما لا يستقل بنفسه اى لا يفهم بدون ما تقدمه من السبب فيخص به
 اى يتعلق به ايضا لانه لما لم يستقل بنفسه مالم يرتبط بما قبله من السبب صار كعض الكلام من
 جلته فلا يجوز فضله للعمل به * والثالث ما يستقل بنفسه ولكنه خرج من الجواب وهو غير

زائد على مقدار الجواب فهذا يتقيد بما سبق ويصير ما ذكر في السؤال كالمعاد في الجواب لانه بناء عليه ولكنه يحتمل الابتداء لاستقلاله فاذا اتوا يصدق ديانته وقضاه والرابع ما يكون مستقلاً بنفسه زائداً على قدر الجواب فهذا من صور الخلاف * وذكر في بعض نسخ الاصول بهذا الترتيب وهو ان الخطاب الوارد جواً بالسؤال سائل اما ان يكون مستقلاً بنفسه دون السؤال اولم يكن * والثاني تابع للسؤال في عمومته وخصوصه اما في عمومته مثل ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال * أينقص الرطب اذا يابس * فقالوا نعم قال * فلاذن * فالسؤال لما كان غير مختص باحد فكذلك الجواب وهو عدم الجواز مع الكل عند من قال بصحة الحديث * واما في خصوصه فكما لو سأل سائل ان يجزئني التوضوء بماء البحر فيقول نعم فهذا وامثاله لا يدل على التعميم في حق الغير * والاول وهو ان يكون مستقلاً لا يتخلو من ان يكون مساوياً للسؤال او اخص او اعم * فان كان مساوياً فالحكم في عمومته وخصوصه عند كون السؤال عاماً كما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن يركب البحر اتوضأ بماء البحر فقال عليه السلام * البحر هو الطهور ماؤه * او خاصاً كما سأل الاعرابي عن وطئة امرأته في نهار رمضان فقال * اعتق رقبة * كالحكم في غير المستقل حتى عم جواب الاول لكل ويختص جواب الثاني بالاعرابي * وان كان اخص كالمسألة سئل عن التوضي بماء البحر فيقول يجوز ذلك فالجواب يختص بالسائل ولا يثبت الحكم في حق غيره الا بدليل آخر من دلالة او قياس او نحوه اذ اللفظ لا عموم له * وان كان اعم من السؤال او الحادثة التي ورد فيها فلا يتخلو من ان يكون اعم في حكم آخر او في ذلك الحكم * فان كان الاول كما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن التوضي بماء البحر فقال * هو الطهور ماؤه * والحل ميتته * فلا خلاف في عمومته في الحكم الاخر وهو حل ميتته في المثال لانه عام مبتدأ به لافي معرض الجواب اذ هو غير مسؤول عنه * وان كان الثاني كقوله عليه السلام * هو الطهور ماؤه * لمن قال ان يجزئني التوضي بماء البحر وكقوله عليه السلام لما مر بشاة ميتة كانت لميونة * فاما اهاب دينغ فقد طهر * فهو محل الخلاف على ما بينا فبين بما ذكرنا ان المراد من السبب سبب الوجود وانه لا بد من ان يكون السبب اخص لانه لو كان عاماً ايضاً عم الحكم بالاتفاق لكن لمعوم اللفظ عند العامة ولمعوم السبب عندهم * على ما مر بيانه يعني في مسألة القذف ان الجزاء مقتدر الى الشرط متعلق به (قوله واما الثاني) فكذا اعلم ان نعم وبلى واجل من حروف التصديق * فاما نعم فوجه تصديق ما قبله من كلام مني او مثبت كما اذا قيل لك قام زيد فقلت نعم كان المعنى قام او قيل لك ايقم زيد فقلت نعم كان المعنى لم يقم وكذلك اذا وقع الكلامان بعد حرف الاستفهام فاذا قيل اقام زيد او لم يقم زيد فقد حقت ما بعد الهمزة واما بلى فلا يحجب ما بعد النفي استفهاماً كان او خبراً فاذا قيل لم يقم زيد او لم يقم زيد فقلت بلى كان معناه قد قام واما اجل فلا يصدق به الا في الخبر خاصة نفيها كان او اثباتاً يقول القائل قد اتاك زيد او لم ياتك فتقول اجل ولا يستعمل في جواب الاستفهام * هذا هو

واما الثاني فمثل الرجل يقول لا خير ليس لي عليك كذا فيقول بلى او يقول كان كذا فيقول نعم يجعل اقراره او كذلك اذا قال اجل هذا اصل بلى ونعم ان يكون بلى بناء على النفي في الاتداء مع الاستفهام ونعم لمحض الاستفهام واجل يجمعهما وقد يستعملان في غير الاستفهام على ادراج الاستفهام او مستعار لذلك وقد ذكر ذلك محمد في كتاب الاقرار في نعم من غير الاستفهام ايضاً

المذكور في كتب النحو واختار الشيخ ان الاستفهام لازم فيما وقع بلى او نعم جوابا له باعتبار
 اصل الوضع وان اجل يستعمل في الاستفهام ايضا * فاذا قال اليس لي عليك الف درهم
 فقال بلى يكون اقرارا لانه لا كان تصديقا لما بعد النفي كان معناه لك على الف ولو قال نعم
 ينبغي ان لا يكون اقرارا لانه تصديق لما بعد الهمزة في الاستفهام فكان معناه ليس لك على الف
 ولو قال اكان لي عليك كذا فقال نعم يكون اقرارا لما ذكرنا ولو قال بلى ينبغي ان لا يكون اقرارا
 لانه لا يستعمل الا في النفي * وذكر صاحب كتاب بيان حقايق الحروف اذا قال الرجل
 لاخر اقرض الدرهم الذي لي عليك فقال نعم فقد اقرضه لانه صدقه فيما قال واذا قال بلى لا يكون
 اقرارا لان بلى لم يأت في القرآن ولا في كلام العرب الا بعد النفي ولم يتقدم ههنا نفي * وان قال
 اليس قد اقرضتني الف درهم فقال الطالب بلى فبعد المقر له المال لان هذا استفهام فيه
 معنى التقرير كما قال الله تعالى * اليس الله بكاف عبده * ومعنى التقرير انك قد اقرضتني وقول الطالب
 بلى تصديقه في الاقرار فان قال نعم لا يكون اقرارا لانه صدقه في النفي * وكذا اذا قال
 مالك على شيء فقال نعم يكون تصديقا ولو قال بلى يكون ردا * قال وهذا حقيقة العربية
 الا ان الفقهاء يجوزون ان يستعمل بلى في موضع نعم ونعم في موضع بلى ولا يفرقون في
 الجواب في هذه المسائل بينهما * قال وذكر الحاكم الشهيد في المنتقى في رجل قال لاخر
 اطلقت امرأتك فقال (نعم) او قال (بلى) قال هي طالق ولم يفرق بين نعم وبلى وهذه
 المسئلة جوابها نعم او لا بلى لانه لم يتقدم فيها نفي * هذا اصل بلى ونعم اي ما ذكرناه
 الموجب الاصل لهما تين الكلمتين وهو ان يكون بلى جوابا للنفي مع الاستفهام ونعم لمحض
 الاستفهام نفيًا كان او اثباتا بشرط الاستفهام فيهما * وهكذا ذكر شمس الائمة ايضا لان كثرة
 استعمالها في جواب الاستفهام واجل يجمعهما اي يشمل المعنيين فيستعمل في موضع بلى وفي
 موضع نعم * وقد عرفت ان هذا خلاف موضوعه في اللفظ ولكنهم اعتبروا في استعمال
 هذه الحروف العرف فبنوا الاحكام عليه على انه ذكر في الصحاح ان اجل جواب مثل
 نعم قال لا خفش الا انه احسن من نعم في التصديق ونعم احسن منه في الاستفهام فاذا قال انت
 سوف تذهب قلت اجل وكان احسن من نعم واذا قال ان تذهب قلت نعم وكان احسن من اجل
 * وذكر ابن الحاجب في شرح المفصل ان اجل يجوز ان يقع بعد الاستفهام عند بعضهم
 وليس ذلك بمعروف * وقد يستعملان اي نعم وبلى في غير الاستفهام اي في غير موضع
 الاستفهام الذي هو محل استعمالهما في اصل الوضع على ما اختاره الشيخ * على ادراج
 الاستفهام اي اضمار حرف الاستفهام في الكلام * او مستعارا لذلك اي يستعار هذا الكلام
 الخالي من الاستفهام للاستفهام باعتبار كونهما كلامين خبريين * اصل الوضع او باعتبار
 مساواتهما في الصورة كما اذا قال عليك لي الف درهم فقال نعم يجعل اقرارا او يضر حرف
 الاستفهام كأنه قال عليك لي الف درهم كما اضمر في قوله تعالى اخبراه وتلك ثمرة غمنا على *
 اي انك * او يجعل قوله عليك لي الف مستعارا لقولك عليك لي الف وقد ذكر ذلك اي

الاستعمال في غير محل محمد في كتاب الاقرار في كلمة نعم خاصة * من غير استفهام صريحاً ومن غير احتمال الاستفهام ادراجاً فقال اذا قال لآخر اقض الالف التي لي عليك فقال نعم يجعل اقراراً وكذا اذا قال الطالب لرجل اخبر فلانا ان فلان عليك كذا او اعلمه او بشره او قل له فقال المطلوب نعم يكون اقراراً ولا يمكن ههنا ضمير حرف الاستفهام لانه امر ومحل الاستفهام الخبر فكان هذا طريقاً اخر اختاره محمد بناء على العرف * ويؤيده ما قال شمس الائمة وقد يستعمل بلى ونعم في جواب ما ليس باستفهام على ان يقدر فيه معنى الاستفهام او يكون مستعاراً هذا مذهب اهل اللغة فاما محمد فقد ذكر في كتاب الاقرار مسائل بناها على هذه الكلمات من غير استفهام في السؤال واحتمال استفهام وجعلها اقراراً صحيحاً بطريق الجواب وكأنه ترك اعتبار حقيقة الامة فيها بعرف الاستعمال * ووجه آخر ان يقال معناه انهما يستعملان في غير الاستفهام على ادراج الاستفهام ان امكن ذلك * او مستعاراً للاستفهام ان لم يمكن وقد ذكر ذلك اي هذا الوجه الاخير محمد في كلمة نعم من غير استفهام صريحاً ومن غير احتمال الاستفهام ضميراً فكان مستعاراً كقوله اقض الالف التي لي عليك لالم يحتمل الاستفهام يجعل مستعاراً للاستفهام تضمنه معنى الخبر وصلاحيته الخبر للاستفهام فيجعل كأنه قال قضاء الالف واجب لي عليك فاقضها ثم يجعل ذلك بمنزلة قوله اتقضى الالف وقوله نعم لا تضمن اعادة سابق صار كأنه قال اقض الالف التي لك على فصلح جواباً بقوله (واما الثالث) وهو ان يكون مستقلاً بنفسه ولكنه خرج مخرج الجواب غير زائد عليه فمثل قول الرجل لاخر تقدمي فقال ان تغديت فعبدى حر انصرف الى ذلك الغداء حتى لورجع الى اهل قفدي او تغدي معه في يوم آخر لم يحتج وقال زفر رحمه الله هو واقع على كل غداء على الابد كما لو ابتداء اليمن به * لكننا خصصناه وقيدناه بالفور بدلالة الحال وهي انه اخرج الكلام مخرج الجواب رداً عليه وهو انما دعاه الى ذلك الغداء فيتعديه وبصير كانه قال ان تغديت الغداء الذي دعوتني اليه وهذا كالشراء بالدرهم ينصرف الى نقد البدل بدلالة الحال * وكذا اذا قلت له امرأته انك تغتسل الليلة في هذه الدار من جنابة فقال ان اغتسلت فعبدى حر فان يمينه يختص بذلك الاغتسال المذكور لان كلامه خرج جواباً للكلام الاول فاخص به بهذه الدلالة ولم يزد هو فلي قدر الجواب لان جواب الكلام ان يقول ان فعلت فعبدى حر وقوله ان اغتسلت مثله من غير زيادة لكنه مفسر والتفسير يؤكده ولا يغير قوله (ولو قال ان اغتسلت الليلة او في هذه الدار فعبدى حر صار مبتدأ) ولا يتعلق بالكلام الاول وهذا هو القسم الرابع الذي هو من صور الخلاف وذلك لاننا جعلناه متعلقاً به كان فيه اعتبار الحال وانما الزيادة ولو جعلناه مبتدأ كان فيه اعتبار الزيادة والغاء الحال فكان هذا الوجه اولي لان العمل بالكلام لا بالحال لانه ظاهر والحال امر مبطن فيكون الكلام صريحاً في افادة العموم والحال دلالة في اختصاصه بالسبب ولا قوام لها مع الصريح فلذلك رجحنا اللفظ وجعلناه ابتداء * وعند الخالف هذا يحتمل على الجواب ايضا اعتبار الحال لكنه عمل بالسكوت وترك العمل بالدليل * فان معنى به الجواب صدق فيما بينه

واما الثالث فمثل قول الرجل لرجل تقدمي فيقول الاخر ان تغديت فعبدى حرانه يتعلق به وكذلك اذا قيل انك تغتسل الليلة في هذه الدار من جنابة فقال ان اغتسلت فعبدى حر هذا خرج جواباً تضمن اعادة السؤال الذي سبق قد يحتمل الابتداء ولو قال ان اغتسلت الليلة او في هذه الدار فعبدى حر صار مبتدأ احتراز من الغاء الزيادة فان معنى به الجواب صدق فيما بينه وبين الله تعالى فيصير الزيادة توكيداً وامثله كثيرة ومن ذلك

وبين الله تعالى لانه مع الزيادة يحتمل الجواب فانه قد زاد على الجواب لتأكيده كما مررت امثله
ولكن لا يصدق القاضي لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه * وذكر في بعض الشروح
ان العموم في الاقسام الاربعه ثابت بقوله فرج عام من حيث الاسباب لانه يحتمل انه وقع لردة
او قتل بغير حق او فساد في الارض او سياسة او زنا بعد احصان فعند ذكر الزنا تخصيص به
وكذلك قوله فمجدد يحتمل انه وقع للتلاوة او لقضاء المروكة او لشرع زيادة في الصلوة
او لسهو فلما نقل السبب معه تخصص به * وكذلك بلى او نعم عام لانه من حيث انه يصلح
جواباً لانواع من الكلام فعند ذكر السبب يتعلق به * وعموم القسمين الاخيرين ظاهر لان المصدر
الذي دل عليه الكلام ذكره واقعة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي قسم ولكنه لا يخلو عن
تمحل وتكلف وما ذكرناه ولا يظهر ووفق لعامة الكتب قوله (ومن ذلك) اي ومن العمل بالوجود
الفاسد ان الشافعي رحمه الله جعل التعليق بالشرط يوجب العدم * لا خلاف ان المعلق
بالشرط معدوم قبل وجود الشرط ولكن هذا العدم عندنا هو العدم الاصل الذي كان قبل
التعليق وعندنا هو ثابت بالتعليق ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق عدم الطلاق قبل وجود
الشرط ولكن بالعدم الاصل الذي كان قبل التعليق واستمر الى زمان وجود الشرط هو عندنا هو
ثابت بالتعليق مضاف الى عدم الشرط * وحاصله ان وجود الشرط يدل على وجود الشرط
وعدمه يدل على انتفائه عند القائلين بالمفهوم اجمع واليه ذهب بعض من انكر المفهوم مثل ابي
الحسن الكرخي من اصحابنا وابن شريح من اصحاب الشافعي وابي الحسين البصري من متكلمي
المعتزلة * وعندنا من انكر المفهوم عدمه لا يدل على انتفاء الشرط ويسمى هذا مفهوم
الشرط * تمسك القائلون به بان قوله ان دخل عبد الدار فاعتقه يفهم منه لغة ولا تعتقه
ان لم يدخل الدار فكما ان الدخول يوجب جواز الاعتاق فعدمه يمنع منه فكان العدم
مضافاً اليه * وبان الشرط هو الذي يتوقف عليه الحكم فلو ثبت الحكم مع عدمه لكان كل
شيء شرطاً في كل شيء حتى يكون دخول زيد الدار شرطاً في كون السماء فوق الارض وان
وجد ذلك مع عدم الدخول كذا ذكر في القواطع * والدليل عليه ما روي ان يعلى بن امية
قال لعمر بن الخطاب رضي الله عنهما ما بالنا تنصرون الصلوة وقدامنا وقد قال الله تعالى واذا ضربتم
في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا
فقال عمر رضي الله عنه عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال نعم
هي صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فلو لم يقل من التعليق نفي الحكم عند عدم
الشرط لم يكن لتعجبهما معنى مع انهما من فصحاء العرب * وفرق ابو الحسن الكرخي ومن
واقفه من منكرى المفهوم بين التقييد بالصفة ونحوها وبين التقييد بالشرط فقالوا التقييد
بالشرط يدل على ان ما عداه بخلافه بخلاف غيره من التقييدات لان التعليق بالشرط يقتضي
إيقاف الحكم على وجود الشرط واذا وقف عليه انعدم بعده وليس في غيره من التقييدات
إيقاف الحكم عليها فيبقى ما وراء المذكور موقوفاً على حسب ما يقوم عليه الدليل * وجملة

ان الشافعي رحمه الله
جعل التعليق بالشرط
موجب العدم وعندنا
العدم لم يثبت به بل بقي
المعلق على اصل
العدم وحاصله ان
المعلق بالشرط عندنا
لم ينقض سبباً وانما
الشرط يمنع الانقضاء
وقال الشافعي
رحمه الله هو مؤخر

العامة في مفهوم الشرط ما ذكرنا في مفهوم الصفة لان مرجع مفهوم الشرط الى مفهوم الصفة وقد بيناه مفصلا فلا يحتاج الى اعادة هنا * قال الغزالي الشرط يدل على ثبوت الحكم عند وجوده فقط فيقصر عن الدلالة على الحكم عند عدم الشرط بان لا يدل على وجوده عند عدم الشرط فاما ان يدل على عدمه عند عدمه فلا * والدليل عليه انه يجوز تعليق الحكم بشرطين كما يجوز بعلمين فاذا قل احكم بالمال للمدعي ان كانت له بيعة لا يدل على نفي الحكم بالاقرار هذا هو الطريق المشهور المذكور في عامة الكتب * والطريق الذي ذكره الشيخ هو مختار القاضي الامام وهو ان التعليق بالشرط لا يمنع السبب عن الانعقاد عند الشافعي رحمه الله وانما اثره في تأخير الحكم الى زمان وجود الشرط فلما لم يكن التعليق مانعا من الانعقاد كان السبب موجودا وجبا للحكم في الحال لكن التعليق منع وجود الحكم واخره الى زمان وجود الشرط فكان حده مضافا الى عدم الشرط * وعندنا الملق لا ينقصد سببا وانما الشرط اى التعليق بالشرط يمنع عن الانعقاد فلا يكون السبب موجودا وجبا للحكم في الحال فيكون عدم الحكم بناء على عدم الاصل الذي كان قبل التعليق لاعلى عدم الشرط * هو يقول التعليق يؤثر في الحكم دون السبب فان من قال لامرأته انت طالق ان دخلت الدار لا يؤثر التعليق في قوله انت طالق وانما يؤثر في حكمه بمنه من الثبوت فانه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال * الا ترى ان قوله انت طالق ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدون الشرط وهو علة تامة بنفسه ولكن حكمه لا يثبت لمكان الشرط قنين ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب بمنزلة التأجيل والاضافة وبمنزلة شرط الخيار في البيع فانه يدخل على الحكم دون السبب فيوجب نفي الحكم قبل وجود الشرط * وهو نظير التعليق الحسى فان تعليق القنديل لا يؤثر في ثقله الذي هو سبب السقوط بالاعدام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط * وهذا بخلاف العلة فان عدمها لا يوجب عدم الحكم لان الحكم يثبت ابتداء لوجود العلة فلا يكون عدم الحكم قبل وجود العلة مضافا الى عدم العلة باعتبار ان العلة نقت الحكم قبل وجودها بل عدم لعدم سببه فاما الشرط فغير الحكم بعد وجود سببه فكان مانعا من ثبوت الحكم قبل وجوده مع وجود الموجب كما كان مثبتا وجود الحكم عند وجوده قوله (ولذلك) اى ولان اثر التعليق في تأخير الحكم لا في منع السبب عن الانعقاد ابطال الشافعي رحمه الله تعليق الطلاق والعناق بالملك بان قال لاجنبيه ان تزوجتك او نكحتك فانت طالق او قال ان تزوجت امرأه او كلاً تزوجت امرأة فهي طالق او قال ان اشتريت عبدا فهو حر او قال لعمد الغير ان ملكتك او اشتريتك فانت حر كان هذا كله باطلا حتى لا يقع الطلاق والعناق بهذه الايمان بحال لان السبب لما كان موجودا عند التعليق لا بد من وجود الملك في الحال لانه لا يتحقق بدون الملك فيشترط قيام الملك في الحال ليقرر السبب ثم تأخر الحكم الى وجود الشرط بالتحقيق * وجوز تعجيل النذر المعلق اى المذمور المال بان قال لله على ان تصدق بعشرة دراهم ان فعلت كذا فتصدق بها عن النذر

الطلاق والعناق بالملك وجوز تعجيل النذر الملق وجوز تعجيل كفارة اليمين وقال في قول الله فمن لم يستطع منكم طولا ان تعليق الجواز بعدم طول الحرية بوجوب الفساد عند وجوده وقال لان الوجوب يثبت بالاجاب لولا الشرط فيصير الشرط معدما ما وجب وجوده لولا هو فيكون الشرط مؤخرا لا مانعا ولا يلزم ان تعجل البدن في الكفارات لا يجوز على قوله لان الوجوب بالسبب حاصل ووجوب الأداء متراخي بالشرط والمال يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه واما البدن فلا يحتمل الفصل فلما تأخر الاداء لم يبق الوجوب ولئان الاجاب لا يوجد الا بركنه ولا يثبت الا في محله كشرط البيع لا يوجب شيئا وبيع الحر باطل ايضا وهنا الشرط حال بينه وبين المحل

قبل وجود الشرط جاز عنده لان قوله لله على ان اتصدق بعشرة سبب تام لا يحسب
العشرة في الحال غير ان الشرط اخر وجوب الاداء الى زمان وجوده فاذا ادى قبل
وجود الشرط كان الاداء واقعاً بعد وجوب السبب الموجب فيجوز* وجوز تعجيل كفارة اليمين
يعني الكفارة بالمال بان اعتق قبل الحنث رقة عن الكفارة او اطعم او كسا عشرة مساكين جاز
عنده ويخرج عن عهدة اليمين لان اليمين سبب للكفارة ولهذا انضاف الكفارة اليها فيقال كفارة
اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب ادائها فكان التعليق به بقوله تعالى * ذلك كفارة ايمانكم اذا
حلقتن * اي حلقتن وحنثتم مؤخر الحكم الى حين وجوده بمنزلة التأجيل فلا يمنع جواز التعجيل
لان الاداء بعد سبب قبل وجوب الاداء جائز كتعجيل الزكوة والدين المؤجل وقال في قوله تعالى
* ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات * اي ومن لم يملك زيادة في المال يملك بها
نكاح الحرة * فمما ملكت ايمانكم من قياتكم المؤمنات * اي فليكنكم مملوكة من الاماء المسلمات *
والطول الفضل والفتاة الامة ان نكاح الامة علق بعدم طول الحرة فتوجب الجواز عند وجود
الشرط بمنظومه والفساد عند عدم الشرط وهو وجود الطول بمفهومه * وكذلك وصفت
الفتيات بالمؤمنات فيوجب الجواز عند وجود هذه الصفة والعدم عند عدمها فعند وجود
الطول لا يجوز نكاح الامة اصلاً وعند عدمه يجوز نكاح الامة المؤمنة دون الكافرة والحاصل
ان جواز نكاح الامة يعلق بشرطين بعدم الطول وبصفة الايمان فيثبت عند وجودهما
ويقتضى بانتفاء احدهما ورأيت في بعض التمهيد ان جواز نكاح الامة عنده متعلق بشرط اربعة
سوى الشرط المتفق عليه من عدم الحرة تحت * وهي عدم الطول الحرة * وكون الامة
مؤمنة * وخشية العنت وهو الزنا * وان لا يكون تحتها امة اخرى بنكاح او يملك يمين
لان جواز نكاح الامة عنده ضروري وهي انما تتحقق عند استجماع هذه الشرائط * ولا يلزم
عليه انه لم يعمل بمفهوم قوله المحصنات المؤمنات * حيث جعل طول الحرة الكتابية مانعاً
من نكاح الامة كطول الحرة المؤمنة ومفهومه يقتضي ان لا يكون طول الكتابية مانعاً اذا لو كان
مانعاً لما كان لقيد الايمان فائدة * لانه يقول العمل بالمفهوم انما يجب اذا لم يعارضه دليل آخر وقد
عارضه ههنا فان صيانة الجزء من الاسترقاق واجب ما لم يكن وقد امكن ذلك بنكاح الحرة
الكتابية مع رعاية وصف الايمان في الولد فانه يتبع خير الابوين ديناً فلا يجب العمل بالمفهوم *
وذكر عبد القاهر البغدادي في اصول الفقه ان الواجد لطول حرة ذمية واجد لطول حرة مؤمنة
عندنا فلذلك منه ناه من نكاح الامة وقد قال بعض اصحابنا وهو ابو سعيد الاصطخري اذا وجد طول
ذمية ولم يجد مؤمنة ترضى منه بذلك الطول كان له نكاح الامة قال والجواب الاول اصح وذكر
في التهذيب ان كان قادر على نكاح حرة كتابية فهل يجوز له نكاح الامة فيه وجهان احدهما
يجوز لان الله تعالى قال * ان ينكح المحصنات المؤمنات * وهذا غير قادر على طول حرة مؤمنة * والثاني
وهو الاصح لا يجوز لانه قادر على نكاح الحرة كالموكانت في نكاحه حرة ذمية لا يجوز له
نكاح الامة وذكر في الايمان في المحصنات ليس على سبيل الشرط بل ذكره تشريراً كما قال الله تعالى

* يا ايها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان يمسوهن الاية ثم المسلة والذمية في هذا الحكم سواء وهو ان لعدة عليها اذا طلقت قبل الدخول بها وان اثبت الحكم في المؤمنات * ولا يلزم اى على ما ذكر من جواز تعجيل الكفارة بالمال والمذخور المالى بناء على وجود السبب عدم جواز تعجيل البدنى في الكفارة او في النذر حتى لو كفر اليمين بالصوم قبل الحنث او كفر بالصوم بعد الجرح قبل انزهاق الروح في كفارة القتل او نذر الله على ان اصوم او اصلى ركعتين ان فعلت كذا فاقى بالمذخور قبل الشرط لا يجوز في هذا كله بخلاف تعجيل المالى حيث يجوز * لان الحقوق المالية يفصل وجوب ادائها عن نفس الوجوب لان المال مع الفعل يتغير ان فجاز ان يتصف المالى بالوجوب ولا يثبت وجوب الاداء الذى هو الفعل لا ترى ان من اشترى شيئاً الى شهر يثبت الوجوب بنفس العقد ولا يثبت وجوب الاداء قبل حلول الاجل فلا يدل عدم وجوب الاداء على عدم الوجوب * فاما البدنى فلا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه لان الصلوة ليست الا فعلاً معلوماً وكذا الصوم فوجوب الصلوة والصوم لا يكون الا وجوب الاداء وعدم وجوب الاداء فيه يكون دليلاً على عدم الوجوب ضرورة ولما تأخر وجوب الاداء ههنا بالاجماع اتفق الوجوب فلا يجوز الاداء قبل الوجوب * ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكاة قبل الحول * ونحن نقول تأثير التعليق في منع السبب لافى حكمه فكان امتناع الحكم لعدم سببه لا يمنع التعليق اياه قصدنا هذا لان التعليق دخل في السبب وهو قوله انت طالق مثلاً لانه هو المذكور دون غيره فاذا قل ان دخلت الدار فانت طالق فقد علقه بهذا الشرط وقصد التعليل عند دخول الدار لافى الحال فلم يكن السبب موجوداً قبل وجود الشرط الا ترى انه جعل قوله انت طالق جزءاً لدخول الدار والجزاء عند اهل اللغة يتعلق وجوده بوجود الشرط فان من قال لغيره ان تكرمنى اكرمك كان معلقاً كرامه باكرام صاحبه اياه وكان اكرامه معدوماً قبل اكرام صاحبه اياه فكذلك ههنا لما جعل التعليل جزءاً لدخول الدار كان التعليل معدوماً قبل وجود الشرط * ولا معنى لقولهم انت طالق قد صار موجوداً فلا وجه الى جملة معدوماً بالتعليل فيجعل التعليق مانعاً للحكمه وهو وقوع الطلاق كشرط الخيار في البيع * لانا لا نجعل قوله انت طالق معدوماً ولكن نجعل التعليق مانعاً من وصوله الى المحل وذلك مانع من انعقاده علة لان العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها الى محلها كما لا يصير علة قبل تمامها الا ترى ان شرط البيع كما لا يكون علة لعدم تمام الركن لا يكون بيع الحرسى ايضاً لعدم اضافته الى المحل وكما لا يكون قوله انت سبياً للطلاق قبل قوله طالق فكذا اذا اضيف انت طالق الى مئة او بهيمة او اجنبية لا يكون سبياً لعدم المحل وكذلك بعض النصاب لما لم يكن سبياً لوجوب الزكاة فكذلك بالنصاب لكلمته في ملك كافر لا يكون سبياً ايضاً * ولما دخل التعليق على قوله انت طالق منه من الوصول الى المحل كالقنديل المعلق لا يكون واصلاً الى الارض * ولان الاتصال الشرعى يعرف تأثيره ولم يثبت شئ من احكام الطلاق فيها فكيف يكون واصلاً واعتبر هذا بالاتصال الحسى فافعل النجار

مالم يؤثر في المحل وهو الخشب لا ينفذ نجرا وكذا الكسر مع الانكسار واذا لم يتصل الى
 المحل لم يصير قوله انت طالق حلة * وكان ينبغي ان ياتى بمالم يتصل بالمحل كقوله لاجنية
 انت طالق الا ان وصوله الى المحل لما كان مرجوا بوجود الشرط والتحلال التعليق جعلناه
 كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا كشرط البيع له * ضنية ان يصير سببا بوجود الشرط الاخر
 في المجلس حتى لو علقه بشرط لا يبرح وجوده ولا يمكن الوقوف عليه لغيره ايضا بان قال انت طالق
 ان شاء الله قال الشيخ ابو المعين لو لم يكن الشرط مانعا للعلة وانما يكون مانعا للحكم ادى ذلك
 الى تخصيص العلة وهو مذهب فاسد * ونظيره من الحسيات الرمي فان نفسه ليس يقتل
 ولكنه بعرض ان يصير قتل اذا اتصل السهم بالمحل واذا حال بينه وبين الرمي ترس منع الرمي
 من اذنه علة لا عقل لانه منع القتل مع وجود سببه فكذا التعليق بالشرعيات وتبين بهذا
 ان المعلق بالشرط يصير كالتنجيز عند وجود الشرط لان الشرط اذا وجد ارتفع التعليق فصار
 ذلك الكلام تنجيذا في هذه الحالة * فان قيل الصحيح اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق
 ثم جن قد دخلت الدار تطلق ولو تنجز في هذه الحالة لم يقع * قلنا انما يصير ذلك الكلام
 المعلق تنجيذا عند وجود الشرط وذلك الكلام كان صحيحا منه وانما يصح من المجنون
 لان كلامه غير معتبر شرعا فاذا كان هذا تنجيذا بكلام صحيح شرعا عمل في حقه ايضا واذا ثبت انه
 بمنزلة التنجيز يراعى لوقوع وجود المحل عند وجود الشرط فالحاصل ان التكلم من الخائف
 يوجد عند التعليق فيراعى اهلية التكلم في ذلك الوقت والوصول الى المحل عند وجود الشرط
 فيراعى وجود المحل في ذلك الوقت كذا في جامع شمس الائمة رحمه الله * فان قيل اذا قال
 لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لعبد ان طلقته امرأتى فانت حر ثم دخلت الدار
 حتى طلقت لا يعتق العبد ولو صار مطلقا عند وجود الشرط لازم ان يعتق العبد * قلنا انما
 لا يعتق لانه صرف بدلالة الحال ان غرضه من قوله ان طلقته فكذا منع نفسه عن تطبيق بكلام
 مستأنف بعد اليقين بقدر على الامتناع عنه والاقدام عليه فينصرف اليقين اليه كما لو
 جرح رجلا ثم قال ان قتلته فعبدى حر ثم مات الجروح من جرحه لا يعتق العبد
 صار قتلا بعد اليقين لان غرضه المنع عن قتل ياتى به في المستقبل ويقدر على الامتناع
 عنه ان شاء فكذا هذا قوله (فبقى غير مضاف اليه) اى غير متصل بالمحل * الا ترى
 توضيح لقوله لا ينفذ سببا يعنى السبب ما يكون مفضيا الى ثبوت الحكم ومتقرا عند ثبوته
 والسبب المعلق اى الكلام المعلق بالشرط الذى يصير سببا عند وجود الشرط ليس بمفض
 الى الحكم قبل وجود الشرط بل الشرط مانع عنه فكيف يجعل سببا * وهذا لانه جعل
 جزء الشرط لينفذ يميننا اذا الشرط والجزاء يمين على ما عرف وقصده من هذا التصرف
 تحقيقه * وجبه وهو البر لا ان البر لا يأتى كذا الا بضمنا يلزمه عند الهتك فجعل مضمونا بالجزاء
 ليحترز عن الهتك واذا كان المقصود من هذا التصرف تحقيق البر وفي تحقيقه اعدام موجب
 ما علق بالشرط لا وجوده لا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بل يكون موجبا عده

فبقى غير مضاف اليه
 وبدون الاتصال
 بالمحل لا ينفذ سببا
 الا ترى ان السبب ما
 يكون طريقا والسبب
 المعلق يمين عقدت
 على البر والعقد على
 البر ليس بطريق الى
 الكفارة لانه لا يجب
 الا بالحث

فلا يكون سبباً قبل وجود الشرط، وبما ذكرنا بين الفرق بين الاضافة والتعليق فان الاضافة
لثبوت الحكم بالايجاب في وقته فان قوله انت حر غدا لوقوع الحرية فيه لا يمنع الحرية فيتحقق
السبب لوجوده حقيقة وعدم ما يمنعه عن السببية لان الغد وما يشبهه تعيين زمان الوقوع
والزمان من لوازم الوقوع كما اذا قال انت حر الساعة فكانت الاضافة تحققة للسببية والتعليق
ما نأمنها * ولهذا ذكر في نوادر الصوم من المبسوط اذا قال الله على ان تصدق بدينهم غدا
فجعل يجوز ولو قال اذا جاء غدا فله على ان تصدق بدينهم فتصدق به قبل مجي الغد لا يجوز
لوجود السبب في الاضافة وعدمه في التعليق * والمقد على البر ليس بطريق الى الكفارة
لأنها لا تجب الا بالحنث اى عند الحنث واليمين مانعة من الحنث موجبة لضده وهو البر فكيف
يكون مفضية الى ما هي مانعة عنه * وقوله وهو نقض العقد اى الحنث نقض اليمين دليل اخر
يعنى كإيمان اليمين لا تصلح سبباً للكفارة لأنها مانعة من الحنث لا تصلح سبباً لها ايضاً لأنها لا تبنى
مع الحنث لان الحنث ينافي اليمين لانه نقض اليمين وما ينقض العقد ينافيه لانه لا يربط
اليمين عند الحنث الذي تعلق وجوب الكفارة به لا تصلح ان تكون سبباً لما قبل الحنث لان من
اوصاف السبب ان يتصور تقرر عند وجود السبب * فان قيل هذا خلاف النص
والعرف فان الله تعالى اضاف الكفارة الى اليمين بقوله عز اسمه * ذلك كفارة ايمانكم * ويقال
في العرف ايضاً كفارة اليمين والاضافة دليل السببية * والدليل عليه ان الصبي او المجنون
لو حلف بالله او بالطلاق ثم بلغ اوافق فحنث لا كفارة عليه ولو حلف مخاطب ثم جن فحنث
تضمن الكفارة وكذا في اليمين بالطلاق فلما شرطت اهليته وجوب الكفارة عند اليمين لا عند
الحنث علم ان السبب هو اليمين * وقولكم اليمين لا تصلح طريقاً الى الكفارة غير مسلم لانه
يتوصل بها الى الكفارة فانه لو لا اليمين لما وجبت الكفارة لانه انما يتوصل بواسطة الحنث
لانفس اليمين وهذا هو حد السبب وهو ان يوصل اليه بواسطة كالجرح سبباً للكفارة
لانه يفضي الى القتل بواسطة المراهبة * فلنأخذ لانكر ان اليمين سبباً للكفارة ولكننا نقول هي
سبباً لها بعد الحنث وفوات البر بطريق الانقلاب والكفارة مضافة الى تلك اليمين
لا الى اليمين قبل الحنث كذا قال الامام البرغري رحمه الله * ونظيره الصوم والاحرام فانهما
يمنعان عن ارتكاب محظورهما وبعد الارتكاب يصيران سبباً لوجوب الكفارة بطريق
الانقلاب * وذكر في الامرار ان اليمين فيما مضى سبب لا يجاب الكفارة ولكن خلفاً
من البر لا اصلاً والخلف يجوز ان يبقى بعد انقطاع العلة لان العلة علة لا يجاب الاصل لا البقاء
والخلف يخلفه في البقاء * الا ترى ان ملك الثمن لا يثبت ابتداء بغير بيع ويبقى بعد انقطاع البيع
بملك المبيع او يبعه من انسان اخر * وكذا المهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق فلما اشترط
الاهلية وقت اليمين فليست لكونها سبباً للكفارة او العلق ولكن لكونها سبباً للبر والاسباب
الملزمة لا يصح الامن الال * فلما العاقل اذا حلف ثم جن فقد اجبنا عنه * واما قوله
يتوصل بها الى الكفارة بواسطة الحنث فلما معنى له لان السبب اذا كان يصير سبباً بواسطة

وهو نقض العقد
فكان بينهما تناف
فلا يصلح سبباً
وتبين ان الشرط
ليس بمعنى الاجل
لان هذا داخل على
السبب الموجب فتم
من اتصاله بمحل
فصار كقوله انت
منى لم يتصل بقوله
حر لم يعمل فصار
الحكم معدوماً بعد
الشرط بالعدم الاصل
كما كان قبل اليمين

لا بد من ان يكون مفضيا الى تلك الواسطة موصلا الى الحكم كالجرح ففضى الى الالم والالم
يفضى الى تلف النفس وههنا الحنث ممنوع بحكم اليمين على ما ذكرنا فكيف ان يكون اليمين
مفضية الى الحكم كذا في طريقة الامام البرغري وتبين ان الشرط ليس بمعنى الاجل بمعنى تبيين ان
التعليق ليس كالتأجيل فان التأجيل لا يمنع وصول السبب الى المحل لان سبب وجوب التسليم في
الدين واليمين جميعا العقد ومحل الدين الذمة والتأجيل لا يمنع ثبوت الدين في الذمة ولا يثبت
الملك في المبيع وانما يؤخر المطالبة والاجل مما يحتمل السقوط فيسقط بالتعجيل ويتحقق اداء
الواجب * واما التعليق فيمنع وصوله الى المحل وقبل الوصول لا يتم السبب ولا يتصور
ثبوت الحكم قبل تمام السبب * داخل على السبب الموجب وهو قوله انت طالق فصار
الحكم معدوما بعد الشرط اى بعد ذكر الشرط قبل وجوده * بالعدم الاصلى اى بعدم
لعدم الدليل الموجب للحكم لالمانع يمنع كما كان قبل اليمين فان وجد الدليل الموجب للحكم مع
قيام التعليق يجب الحكم به كاقبل التعليق والافلا * ففى قوله تعالى * ومن لم يستطع منكم
طولا * الآية قد قام الدليل على الجواز بدون الشرط مثل قوله تعالى * واحل لكم ما وراء
ذلكم فانكسحوا ما طاب لكم من النساء وانكسحوا الايامى منكم * فيجب القول به اذ لم يعارضه
التعليق بالشرط * وفى مثل قوله تعالى * فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام * فلم يستطع فاطعام ستين
مسكينا * فلم يجدوا ماء فتيموا صعيدا طيبا * لم يتم دليل على ثبوت هذه الاحكام المتعلقة بهذه الشروط
قبل وجود هذه الشروط فبقيت على ما كانت قوله (وهذا) اى ما ذكرنا من تعليق الطلاق
واخواته بالشرط بخلاف البيع بشرط الخيار فان الشرط فيه داخل على الحكم دون السبب لان
البيع لا يحتمل الخطر لانه من قبيل الاثبات وهى لا تحتمل الخطر لانه يؤدى الى القمار الذى
هو حرام وفى جملة متعلقات الشرط خطر تام فكان القياس ان لا يجوز البيع مع خيار الشرط الا
ان الشرع جوز ذلك ضرورة دفع الثمن فكان نظير اكل الميتة حالة الخمصة فيقدر بقدر
الضرورة وهى تدفع بجعله داخلا على الحكم دون السبب لانه لو جعل داخلا على
السبب لتعلق حكمه ايضا بضرورة استحالة ثبوت الحكم قبل السبب ولو جعل داخلا على
الحكم لنزل سببه اى انعقد ونفذ فى الحال ولم يتعلق بالشرط الا ان حكمه تأخر عنه والحكم
مما يحتمل التأخر من السبب فكان جملة داخلا على الحكم اولى تقليلا للخطرو فيه تحصيل
المقصود ايضا * وكان قوله وهو اى السبب مما يحتمل القسح جواب سؤال يرد عليه
وهو ان يقال السبب للنزل ولم يتعلق بالشرط لا يمكن فمخذه بدون رضا صاحبه لانه من
العقود اللازمة فلا يحصل المقصود لصاحب الخيار * فقال البيع مما يقبل القسح فيمكن
تدارك زوال السبب او تدارك دفع الثمن بان يجعل غير لازم ليكنه فمخذه بدون رضا
صاحبه فيحصل مقصوده * والضمير فى به راجع الى الطريق الثانى * وقوله بان يحصل
بدل من به * والباه فى بادئ متعلقة بحصول اى يمكن تدارك دفع الثمن باذخال الشرط على
الحكم دون السبب بان يحصل السبب وهو البيع غير لازم بادئ الخطرين وهو تعليق الحكم

وهذا بخلاف البيع
بخيار الشرط لان
الخيار ثمة داخل على
الحكم دون السبب
حقيقة وحكما اما
الحقيقة فلان البيع لا
يحتمل الخطر وانما
يثبت الخيار بخلاف
القياس نظرا فلو
دخل على السبب
لتعلق حكمه لاحالة
ولو دخل على الحكم
لنزل سببه وهو مما
يحتمل القسح فيصالح
التدارك به بان يصير
غير لازم بادئ الخطرين
فكان اولى واما هذا
فيحتمل الخطر فوجب
القول بكمال التعليق
فى هذا الباب واما
الحكم فان من حلف
لا يبيع فباع بشرط
الخيار حنث

دون السبب فكان هذا الطريق اولى من تعليق السبب فاما هذا اى ما نحن بصدد من الطلاق
والمناق ونحوهما فيجتمعا لخطر اى التعليق بالشرط والخطر الاشراف على الهلاك
ومنه الخطر لما يتراهن عليه كذا في المغرب * فوجب القول بكمال التعليق في هذا الباب
بان يجعل الشرط داخلا على اصل السبب اذ لو جعل داخلا على الحكم كان تعليقا من وجه
دون وجه والاصل هو الكمال في كل شئ اذ القصدان بالعوارض وقد عدم العارض ههنا
فوجب القول بكمال التعليق * وقيل في الفرق بين شرط الخيار وسائر التعليقات ان
ثبوت الشرط في البيع بكلمة على ان اذهى المستملة فيه فيقال بعتك على انى بالخيار او
على انك بالخيار وهذه الكلمة وان كانت للشرط لكن غلها على خلاف عمل كلمة
التعليق فانك اذا قلت ازورك ان زرتنى كنت معلقا بزيارتك بزيارة صاحبك واذا
قلت ازورك على ان تزورنى كنت معلقا بزيارة صاحبك بزيارتك ويكون
زيارتك سابقة على زيارته على هذا اجماع اهل اللغة واذا كان كذلك لا يوجب هذه
الكلمة تعليق نفس البيع بهذا الشرط بل يوجب تعليق الخيار بالبيع وثبوته به فيعقد البيع
سابقا ثم يثبت الخيار واذا ثبت الخيار امتنع لزوم وثبوت الحكم وهو الملك لان ذلك
خيار الحكم في الشرع قوله (ولو حلف لا يطلق خلع بالطلاق) بان قال ان دخلت
الدار فانت طالق لم يحث على قبل وجود الشرط وهو مذهب الشافعى ايضا فانه ذكر
في الوجيز والتهذيب اذا قل ان طلقك فانت طالق ثم علق طلاقها على صفة اى شرط
ووجدت فهو تطليق وبمجرد الصفة ليس ايقاعا وهو وقوع وبمجرد التعليق ليس بايقاع ولا
وقوع * وذكر في المختص ايضا ولو علق بالتطليق ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق
لم يقع شئ فاذا دخلت وهى بمسوسة وقعت حينئذ تطليقتان ثبت ان مذهب مثل مذهبنا
في هذه المسئلة * واما مسئلة البيع فلا يعرف مذهب فيها وما ظفرت بها في كتبهم صريحا فان
كان موافقا لمذهبنا فقد صح الفرق وتم الالتزام وهذا هو الظاهر من مذهب فقد ذكر في
الوسيط للفرالى ان الثابت بشرط الخيار جواز العقد واستحقاق الفسخ ولا يؤثر في تأخير
الملك في قول بل يثبت الملك للمشتري لان البيع سبب الملك ولا يقطع الحكم من سببه الا
لضرورة ولا ضرورة الامن جهة الخيار المشروع لاستدراك الغبنية وامكن تحصيل هذا
المقصود بنى لزوم فلا حاجة الى نفي الملك والاصح ان الملك موقوف ان كان الخيار لهما
وان كان لاحدهما فالملك لمن له الخيار فهذا يدل على ان مذهبنا في انعقاد البيع بشرط الخيار
مثل مذهبنا وان كان مخالفا لم يتم الالتزام وكان تفريعا على المذهب * واذا بطلت العلقه اى
التعليق بوجود الشرط صار ذلك الايجاب علة كانه ابتداء بمعنى يصير علة في الحال مقتضرة
عليها وهو قول المشايخ المعلق بالشرط كالمفوض به لدا الشرط ولهذا شرطنا الاهلية
حالة التعليق كما بينا لان ذلك الايجاب لما صار علة يشترط ان يكون صادرا من الاهل ليصير
كالمفوض لدا الشرط قوله (ولهذا) اى ولما ذكرنا ان المعلق ليس بسبب صح تعليق

ولو حلف لا يطلق
خلع بالطلاق لم
يحث واذا بطلت
العلقه صار ذلك
الايجاب علة كانه
ابتداء ولهذا صح
تعليق الطلاق قبل
الملك به

الطلاق والعناق بالملك لان المعلق قبل وجود الشرطين محل الالتزام باليمين الذمة فاما الملك في المحل فانما يشترط لايجاب الطلاق والعناق وهذا الكلام ليس بايجاب وامكنه بعرض ان يصير ايجابا فان تيقنا بوجود الملك في المحل حين يصير ايجابا بوصوله الى المحل صححنا التعليق باعتباره وان لم نتيقن بذلك بان كان الشرط ممالا اثر له في اثبات الملك في المحل شرطنا الملك في الحال ليصير كلامه ايجابا عند وجود الشرط باعتباره الظاهر وهو ان ما علم ثبوته فالاصل بقاءه ولكن هذا الظاهر دون الملك الذي تيقن به عند وجود الشرط فصحة التعليق باعتبار ذلك النوع من الملك دليل على صحته باعتباره هذا الملك بالطريق الاول * فان قيل جميع ما ذكرتم يبطل بما روى من عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجنها فابي طالق ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فهذا كلام مفسر لا يقبل التأويل * قلنا ان صح هذا الحديث فحقن نقول به ولكن لم يصح لان مداره على الزهري وانه قد عمل بخلافه فانه اول قوله عليه السلام لا طلاق قبل النكاح على ان الرجل كان تعرض عليه المرأة فيقول هي طالق ثلاثا فحرم عليه فقال عليه السلام لا طلاق فرد الحديث الى المرسل دليل على انه كان يرى صحة المعلق بالنكاح ومثله روى عن سعيد بن المسيب ومكحول وجاعة من التابعين وهو مذهب ابراهيم النخعي وعامر الشعبي وسالم بن عبد الله ولا يجوز ان يجمع هؤلاء الثقات على خلاف النص لا يمتثل التأويل اوتوهم انه لم يبلغ كاتفهم اولم يحتاج به عليهم مع ظهور الفتوى منهم بخلافه كذا ذكر في الاستمرار قوله (ولهذا) اي ولان التعليق مانع للايجاب عن الانعقاد لم يجوز تجميل النذر المعلق لانه ليس بسبب المصل الى ذمة قابلة للحكم والشرط منع وصوله الى المحل فلا يكون سببا لبعض النذر والاداء قبل السبب لا يجوز * وكذا لا يجوز تجميل الكفارة قبل الخنث كالکفارة بالصوم لان اليمين سبب الوجوب بشرط الخنث والتقدير ان حنثت فعلى اطعام عشرة مساكين ثلاث اليمين فنع اليمين من كونها سببا في الحال ولكنها بمرضية ان تصير سببا فصحت اضافة الكفارة اليها فقبل ان تصير سببا بالخنث لا يتصور الاداء كما لا يتصور قبل اليمين وكما لا يتصور تجميل الصوم قبل الخنث * وفرقه بين المالى والبدنى باطل فان بعد تمام السبب وجوب الاداء قد يفصل عن نفس الوجوب في البدنى ايضا فان المسافر اذا صام في روزهان جاز بالاتفاق وان تأخر وجوب الاداء الى ما بعد الافاء بالايجاب لحصول اصل الوجوب بالسبب * وهذا لانا قد بينا معنى في المبسوط وغيره ان الواجب لله تعالى على العبد فعل هو عبادة وانما المالى ونافع البدن آلتان يتأدى الواجب بهما فكما ان في البدنى مع تعلق وجوب الاداء بالشرط لا يكون السبب تاما فكذلك في المالى بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد مال لا فعل لان المقصود حصول ما ينتفع به العبد او يدفع عنه الضرر ان به وذلك بالمال دون الفعل ولهذا اذا ظفر بجنس حبة واخذته تم الاستيفاء * وانما يجب الفعل بطريق التبع وفي الاجير المشترك وجوب الفعل

ولهذا لم يجوز تجميل
لنذر المعلق وتجميل
الكفارة وهو
كالکفار بالصوم
وفرقة باطل لانا قد
بيننا ان حق الله في المالى
فعل الاداء لا عين المالى
انما يقصد عين المالى في
حقوق العباد اما في
حقوق الله تعالى فلا
لان العبادة فعل لا مال
وانما المالى آله

بطريق التبع والمستحق هو ما يحصل بالفعل وهو صيرورة الثوب مخيطا ومقصورا * فاما حقوق الله تعالى فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليست بعبادة انما العبادة فعل مباشره العبد بخلاف هوى النفس لا يتفاء مرضات الله تعالى وفي هذا المال والبدن سواء * ولا يقال لو كان الفعل هو المطلوب لم يتأد بالنائب كالصلوة * لانا نقول المقصود وهو حصول المشقة بقطع طائفة من المال يحصل بانائب والا بآفة فعل منه فاكتفى به عند حصول المقصود بخلاف الصلوة لان المقصود وهو اتعاب النفس بالقيام للخدمة لا يحصل بفعل النائب فلذلك لم يتأد بفعله * وعلى هذا الاصل وهو ان التعليق بالشرط لا يوجب العدم عند العدم جوزنا نكاح الامة حال طول الحرية لانه تعالى اباح نكاح الامة حال عدم الطول بقوله جل ذكره ومن لم يستطع منكم طولا الآية ولم يحرم حال وجوده بل لم يذكره والتعليق بالشرط لا يوجب نفى الحكم قبل وجوده فيجعل الحل باثبات قبل وجود الشرط بالايات الموجبة للحل وهكذا نقول في قوله ان دخل عبدى الدار فاعتقه فان ذلك لا يوجب نفى الحكم قبل وجود الشرط حتى لو كان قال له اولا اعتق عبدى ثم قال اعتقه ان دخل الدار جاز له ان يعتقه قبل دخول الدار بالامر الاول ولا يجعل الثانى نهيًا عن الاول حتى او عزله عن احد هما بقى له الآخر * فان قيل لا خلاف ان الحكم المتعلق بالشرط يثبت عند وجود الشرط واذا كان الحكم ثابتا ههنا قبل وجود الشرط فكيف يتصور ثبوته عند وجود الشرط اذ لا يجوز ان يكون الحكم الواحد ثابتا في الحال ومتعلقا بشرط منتظر * قلنا حل الوطئ ليس بثابت قبل النكاح ولكنه متعلق بشرط النكاح في الايات التي ليست فيها هذا الشرط الزائد ومتعلق به وبهذا الشرط في هذه الآية وانما يتحقق ما ادعى من التضاد فيما هو موجود فاما فيما هو متعلق فلا لانه يجوز ان يكون الحكم متعلقا بشرط وذلك الحكم متعلقا بشرط آخر قبله او بعده * الا ترى ان من قال لعبد اذا جاء يوم الخميس فانت حر ثم قال اذا جاء يوم الجمعة فانت حر كان الثانى صحيحا وان كان مجيء يوم الجمعة بعد يوم الخميس حتى لو اخرجته عن ملكه فجاء يوم الخميس ثم اعاده الى ملكه فجاء يوم الجمعة يعتق باعتبار التعليق الثانى * فان قيل مع هذا لا يجوز ان يكون الشيء الواحد كمال الشرط لاثبات حكم وهو بعض الشرط لاثبات ذلك الحكم ايضا وما قدم يؤدى الى هذا فان عقد النكاح كمال الشرط في سائر اذيات وهو بعض الشرط في هذه الآية اذا قلتم بان الحكم يثبت ابتداء عند وجود هذا الشرط * قلنا انما لا يجوز هذا بنص واحد فاما بنصين فهو جائز الا ترى انه لو قال لعبد انت حر ان اكلت ثم قال انت حر ان اكلت وشربت صح كل واحد منهما ويكون الاكل كمال الشرط في التعليق الثانى حتى باعه فاكل في غير ملكه ثم اشتراه فاشرب فانه يعتق لتام الشرط بالتعليق الاول وبعض الشرط في التعليق الثانى وهو ملكه قوله (قال زفر رحمه الله) الى اخره * يعنى بنى زفر مذهبه في ان تفخير الثلاث لا يبطل التعليق سواء كان الثلاث مطلقا او دونه على هذا الاصل فقال لما بطل الايجاب اى بالتعليق يعنى لم ينعقد سببا في الحال لعدم وصوله الى الحل * لم يشترط قيام الحل اى بقاؤه

(لبقائه)

قال زفر ولا بطل
الايجاب لم يشترط
قيام الحل لبقائه فاذا
حلف بالطلاق الثلاث
ثم طلقها ثلاثا لم يبطل
اليمن وكذلك العتق
وانما شرط قيام الملك
لان حال وجود الشرط
متردد فوجب الترجيح
للبقائه فاذا وقع
الترجيح بالملك في الحال
صار زوال الحل
في المستقبل من حيث
انه لا ينافى وجوده
عند وجود الشرط
لإحالة زوال الملك
في المستقبل سواء
الآثر ان التعليق
بالنكاح يجوز وان
كان الحل للحال معدوما
فلو كان التعليق يتصل
بالحل لما صح تعليقه
الطلاق في حق المطلقة
ثلاثا بنكاحها

* لبقائه اى بقاء الايجاب المعاق يعنى التعليق لان اشتراطه لتام السبب وثبوت الحكم عند الوصول اليه بمنزلة اشتراط الميث فكما لا يبطل التعليق بزوال الملك بان باع العبد المحلوف بعنته او ابان المرأة المحلوف بطلاقها لتوهم الوجود عند الشرط لا يبطل بزوال الحماية ايضا لتوهم حدوثها عند الشرط بان تزوجت بزواج آخر ثم عادت الى الاول * وكذلك العتق اى وكالطلاق المعلق العتق المعلق فى انه لا يبطل بالتجيز حتى لو قال لامته ان دخلت الدار فانت حرة ثم اعترفها قبل دخول الدار لم يبطل التعليق حتى لو ارادت ولحقت بدار الحرب ثم سبت وملكها الحالف ثم دخلت الدار عتقت عنده ولم تعتق عندنا * وقوله وانما شرط الملك جواب عما يقال للم بشرط الملك والمحل حال بقاء التعليق لعدم انعقاد الايجاب سببا فيها ينبغي ان لا يشترط فى حال الابتداء ايضا لان المعنى المذكور يشمل الحائين فيصح قوله لاجنية او للمطلقة ثلاثا ان دخلت الدار فانت طالق والاجماع بخلافه فعرفائه لا يستغنى عن المحل بفواته يبطل * فقال انما شرط الملك فى الابتداء لان انعقاد هذا الكلام بينا للحاجة الايجاب الى المحل وذلك لان المقصود من اليمين تأكيد البر بايجاب الجزاء فى مقابلته فلا بد من ان يكون الجزاء غالب الوجود او متحققا عند فوات البر ليحمله خوف زواله على المحافظة على البر وذلك لقيام الملك حال وجود الشرط وتلك الحالة مترددة بين ان يوجد فيها الملك فيتحقق الجزاء وتظهر فائدة اليمين وبين ان لا يوجد فيها الملك فلا يلزمه الجزاء فتخلو اليمين عن الفائدة فشرط الملك فى الابتداء ليرجح جانب وجود الملك على عدمه حال وجود الشرط لان الاصل فى كل ثابت بقاءه باعتبار الظاهر فينقصد اليمين فبين ان اشتراط الملك لانقضاء اليمين للحاجة الايجاب الى المحل حتى لو كان الملك متيقن الوجود عند زوال الجزاء لا يشترط الملك ولا الحل فى الحال ايضا بان قال لاجنية او للمطلقة ثلاثا ان تزوجتك فانت طالق صح وانقضاء اليمين * فاذا وقع الترجيح اى جعل بوجوده فى الحال حصل وثبت رجحان وجود الملك على عدمه حال فوات البر وانقضاء اليمين صار زوال الحل فى المستقبل بايقاع الثلاث وزوال الملك بالابانة بما دون الثلث سواء من حيث ان زوال كل واحد منهما لا ينافى وجوده عند الشرط لأعماله اذ يحتمل ان يحدث كل واحد منهما بعد الزوال فاذا بقيت اليمين بعد زوال الملك على هذا الاحتمال تبقى بعد زوال الحل بناء عليه ايضا * وقوله الا ترى توضيح لتعليل بطلان الايجاب بمعنى بطلانه باعتبار عدم اتصاله بالمحل فى الحال فلا يشترط المحل لبقائه والدليل على عدم اتصاله بالمحل صحة تعليق طلاق المطلقة ثلاثا بنكاحها ولو كان لتعليق اتصال بالمحل لما صح هذا التعليق لبطلان العملية بالكلية قوله (وطريق اصحابنا لا يصح) الى اخره * لعلمنا رحمهم الله فى هذه المسئلة طريقان * احدهما ان اليمين تبطل بفوات الجزاء كما تبطل بفوات الشرط بان جعلت الدار بستانا او حماما فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق لان اليمين لا تنقصد الا بهما بل افتقارها الى الجزاء اكثر من افتقارها الى الشرط لانها تعرف بالجزاء لا بالشرط ولما بطلت بفوات الشرط فلان تبطل بفوات

وطريق اصحابنا لا
يصح الا ان ثبت
للمعلق ضرب اتصال
بمحل لا يشترط قيام
محلله واما قيام هذا
الملك فلم يتعين

الجزء كان اولى وهما قد فأت الجزء لان هذا اليمين انما صححت باعتبار الملك القائم ولم يكن في ملكه الا ثلاث تطليقات وقد استوفى ما كلفها فبطل الجزء ضرورة فبطلت اليمين وبهذا علل محمد رحمه الله فقال لما طلقها ثلاثا فقد ذهب طلاق ذلك الملك كله وهذا بخلاف ما اذا طلقها واحدة او اثنتين وانقضت عدتها حيث لا تبطل به اليمين لانه للم بمتوفى الجزء بتمامه كان الباقي مملوكا له الا انه لا يقدر على تنفيذه لعدم شرطه بقيت اليمين ببقائه وعدم القدرة على التنفيذ لا يمنع الملك كاستيفاء القصاص من الحامل واستيفاء منافع البضع حالة الحيض وكالصبي لا يملك التصرفات وان كان الملك ثابتا له * والثاني ان المحلية بالتطليقات الثلاث تبطل لان محلية الطلاق بمحلية النكاح وقد فأت بثبوت الحرمة الفليطة واذا بطلت محلية الطلاق لم تبقى اليمين بالطلاق بطلان محلها كما اذا فأت برضاع او مصاهرة * وهذا لان التعليق وان لم يكن طلاقا في الحال لكنه معرض ان يصير طلاقا والعرضية انما تثبت باعتبار قيام الحل والملك في الحال فاذا بطل الحل بطلت العرضية فلم تبقى اليمين * فحاصل الطريق الاول تعيين طلاقات هذا الملك للجزء وبناء بطلان اليمين على فواتها * وخلاصة الطريق الثاني اشتراط المحلية لليمين انعقادا وبقاء وبناء بطلان اليمين على زوالها ولما كان الطريق الاول منتقضا عما اذا علق الثلاث بالشرط ثم طلقها اثنتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر ووجدت الشرط تقع الثلاث عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله ولو تعين طلاقات ذلك الملك ينبغي ان تقع واحدة لانه لم تبقى من الجزء الا طلاقة واحدة كما لو كان له ثلاثة ابد فقال ان كملت زيدا فاتم احرار فاعتق عبيدين منهم واشترى اخرين ثم وجد الشرط لا يعتق الا العبد الذي كان في ملكه وقت اليمين والطريق الثاني لا يتم الا بان يثبت للمعلق نوع اتصال بالمحل بنى الشيخ رحمه الله الكلام على الطريق الثاني وبين وجه تصحيحه ورد الطريق الاول * فقال وطريق اصحابنا لا يصح يعني الطريق الاول والثاني جميعا * الا ان يثبت له علق نوع اتصال بمحله فينتد بصح الطريق الثاني وبعدم تثبت ذلك يشترط قيام المحل لان كل ما يرجع الى المحل يستوى فيه الابتداء والبقاء كالحرمية في باب النكاح * ثم اشار الى فساد الطريق الاول وبين وجهه فقال فاما طلاق هذا الملك فلم ينعين اى للجزء وصحة التعليق بل الجزء طلاق مملوكه عند وجود الشرط سواء كان طلاق هذا الملك او ملك حادث بعد * لما بينا انه اى المعلق ليس يتصرف في الطلاق لامن حيث الايقاع ولامن حيث انعقاده سببا * ليصح باعتبار الملك اى باعتبار ملكه هذه الطلاقات دون غيرها والتعليل داخل في النفي ولهذا صح التعليق بالملك * والى هذا الطريق مال شمس الائمة رحمه الله ايضا فقال انما يبطل التعليق بانعدام المحل لان صحة التعليق باعتبار المحلوف به هو ما يصير طلاقا عند وجود الشرط ولا تصور لذلك بدون المحل وبالتطليقات الثلاث تحقق فوات المحل لان الحكم الاصلى للطلاق ازالة صفة الحل عن المحل ولا تصور لذلك بعد حرمة الحل بالتطليقات الثلاث فلانعدام المحلوف به من هذا الوجه يبطل التعليق لان الاتصال بالشرط

لما بينا انه ليس يتصرف
في الطلاق ليصح
باعتبار الملك

طلبية ذلك الملك * وفي بعض النسخ فاما قيام هذا الملك فلم يتعين الى سخره ومعناه
تحقق الفرق بين زوال الحل وبين زوال الملك فان الميم بالاول يبطل ولا يبطل بالثاني لانه
لما كان للمعلق ضرب اتصال وان لم يتعد سببا حقيقة لا بد من بقاء المحل وذلك بقاء حل
النكاح فاما قيام هذا الملك في المحل اي الملك القائم بحالة التعليق فيه * فلم يتعين اي لم يشترط
لبقاء التعليق صحيحا * لان التعليق ليس بتصرف في الطلاق بالابقاع ولا المتعلق بالشرط
هو الطلاق المملوك حتى يشترط الملك لصحة التصرف وكان ينبغي ان لا يشترط الملك الا
حال وجود الشرط لانه شرط في الابتداء لما ذكرنا من تردد حال وجود الشرط الى اخره
* والطريق في ذلك اي في اثبات اتصال الايجاب بالمعلق بالحمل واقترانه اليه * ان تعليق
الطلاق له شبهة الايجاب اي الطلاق المعلق وان لم يكن سببا حقيقة له شبهة كونه سببا لان
الميم تعقد البر ولا بد للبر من ان يكون مضمونا بلزوم الجزاء عند الفوات تحقة قاله مقصود وهو
تأكيد جانب المحلوف عليه * فاذا حلف بالطلاق كان البر هو الاصل اي وجبه الاصل
لانه هو الغرض من عقد الميم وهو مضمون بوقوع الطلاق عند الفوات واذا كان مضمونا
به ثبت للمعلق في الحال شبهة الايجاب كالمغصوب المأزم الغاصب رده وصار مضمونا بالقيمة
عند الفوات ثبت شبهة وجوب القيمة حال قيام المغصوب حتى صحح البراء والرهن
والكفالة بالمغصوب وحتى لم يجب على الغاصب زكاة قدر قيمة المغصوب في ماله حال
قيامه كذا نقل عن بعض الثقات وكذا لو ادى الضمان بملكه من وقت اغصب ولو لم يعتبر
هذه الشبهة لثبت الملك من وقت الضمان لا من وقت الغصب * وذكر في الجامع ولو اقر
ان هذا الالف في يدي غصب غصبته منك فقال المقر له لا بل لي عليك الف درهم من ثمن بيع
قد قبضته فانه يقتضى عليه بالف درهم لانهما اتفقا على وجوب الالف دينارا اختلفا في سببه
وذلك لا يمنع من صحة الاقرار * وقال الشيخ في شرح الجامع ودلت هذه المسئلة على ان
الغصب يوجب الضمان بنفسه اذ لو لم يكن كذلك لما وجب القضاء به كالمقر له هذا الالف
ودبعة لك عندى فقال المقر له لا ولكن لي عليك الف درهم من ثمن بيع فانكر المقر ذلك
لاشئ للمقر له لانه ليس بين ضمان الدين وبين ملك العين موافقة بوجه فلا يمكن الجمع * ولما
ثبت ان للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون صار الجزاء ههنا وهو الطلاق شبهة
الثبوت وشبهة الشئ لا تستغنى عن المحل كحقيقته الا ترى ان شبهة النكاح لا تثبت في خبر
المحل وشبهة البيع لا تثبت في غير المال وذلك لان الشبهة دلالة الدليل على المدلول مع تخلف
المدلول مانع وقط لا يدل دليل على مدلول في غير المحل الا ترى انه لا يمكن دلالة الدليل على
ثبوت الطلاق في البهية لعدم المحل فاذا بطل المحل بطل الميم لما ذكرنا ان كل حكم يرجع
الى المحل فلا ابتداء والبقاء فيه سواء * وذكر الشيخ في بعض مصنفاته من اصول الفقه
في اثبات شبهة الثبوت للجزاء ان البر وان كان واجبا لكنه غير واجب لنفسه وانما وجب
لغيره وهو الاحتراز عن هتك حرمة الاسم او العرز عن لزوم الجزاء فمن حيث انه واجب

والطريق في ذلك ان
تعليق الطلاق له شبهة
بالايجاب وبانه ان
الميم تعقد للبر ولا بد
من كون البر مضمونا
ليصير واجب الرعاية
فاذا حلف بالطلاق كان
البر هو الاصل وهو
مضمون بالطلاق
كالمغصوب يلزم رده
ويكون مضمونا بالقيمة
فيثبت شبهة وجوب
القيمة فكذلك ههنا
ثبت شبهة وجوب
الطلاق وقدر ما يجب
لا يستغنى عن محله فاما
تعليق الطلاق بالنكاح
فتعلق بما هو حلة
ملك الطلاق

ثبت له حكم الوجود ومن حيث انه غير واجب لنفسه ثبت له عريضة العدم والجزاء حكم يلزم عند فوات البر فاذا ثبت لهذا البر عريضة العدم من حيث انه غير مقصود ثبت بقدره عريضة الوجود للجزاء واذا ثبتت عريضة الوجود للجزاء ثبتت عريضة الوجود لاسببه حتى يكون المسبب ثابتا على قدر السبب وعريضة السبب لا بد لها من محل تبقى فيه كالا بدلهما من محل تعتقد فيه لان شبهة الشيء لا تثبت فيما لا تثبت حقيقة ذلك الشيء كشبهة النكاح لا تثبت في المحارم عند ما لا يشترط الملك للبقاء كما شرطنا الحل ان الملك عبارة عن القدرة وانما يحتاج اليها عند الفعل وقبل وجود الشرط عدم الفعل فلهذا لم يشترط الملك وفي الابداء شرطناه لما ذكرنا * ثم يلزم على ما ذكر من ثبوت شبهة الايجاب في التعليق واشترط المحلية لها تعليق الطلاق بالنكاح في المصلحة لانها لا تافاه صحيح وان لم تبقى محلا للطلاق فاجاب عن ذلك * وقال فاما تعليق الطلاق بالنكاح فتعليق بما هو علة ملك الطلاق لان ملك الطلاق يستفاد بملك النكاح فكان النكاح لطلاق بمنزلة علة العلة فكان له شبهة العلة والايجاب حتى ملق بحقيقة العلة يبطل التعليق والايجاب بان قال لم يبد ان اعتقتك فانت حر فالايجاب اذا ملق بشبهة العلة يبطل به شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل به اصل التعليق لانه انما يبطل بالتعليق بحقيقة العلة والشبهة لا تمثل الحقيقة ونظيره ثبوت حرمة حقيقة الفضل بحقيقة العلة التي هي الكيل والجنس وثبوت حرمة شبهة الفضل وهي النسبة بشبهة العلة وهي احد الوصفين وعدم ثبوت حرمة الفضل باحد الوصفين لان بالشبهة لا تثبت الحقيقة وانما بطلت شبهة الايجاب ولم يبطل اصل التعليق كان التعليق يمين مجردة فتعلقت بذمة الخالف ولم يشترط لها قيام محل الطلاق * ولا يقال لانسلم ان تعليق الشيء بملته يوجب بطلانه فانه اذا قال ان طلقك فانت طالق صح حتى لو طلقها واحدة يقع ثنتان مع ان التطبيق علة الطلاق * لاننا نقول الطلاق متعدد والتطبيق ليس بعلة للجميع وانما هو علة لطلقة واحدة فلا يلزم من تعليق الطلاق بالتطبيق تعليق الشيء بملته فيصح حتى لو نوى بالتعليق الطلاق الذي هو موجب هذا التطبيق كان التعليق باطلا ايضا ولم يقع الاطلقة واحدة ولكن لا يصدق القاضي بخلاف تعليق الحرية بالاعتاق فانه ليست بمتعددة * وبخلاف تعليق الطلاق بالنكاح فان النكاح علة ملك جميع الطلقات فيكون تعليقاً بالعلة او بشبهتها لا محالة * فيصير قدر ما ادعينا من الشبهة اي شبهة الثبوت * مستحقا به اي ساقطاً بالتعليق بالنكاح او معارضا به وكان هذه الشبهة كانت ثابتة نظرا الى اصل التعليق فاستحقها التعليق بشبهة العلة فلم يبق * بهذه المعارضة اي بمعارضة كون التعليق تعليقا بشبهة العلة * واعترض عليه باننا قد سلمنا ان في التعليق شبهة اثبتت في الحال وان الشبهة ليقتصر الى المحل كالحقيقة وان نفوات المحل يبطل هذه الشبهة ولكن لانسلم ان في بطلان هذه الشبهة يبطل اصل التعليق فان هذا الكلام من حيث انه يمين له تعليق بذمة الخالف وهي محله ومن حيث انه شبهة الوقوع على ما زعمته تعلق بالمرأة فاذا بطلت الشبهة نفوات المحل يبقى اصل التعليق لبقاء محله وهو ذمة الخالف كما قلتم

فيصير قدر ما ادعينا
من الشبهة مستحقا به

في التعليق بالنكاح في المطلق ثلاثا بل هذا أولى لأنه لما صح ابتداء بدون تعلقي له بالمرأة لأن يبقى بدون ذلك كان أولى * وأجاب الامام البرغري رحمه الله عنه فقال صحة اليمين في تلك المسئلة كانت باعتبار الاضافة الى حل في المستقبل فان النكاح لا يوجد الا في المرأة المحللة وذلك لم تقت بل هو بعرض الوجود فصحت اليمين فاما ههنا فصحة اليمين مبينة على الحل القائم في الحال وقد بطل وهذا لان الاضافة الى المستقبل لما لم توجد تعيين الحل القائم للحال شرطا لصحة اليمين لان الايجاب وان لم يكن ملاتا للحال ولكنه بعرض ان يصير طلاقا وعرضية الطلاق باعتبار قيام الملك والحل في الحال فاذا بطل الحل بطلت العرضية فتبطل اليمين * ووجه اخرو هو اننا اثبتنا شبهة ثبوت الجزاء في الحال تأكيذا لكون البر مضمونا وذلك لان ضمان البر بوقوع الجزاء حالة وجود الشرط لما كان بالاستصحاب لا بالتيقن احتاج الى تأكيد ليتحقق بالتيقن به فجعل كانه واقع في الحال وفي تعليق الطلاق بالنكاح لاحاجة الى هذا النوع من التأكيد لتيقن بوجود الجزاء حالة الشرط لكونه تعليقا بما هو علة ملك الطلاق فيكون الجزاء موجودا في تلك الحالة لاحالة فيصير قدر ما ادعينا من الشبهة مستحقا بهذا النوع من التعليق اي ساقط لعدم الحاجة اليها * تنسقط هذه الشبهة بهذه المعارضة اي بمعارضة كون البر مضمونا بالجزاء يقينا لكونه تعاليم بما له حكم العلة * وذكر في بعض الشروح بهذه العبارة فاما تعليق الطلاق بالملك فصحيح وان لم يكن المحل والملك في الحال موجودين لان التعليق بعلة ملك الطلاق يحصل فائدة اليمين وهي المنع لكون البر مضمونا بالجزاء لاحالة فصار مثل التعليق بغير علة ملك الطلاق حال قيام الحل وانك بل هو أولى بالصحة لان في حال قيام الملك يكون البر مضمونا ظاهرا غالبا وكون البر مضمونا ههنا جزمى فكان احق بالصحة فعلى هذا تنسقط الشبهة التي ذكرناها في انتزاع فيه وهو شبهة ثبوت الطلاق لانه لما صح تعليق الطلاق بالنكاح يلزم سقوط تلك الشبهة لاستحالة حقيقة الطلاق قبل النكاح والشبهة انما تعتبر عند امكن الحقيقة وما ذكرنا من الشبهة في حال قيام النكاح فيما نحن فيه وحقيقة التطليق فيه يمكن وعدم الحقيقة بالدليل فتعتبر الشبهة وهو المسمى بقوله قد سقطت هذه الشبهة بهذه المعارضة يعني تعليق الطلاق بالنكاح بوجوب سقوط هذه الشبهة وهي ان تعليق الطلاق شبهة بالايجاب نصار هذا معارضا للشبهة السابقة على الشرط تنسقط وقوله فيصير قدر ما ادعينا من الشبهة مستحقا به يعني به ان البر مضمون جزما فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة سابقة على الشرط * واعتراض على ما ذكرنا بانه اذا حلف بالظهار او بالايلاء فقال ان دخلت الدار فانت على كظهر امي او قال ان دخلت الدار فوالله لا اقربك ثم طلقها ثلاثا لا يبطل ذلك التعليق حتى لو حادت اليه بعد زوج آخر ووجد الشرط بنجس الظهار والايلاء فاجاب ابو الفضل الكرماني رحمه الله عنه بان محل عمل الظهار الرجل في التحقيق وهو منه عن الوطى * والمحل بماله كما كان بمنزلة اليمين فاذا كان محل نزول حكم الظهار قائما من غير تجديد نزل * واجاب غيره بان الظهار لا يعقد لا بطلان حل الحلية حتى اذا قامت المحل لا يبقى الظهار لغوات محله وانما اثره في منع الزوج عن الوطى

تنسقط هذه الشبهة
بهذه المعارضة
ومسئلة تعليق
الطلاق بالنكاح بعد
الثالث منصوصة في
كتاب الطلاق وفي
الجامع ايضا نص في
نظيره وهو العتاق

الحلال الى وقت التكفير فلما كان حكمه المنع وبعد التطليقات الثلاث يثبت المنع باعتبار حرمة
الحل وان لم يبق بذلك الطريق فيبقى الظهار الا ان ابتداء الظهار في غير ذلك لا يتصور وان
كان المنع متصورا لان الظهار تشبيه المحللة بالحرمة وفي غير الملك لا يتحقق ذلك فاما الطلاق
فعمله في ابطال الحل وقطع الملك وبعد وقوع الثلاث فأت محل الحكم فلا يبقى اليين بالطلاق *
فاما الایلاء المعلق فلا حاجة له الى ان تكون المرأة محللة فانه ينعقد في غير الملك فلا يبطل
لعدم الملك * والایلاء المنجز على الخلاف ايضا * واعترض ايضا بان المرأة اذا ارتدت والعياذ
بالله وقد علق طلاقها بالشرط فان اليين لا يبطل وقد يبطل حل المحللة * وبان الامة اذا استولدت
حتى تعلق عتقها بموت السيد فاعتقها المولى ثم ارتدت وسييت وعادت الى المولى استحققت العتق *
واجب عن الاول بان المحللة لا تبطل بالردة بدليل ان المرأة اذا ارتدت حتى بانت من زوجها
ثم طلقها في العدة وقع طلاقها ولو ارتدتا جميعا لا يبطل النكاح وانما تقع الفرقة لا تقطاع
العصمة بينهما والمبايعة المحللة بقيت اليين * وعن الثاني بان العتق حين وقع يبطل التعليق
بالموت وبالمالك ثانيا لا يعود ذلك ولكن يتعلق بالموت عتق آخر بسبب جديده وهو قيام نسب
الولد في الحال كالأولادها بنكاح فانها لا تصيرام ولله فان ملكها صارت ام ولله الآن
لقيام النسب في الحال * ومسئلة تعليق الطلاق الى آخره * انما ذكر هذا لان بعض اصحابنا
لما عجزوا عن الجواب حين اورد عليهم هذه المسئلة نفضا انكروا صحة التعليق فقال الشيخ
لا وجه الى ذلك لانها منصوبة في كتاب الطلاق وفي ايمان الجامع نص في نظيره اى نظير
المذكور وهو ما اذا قل حرة ان ارتدت فسييت فلكنك فانت حرة ثم كان كذلك فلكنها
عتقت قال الشيخ في شرح الجامع قد قال اصحابنا رحمهم الله ان يحجب التحرير باليمن لا يبقى
بعد العتق وقد صح استينافه ههنا عند عدمه وهذا نص قد ذكرنا نظيره قبل هذا في الطلاق
اذا علقه بالنكاح وقد حرمت عليه بالثلاث انه يصح وهذه المسئلة اوضح نص في هذا كذا
في ايمان الجامع في باب الخث في ملك العبد والمكاتب قوله (وابعد من هذه الجملة) الى آخره *
يعنى حل المطلق على المقيد كما قال الشافعي ابعد من الصواب من الجملة التي سبق تقريرها لان
فيه اضافة النفي الى النص الموجب وابطال الاطلاق بما هو ساكت فكان الخطأ فيه من
وجهين وفيما سبق الخطأ من وجه واحد وهو اضافة النفي الى الموجب فلهذا كان ابعد من
الصواب * والمطلق هو اللفظ المعترض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات * والمقيد هو
اللفظ الدال على مدلول المطلق بصفة زائدة وقيل المطلق لفظ دل على شايع في جنسه مثل رجل
ورقة * فيخرج من التعريف المعارف لكونها غير شايعة لانها يجب الاستعمال فان انت مثلا
لا يفهم منه عند الاستعمال الامين بخلاف رجل فانه لا يفهم منه معين * ويخرج منه ايضا
النكرة في سياق النفي والنكرة المستغرقة في سياق الاثبات مثل كل رجل ونحوه لاستغراقها
اذا المستغرق لا يكون شايعا في جنسه * والمقيد هو اللفظ الدال على مدلول معين كزيد وهذا

وابعد من هذه الجملة
ما قال الشافعي رحمه
الله من حل المطلق
على المقيد في حادثة
واحدة بطريق
الدلالة لان الشيء
الواحد لا يكون
مطلقا ومقيدا مع
ذلك

الرجل وانت * وذكر في اصول الفقه الامام الرازي ان كل شيء له ماهية وحقيقة وكل امر
لا يكون المفهوم منه عين المفهوم من تلك الماهية كان غير الها سواه كان لازمالها ومفارقا لان
الانسان من حيث انه انسان فاما انه ليس الا الانسان واحدا ولا واحد فهما قيدان غير ان لكونه
انسانا وان كنا فاعلم ان المفهوم من كونه انسانا لا ينفك عنهما فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث
انها هي من غير ان تكون فيه دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة هو المطلق فتبين بهذا ان قول
من يقول المطلق هو اللفظ الدال على واحد لا بعينه سواه لان الوحدة وعدم التميز قيدان زائدان
على الماهية * ثم ورود المطلق مع المقيّد على وجوده ^(١) اما ان يكون ورودهما في سبب حكم في
حادثة او شرطه مثل نصي صدقة الفطر على ماسيأتي ^(٢) او في حكم واحد في حادثة واحدة
اثباتا كما لو قيل في الظهار اعتق رقبة ثم قيل اعتق رقبة مسلمة ^(٣) او تقيا كما لو قيل لا تعتق مدبرا
لا تعتق مدبرا كافرا ^(٤) او في حكمين في حادثة واحدة مثل تعييد صوم الظهار بان يكون قبل
المسيح واطلاق اطعماه من ذلك ^(٥) او في حكمين في حادتين كتعبيد الصيام بالتتابع في
كفارة القتل واطلاق اطعام في كفارة الظهار ^(٦) او في حكم واحد في حادتين كاطلاق
الرقبة في كفارة الظهار واليمين وتعبيداه بالايان في كفارة القتل فهذه ستة اقسام * واتفق
الاصوليون على انه لا حل في القسم الثالث والرابع والخامس لعدم المناقاة في الجمع بينهما
* وذكر بعض اصحاب الشافعي الحل في القسم الرابع * واتفق اصحابنا واصحاب
الشافعي على وجوب حل المطلق على المقيّد في القسم الثاني * واختلفوا في القسم الاول
والاخير فذهب بعض اصحابنا وجميع اصحاب الشافعي الحل واجب في القسم الاول من غير
حاجة الى قياس ونحوه * وعند طائفة اصحابنا لا حل فيه * واتفق اصحابنا في القسم الاخير
على ان لا يحمل المطلق على المقيّد فيه وعند اصحاب الشافعي يجب الحل لكنهم اختلفوا
فقال بعضهم يحمل المطلق على المقيّد بموجب الفقه من غير نظر الى قياس ودليل وجعلوه
من باب المحذوف الذي سبق الى الفهم معناه كقوله تعالى * والذاكرين الله كثيرا والذاكرات *
وقال اهل التحقيق منهم انه يحمل على المقيّد بقياس مستجمع لشرائطه وهذا هو الصحيح
عندهم * هذا حاصل ما ذكر في عامة كتب اصحابنا واصحاب الشافعي ^(٧) وتبين بهذا ان المراد
من استبعاد الشيخ حل المطلق على المقيّد في حادثة واحدة ما اذا كان القيد والاطلاق في السبب
او الشرط لا كان الجمع بينهما في الحكم لا استحالة الجمع بينهما فيه على ما تبين في آخر
هذا الفصل * وابتدل من اوجب الحل في حادثة واحدة سواء كان القيد والاطلاق في
السبب والشرط او في الحكم بان الحادثة اذا كانت واحدة كان الاطلاق والقيد في شيء
واحد اذا لم يكونا في حكمين والشيء الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا للتتابع فلا بد من
ان يجعل احدهما اصلا ويبنى الاخر عليه * والمطلق ساكت عن القيد لا يدل عليه ولا
ينفيه * والمقيّد ناطق به اي يوجب الجواز عند وجوده وينفيه عند عدمه فكان اولى بان

والمطلق ساكت
والمقيّد ناطق فكان
اولى كافي في قوله
عليه السلام في
خمس من الابل شاة

يجعل اصلا ويبنى المطلق عليه * ولان المطلق محتمل والمقيد بمنزلة المحكم فيحمل المحتمل عليه ويكون المقيد بياناً للمطلق على ما هو المختار لاننا فيثبت الحكم مقيداً بهما * كما قيل في نصوص الزكاة فان المطلق عن السوم وهو قوله عليه السلام * في خمس من الابل شاة * يحول على المقيد بصفة السوم بالاتفاق مثل قوله عليه السلام * في خمس من الابل السائمة شاة * وكما قيل في نصوص العدالة فان النصوص المطقة عن صفة العدالة في الشهادات مثل قوله * واستشهدوا شهيدين من رجالكم ثم لم يأتوا باربعة شهداء * وقوله عليه السلام * لانكاح الابشهود * محمولة على النصوص المقيدة بها بالاتفاق حتى شرطت العدالة لقبول الشهادة مثل قوله تعالى * واشهدوا ذوى عدل منكم ممن ترضون من الشهداء * وقوله عليه السلام * لانكاح الابولى وشاهدى عدل * وحاصل هذا الدليل راجع الى ان المفهوم حجة شرعية واذ كاناى الاطلاق والقييد في حادتين في حكم واحد * مثل كفارة القتل فان الرقبة فيها مقيدة بصفة الايمان * وسائر الكفارات فان الرقبة فيها مطلقة * فكذلك ايضا اى يحمل المطلق فيها على المقيد ايضا لكن بقياس صحيح عند بعضهم وبدونه عند آخرين * واستدل من اوجب الحمل مطلقاً من غير حاجة الى قياس بان اهل اللغة يتركون التقييد في كل موضع ككفارة بذكره في موضع كقوله تعالى * والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثير والذاكرات * اى والحافظات والذاكرات كثير وكقول الشاعر * نحن بما عهدنا وانت بما عندك راض والرأى مختلف * اى نحن بما عهدنا راضون * وبان القرآن كله كالكلمة الواحدة في وجوب بناء بعضه على بعض فاذا نص على الايمان في كفارة القتل لزم في الظاهر ان القيد متصل به ايضا * وهذا كلام ساقط لان الاصل في كل كلام حمله على ظاهره الا ان يمنع عنه مانع واذ كان كذلك لا يجوز ترك ظاهر الاطلاق الى التقييد من غير ضرورة ودليل بمجرد الظن والتشبهى كما لا يجوز عكسه ويجوز ان يكون حكم الله تعالى في احدهما الاطلاق وفي الآخر التقييد * واما قولهم القرآن كله بمنزلة كلمة واحدة فكذلك في انه لا تناقض في شئ منه ولا اختلاف فاما في دلالة عباراته على المعنى فلا لانها متعددة ودلالاتها مختلفة فلا يلزم من دلالة بعضها على بعض الاشياء المختلفة دلالة على غيره وثبتت التقيد في الحافظات والذاكرات والشعراء طغف وعدم الاستقلال * واما من جوز الحمل بالقياس فبنى كلامه ايضا على ان المفهوم حجة واليه اشار الشيخ رحمه الله في الكتاب فقال التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط وانه بوجوب عدم الحكم عند عدمه كما بوجوب الوجود عند الوجود على ما مر بيانه فلما كان النفي حكم النص المقيد كالاثبات يتعدى الى نظيره بجملة كما اذا كان النفي منصوباً كما يتعدى الاثبات * والرقبة في كفارة القتل مقيدة بوصف الايمان فوجب عدم الجواز عند عدمه يتعدى هذا الحكم الى نظائرها من الكفارات كما تعدى تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء الى نظيره وهو التيمم لان كل واحد منهما طهارة * ولا يقال هذا تعدية الى ما فيه نص بالابطال * لانا قد بينا ان المطلق ساكت عن القيد غير متعرض

وكما قيل في نصوص العدالة واذ كانا في حادتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فكذلك ايضا لان قيد الايمان زيادة وصف يجرى مجرى التعليق بالشرط فيوجب النفي عند عدمه في النصوص وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد بخلاف زيادة الصوم في القتل فانه لم يلحق به كفارة اليمين والطعام في اليمين لم يثبت في القتل و كذلك اعداد الركعات ووظائف الطهارات واركائها ونحو ذلك لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا يوجب الالوجود

له بالفي ولا بالاثبات فصار المحل في حق الوصف خاليا عن النص فيجوز تهديده حكم الوصف
اليه بالقياس ولهذا لم يجوز حمل المقيد على المطلق لان المقيد ناطق وفي حله على المطلق
بالقياس وبدونه ابطال القيد المنطوق به فلا يجوز * ثم اجاب عما يرد نقضا على الشافعي
* فقال بخلاف زيادة الصوم في القتل بمعنى صوم القتل زائد على صوم اليمين ثم لم يثبت تلك
الزيادة في صوم اليمين جلاله هذا الصوم المطلق عن تلك الزيادة على الصوم المقيد بها بالقياس
حتى لم يجب على اخلاص صوم شهرين مع ان الكل جنس واحد * وكذا الطعام الثابت في
اليمين لم يثبت في كفارة القتل جلاله على اليمين بالقياس باعتبار اتحاد الجنس * وخص الشيخ
طعام اليمين لان طعام الظهار ثابت في القتل في احد قولي الشافعي فانه اذا عجز عن الصوم
يطعم ستين مسكينا بالقياس على الظهار * قال شمس الائمة في المبسوط وهذا بناء على اسلمه ان
المقيد والمطلق في حادثين يحمل احدهما على الاخر * وكذلك اعداد الركعات يعني لم يثبت
زيادة الركعات اثباتا في الظهر والعصر والعشاء في القنجر وانعرب جلاله لثبوت تلك
الزيادة على المقيد بها بالقياس مع ان الكل صاورة ووظائف النهارات يعني وظيفة الوضوء
تطهير الاعضاء الاربعة ووظيفة الغسل تطهير جميع البدن ثم لم يثبت الزيادة اثباتا في الغسل في
الوضوء بالجمل عليه مع ان الكل طهارة حتى لم يجب غسل جميع البدن في الحدث * وكذا
لم يثبت الزيادة الثابتة في الوضوء وهي تطهير الاعضاء الاربعة في التيمم بالقياس على الوضوء
حتى لم يجب مسح الرأس والقدمين في التيمم بحمله على الوضوء باتحاد الجنس * واركناها
بمعنى الوضوء مشتمل على الغسل والمسح والغسل زائد على المسح لانه اسالة والمسح اصابة
ثم لم يثبت تلك الزيادة في المسح حتى لم يجب غسل الرأس مع اتحاد الجنس نظر الى الركبة
في الوضوء * ونحو ذلك كالحذود فان جلد الدنة الثابت في الزنا لم يثبت في القذف بطريق
الجمل وكاشترط الاربعة في شهود الزنا لايثبت في غيره من الحدود بطريق الجملة لان التفاوت ثابت
باسم العلم وهو لا يوجب الوجود يعني التفاوت بين هذه الاشياء التي ذكرناها ثابت بالاسم
العلم وهو اسم الشهرين وثلاثة ايام واسم الركبتين وثلاث واربع واسم الغسل والمسح
والتنصيص بالاسم العلم يوجب الوجود عند الوجود لا يوجب العدم عند العدم واذ لم يثبت
العدم به في المحل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان تعديته المعلوم محال فوله
(وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد ابدا) يعني لا في حادثين ولا في حادثة بعد ان يكونا حكمين ولا
تلتفت الى ما توهم البعض ان المراد منه في الجملة بالكلية وان كان القيد والاطلاق في حكم
واحد في حادثة واحدة فان ذلك مخالف للروايات اجمع فقد ذكر في التقويم وكذلك الجواب
عندنا في المطلق انه على اطلاقه والمقيد على تقييده في الحادثة الواحدة بعد ان يكونا حكمين
* وذكر في الاسرار * فان قيل انك لا تحمل المطلق على المقيد * قلنا نعم اذا كانا غيرين
حكمين او شرطين او علمتين فانما الواحد اذا ثبت بوصف فدونه لا يكون ثابتا لاحالة ضرورة
* وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله في شرح كتاب الصوم انما لا يحمل المطلق

وعندنا لا يحمل مطلق
على مقيد ابدا

على المقيد عندنا اذا وجد القيد والاطلاق في سبب الحكم في صدقة الفطار او في نوعين مختلفين من حكم السبب كافي كفارة الظهار فانه ذكر الاعتاق والصوم فيها مقيدان بالقلبية على المسيس والاطعام مطابقا ولم يحمل المطلق على المقيد * فاما اذا وردا في شيء واحد من حكم السبب فانه يحمل المطلق على المقيد كافي حديث الاعرابي قال له النبي صلى الله عليه وسلم * سم شهرين متتابعين * وروى انه قال له صم شهرين وهذا لان الحكم الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا * وذكر شمس الائمة رحمه الله في شرح كتاب انزكاة في اثناء مسألة ان المطلق يحول على المقيد في هذا الباب لانهما في حادثة واحدة في حكم واحد * وذكر في شرح كتاب الايمان في اشتراط اتباع في صوم كفارة اليمين وهما المطلق والمقيد في الحكم وهو الصوم الواجب كفارة وبين التابع والتفرق منساقا في حكم واحد فن ضرورة ثبوت صفة التابع ان لا يبقى مطلقا * وذكر في الميزان واختلف عندنا يعني في حمل المطلق على المقيد قال بعضهم يحمل اذا كان السبب واحدا والحادثة واحدة فاما في حادتين فلا يحمل وقال اهل التحقيق منهم بانه لا يحمل سواء كانت الحادثة واحدة او لا الا اذا كان حكما واحدا والسبب واحدا * وذكر في شرح التأويلات في تفسير قوله تعالى * وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ * ان الحادثة اذا كانت واحدة وورد فيها نصان مقيد ومطلق في الحكم وهو من باب الواجب ان المطلق يقيد اذا كان لا يعرف التاريخ لان الشرع متى اوجب الحكم بوصف لابد من اعتبار الوصف فيكون بيان المطلق ان المراد منه المقيد واما اذا كان من باب الاسباب والشروط فانه لا يحمل المطلق على المقيد ولكن يعمل بهما لعدم التنافي * ورأيت في التلخيص في اصول الفقه اذا اطلق الحكم ثم ورد بعينه مقيدا في موضع اخر فلا خلاف انه يجب الحكم بتقيده لان التقيد زيادة لا يفيدھا الاطلاق كقوله تعالى في موضع فاصحوا بوجوهكم وايديكم * وفي موضع آخر فاصحوا بوجوهكم وايديكم منه * وقوله تعالى * حرمت عليكم الميتة والدم وقوله عز اسمه * اودما سفوحا * وهكذا ذكر في عامة نسخ اصحابنا وعامة نسخ اصحاب الشافعي من القواطع والمستصفي والمحصل وغيرهما فبين ان الحمل في حكم واحد حادثة واحدة واجب وان معنى قوله ابداما ذكرنا قوله (لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تسألوا عن اشياء) الآية الجملة الشرطية والمعطوفة عليهما وهما قوله * ان تبدلكن تسؤلكن وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبدلكن * صفة لاشياء * والمعنى لا تكثرؤا * مسألة رسول الله عن تكاليف شاقة عليكم ان افاكم بها وكلفها اياكم نعمكم وتشقى عليكم فتندموا عن السؤال عنها وان تسألوا عن هذه التكاليف الصعبة في زمان الوحي وهو مادام الرسول بين اظهركم يوحى اليه تبدلكن تلك التكاليف التي تسؤلكن وتؤمرؤا بتحملها فتعرضون انفسكم لغضب الله بالتفريط فيها * وقال امام الهدى يحتمل ان يكون هذا نهيا عن سؤالهم عن اشياء لم يكن لهم حاجة اليها على وجه الاستبانة والاسية ضاح فهو واحد حتى تمس الحاجة فاذا مست الحاجة فقد اطلق لهم السؤال

لقوله تعالى لا تسألوا
عن اشياء ان تبدلكن
تسؤلكن ان العمل
بالاطلاق واجب

لقوله وان تسألوا عنها الآية فجعل الجملة الثانية مستأنفة لصفة لاشياء * ثم ظاهر الآية دليل على ان العمل بالاطلاق واجب لان الوصف في المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت عنه منهى بهذا النص فكان العمل بالظاهر وهو الاطلاق واجبا في الرجوع الى المقيّد لتعرف حكم المطلق اقدام على هذا المنهى عنه لما فيه من ترك الابهام فيما بينهم الله كان في السؤال ذلك بوضوحه ان انتهى ليس عن السؤال من الجمل والشكل والله اعلم لان ذلك واجب ولا يرد السؤال عما هو مفسر او محكم فعلم ان انتهى ورد عن السؤال عما هو ممكن العمل به مع نوع ابهام اذ السؤال حينئذ يكون تعقبا لذلك لا يجوز * والدليل عليه قوله عليه السلام * اتركوني ما تركتكم فانما ذلك من كان قبلكم بكثرة مسائلهم عن انبيائهم * قال ابن عباس رضي الله عنهما انهم ما اطلقوا ما اطلق الله ولا تقيدوا الحرمة في امهات النساء بالدخول بالبنات * يقال فرس بهم اذا كان مطلق اللون اى له لون واحد واتبعوا ما بين الله من تقييد حرمة الرائب بالدخول بالامهات * وهو اى العمل بالاطلاق قول عامة الصحابة رضي الله عنهم في امهات النساء لورودها مطلقا في قوله عز اسمه واهمات نساكنكم * قال عمر رضي الله عنه ام المرأة * بممة في كتاب الله فاهمها اى حال تحريمها عن قيد الدخول الثابت في الريبة فاطقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا في التقويم وما روى عن علي رضي الله عنه وغيره من شرط الدخول بالبنت ثبوت الحرمة في الام فذلك ليس بطريق الحمل لكن باعتبار العطف فانه يقتضى المشاركة في الجبر * ولان المقيّد واجب الحكم ابتداء بمعنى لان لم ان المقيّد واجب النفي عند عدم القيد بدليل انتفاء الجواز لقواته كما قال الشافعي بل المقيّد اوجب الحكم في محله ابتداء من غير تعرض له بالنفي عند عدم * واما عدم جواز المطلق عند عدم الوصف فلكونه غير مشروع على ما كان قبل ورود المقيّد * لان النص اى المقيّد نفاء فان الرقية الكافرة اعمالم تجز في كفارة القتل لانها لم تشرع كفارة كما لم تجز تحريم النصف وذبح الشاة لان المقيّد في جوازه او الكفارة في نفسها وقد رها لتعرف الاشرا فلا يحتاج الى التشرع للانعدام كفارة * كذا في التقويم * صيغة يعنى عبارة وشارة * ولادلالة لان النفي ضد الاثبات فلا يثبت بالدلالة ضده واجب النص ولا انتضاء لان اثبات الحكم في محل بوصف مستغن عن النفي عند عدم الوصف فانه لو صرح بالجواز عند عدم الوصف لا يخلو الكلام شرعا ولا عرفا * فيصير الاحتجاج به اى بان الاثبات موجب للنفي فيلزم منه حل المطلق على المقيّد * احتجاجا بلا دليل لان المسكوت عدم وعدم ليس بدليل * اولان اثبات الحكم بالنص مقتصر على هذه الطرق الاربعة فاورائه يكون احتجاجا بلا دليل * يقتضى كل نص اى بوجهه * الاطلاق من المطلق معنى متين معاوم اى الاطلاق ليس بمعنى الاجمال لان معناه معلوم ممكن العمل به * وهو نفي لما قال بعضهم المطلق بمنزلة الجمل لا جمل كل واحد من الافراد الداخلة فيه على البدل من غير ترجيح لبعض فكان كالشرك الذي انسده باب الترجيح فلا يجب العمل به لا بالبيان هو الدليل عليه قصة اصحاب البقرة فانهم لم يعملوا باطلاقها الا بعد

وقال ابن عباس رضي الله عنهما
الهموا ما ايهم الله
واتبعوا ما بين الله وهو
قول عامة الصحابة
رضي الله عنهم في
امهات النساء ولان
المقيّد اوجب الحكم
ابتداء فلم يجز المطلق
لا بغير مشروع لا
لان النص نفاء لما قلنا
ان الاثبات لا يوجب
نقيا صيغة ولادلالة
ولا انتضاء فيصير
الاحتجاج به احتجاجا
بلا دليل وما قلنا عمل
بمقتضى كل نص على
ما وضع له الاطلاق
من المطلق معنى متين
معلوم ممكن العمل به
مثل التقييد فترك
الدليل الى غير الدليل
باطل مستحيل

البيان وارتفاع الاشتباه فقال الاطلاق معنى معلوم وله حكم معلوم يمكن العمل به الا ترى انه لو لم
يرد القيد وجب العمل باطلاقه بالاتفاق من غير بيان واذا كان كذلك لا يترك الاطلاق الذي هو
دليل يمكن العمل به الى غير الدليل وهو العمل بالمتهم كالايجوز ترك التقيد لاثبات حكم الاطلاق
بالاتفاق * وقوله ولا نسلم له ان القيد بمعنى الشرط جواب عن قوله القيد جار مجرى الشرط
فيوجب النفي عند العدم * وتحقيقه ان الاصل في انجاب النفي عند العدم هو المتوسط عند
الشافعي رحمه الله ثم انه الحق الوصف به في هذا المعنى فيجعله نافي للحكم عند العدم لكونه بمعنى
الشرط على ما مر بيانه * فالشيخ رحمه الله منع او لا كون القيد بمعنى الشرط مطلقا فقال
لا نسلم له اي الشافعي ان القيد بمعنى الشرط في جميع الصور فان القيد في قوله تعالى * من نساكنكم
اللاتي دخلتم بين * ليس بمعنى الشرط لان النساء معرفة بالاضافة اليها فلا يكون القيد معروفا
ليجعل شرطا اذا القيد انما جعل في معنى الشرط اذا كان ما قبله منكر لفظا او معنى كافي قول
الرجل المرأة التي اتزوجها فني طالق لحصول التعريف به كما مر بيانه في باب الفاظ العموم فلما
اذا كان معروفا كقوله هذه المرأة التي اتزوجها فني طالق فليس القيد فيه بمعنى الشرط بل لزيادة
البيان كقوله تعالى * يحكمهم النبيون الذين * اسلوا واذا كان كذلك لا بد له من اقامة الدليل
على ان القيد المتنازع فيه مثل قيد الايمان في مسئلتنا بمعنى الشرط * ولا نقولنا يعني ولئن سلمنا
ان هذا القيد بمعنى الشرط فلا نسلم ان الشرط يوجب نفي ايضا لما ذكرناه بل الحكم الشرعي انما
يثبت بالشرع ابتداء يعني الحكم الشرعي امر وجودي يثبت بالشرع ابتداء لا عدم شئ يتحقق بناء
على عدم شئ آخر لان العدم ليس بشرع لتحقيقه قبل الشرع واذ لم يكن العدم حكما شرعيا لم يمكن
تعديته الى الغير * ولانا ان سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط وانه يوجب النفي في محله وانه يمكن
تعديته لا نسلم له الاستدلال به على غيره يعني لا نسلم انه ثبت النفي في غير المحل المنصوص
استدلالا به الا اذا ثبت المحاماة بينهما في المعنى الذي تعلق الحكم به ولم يثبت ذلك بل المفارقة ثبتت
في السبب والحكم صورة ومعنى * اما المفارقة في السبب صورة ظاهرة لان الظهار واليمين غير
القتل صورة وكذا معنى لان القتل بغير حق من اعظم الكبائر فلا يكون في معنى الجماية كالظهار
واليمين * ولا يقال لا نسلم ان القتل الذي تعلق به الكفارة وهو القتل خطاء اعظم جنابة من الظهار
واليمين * لان عند الخصم الكفارة تعلق بالقتل بالمرء كانه ملق بالخطاء واليمين الغموس كما
تعلق بالمعقودة والقتل العمد اعظم من الغموس * ولما ثبتت التفاوت بينهما ثبت بين القتل
الخطا واليمين المعقودة ايضا * واما المفارقة في الحكم صورة فلان حكم القتل وجوب التحرير
والصوم على الترتيب مقتصر عليهما وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام
وهذا مفارق للاول * وكذا حكم اليمين وجوب البرئ والكفارة باحد الاشياء الثلاثة ثم
صوم ثلاثة ايام وهو مفارق لحكم القتل ايضا * واما المعنى فلان في هذين الحكمين ضرب
تفسير فان لاطعام من خلا في الظهار عند العجز والتخير ثابت في الاشياء الثلاثة في اليمين مع النقل
الى صوم الثلاثة عند العجز وليس هذا النوع من التفسير في القتل واذا ثبتت المفارقة بينهما

ولا نسلم له ان القيد
بمعنى الشرط الا ترى
ان قوله من نساكنكم
معروف بالاضافة
فلا يكون القيد معروفا
ليجعل شرطا ولانا
قلنا ان الشرط لا
يوجب نفي بل الحكم
الشرعي انما يثبت
بالشرع ابتداء فلما العدم
فليس بشرع ولانا
ان سلمنا النفي ثابتا
بهذا القيد لم يستقم
الاستدلال به على
غيره الا اذا صححت
المسألة وقد جاءت
المفارقة في السبب
وهو القتل فانه اعظم
الكبائر وفي الحكم
صورة ومعنى حتى
وجب في اليمين التخيير
ودخل الطعام
في الاظهار دون القتل
فيبطل الاستدلال

لم يصح الاستدلال اذ لا بد له من المماثلة * وذكر في الاسرار ولا مدخل للقياس فيها يعني في هذه المسئلة من وجوه لان الحوادث كلها منصوص عليها فلا قياس بعضها على بعض * ولان القياس يوجب زيادة على النص وهذا لا يجوز عندنا * ولان الحكم لا يعرف بالقياس بالاجماع لانه يرجع الى اثبات قدر الكفارة لان الوصف زيادة معنى كالقدر وكما لا يجوز اثبات زيادة القدر بالقياس كذلك الوصف * ولو جاز ذلك لصارت الصلوات كلها على هيئة واحدة وكذلك الكفارات مقدارا * على ان الكفارات وان اتفقت اسماءها في مختلفة الجنس حكما لانهما وجبت باسباب مختلفة الجنس من عین وظهار وقتل وافتار والحكم يختلف جنسه باختلاف سببه واذا اختلف لم يكن الواجب به سواء فلم يجز رد بعضها الى بعض كما لم يرد الى الكفارة النذر * فالقياس باطلا بما ذكرنا والاستدلال باطل بهذا الوجه الخاص وهو ان الجنس مختلف حكما وقد ظهر اثر الاختلاف في الاعطام وقدر الصيام * على ان باب القتل منبسط قد ظهر ذلك في انواع الكفارة وفي وجوب الترتيب وهذا محقق ولم يجز قياس ما خفف فيه على ما غلط لاثبات التعليل * ولو احتمل القياس لكان اليد لنا لان التحرير نوع من انواع كفارة اليمين فيجب ان يكون اخف من القتل قياسا على سائر انواعه وكان اخذ حكم اليمين من حكم اليمين اولى من اخذه من القتل * وقال هذا ان سلمنا ان المطلق يحمل على القيد وعندنا لا يحمل بل كل يعمل بنفسه وان كانا في حادثة واحدة واحدة بعد ان يكونا حكمين قوله (فان قال) متصل بقوله اما العدم فليس بشرع يعني لو قال انا لا اعدى العدم الذي زعمت انه ليس بحكم شرعي بل اعدى القيد اذ انما على المطلق وهو قيد الايمان ثم النفي ثبت به في هذا الحمل كانت في النصوص عليه يقال له ان سلمنا صحة هذه التعدية وثبوت القيد في التنازع فيه فذلك لا يمنع من صحة تحرير الكافرة ههنا ايضا لان عدم الجواز في النصوص عليه اعني كفارة القتل ليس باعتبار منع القيد عن الجواز * لاقولنا ان القيد يوجب الحكم ابتداء غير متعرض للنفي لكن عدم الجواز لعدم الشرعية وههنا الشرعية ثابتة بدلالة ورود المطلق فكان الجواز ثابتا فصار الحاصل ان في المنصوص عليه ليس الا نص مقيد فيثبت موجهه وبقي ما وراءه على العدم وههنا بعد التعدية يجتمع نصان مطلق ومقيد تقديران لان تعدية القيد ان سلمت لا تصلح لابطال الاطلاق لان الرأي لا يصلح مبطل للنص بوجه فصار بعد التعدية كأنه اجتمع منه مطلق ومقيد فيثبت موجب كل واحد منهما فيجوز تحرير الكافرة بالنص المطلق وتحرير المؤمنة به والنص المقيد ايضا * وهذا معنى كلام الشيخ رحمه الله ولكن يلزم من اجتماع المقيد والمطلق في حكم واحد في حادثة واحدة وذلك موجب للحمل لا محالة على ما بينا وبين بعد فكان الجواب الصحيح ان هذا الاستدلال او التعدية فائدة للمفارقة وللمعاني المذكورة في الاسرار الا ان الشيخ تسامح فيه لان التعدية لما فسدت لا يلزم اجتماع المقيد والمطلق في التحقيق وانما يلزم ظاهرا على تقدير التسليم فتساهل في جوابه * فان قيل لعل من مذهب الشيخ عدم جواز الحمل في حكم واحد في حادثة واحدة ايضا كما اشار اليه هذا الجواب وقوله ابدا * قلنا منع من هذا الاحتمال قوله

فان قال انا اعدى
القيد الزائد ثم النفي
يثبت به قبله ان
التقيد بوصف الايمان
لا يمنع صحة التحرير
بالكافرة لاقولنا لكن
لانه لم يشرع وقد
شرع في المطلق لا
المطلق

فما بعد بخطوط والحكم الواحد لا يقبل وصفين متضادين فإذا ثبت تقييده بطل اطلاقه *
ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان مثل هذا الاجتماع لا يوجب الحمل فان من شرطه استواءهما في الدرجة
ولم يوجد الا ترى ان الزيادة على النص لا تجوز بخبر الواحد لا يستلزم ابطال الاطلاق القطعي
بالدليل الظني فلما لم يجز ابطاله بالقيد الثابت بخبر الواحد فلان لا يجوز بالقيد الثابت بالرأى
الذي هو دونه كان اولي * فصارت التعدية لمعدوم وهذه الالام تتعلق بالتعدية وهي في لا بطلان
للعاقبة * وقوله لا بطلان مع متعلقه خبر صار اي صارت تعدية الشافعي عدم الجواز الذي
لا يصلح حكما شرعيا من القيد في كفارة القتل الى المطلق في كفارة الظهار واليمين تعدية لاجل
ابطال موجود يصلح حكما شرعيا وهو الاطلاق او جواز التحرير الكافرة بمعنى ادو تلك
التعدية الى الابطال وآل عاقبتها اليه * او الالام في معدوم هي الدالة على الغرض اي صارت
تعدية الشافعي وصف الايمان من كفارة القتل الى غيرها تعدية لاجل معدوم لا يصلح حكما
شرعيا اي الغرض من التعدية اثبات ذلك المعدوم لا بطلان الموجود وهو وصف الاطلاق لا
اثبات المعدوم وهو جواز المؤمنة لان ذلك ثابت بدون التعدية فكان هذا ابعده عن الصواب بما
سبق وهو اضافة عدم الحكم الى عدم الشرط او الوصف لان فيما سبق ان وجد العمل بالسكوت
الذي ليس بدليل فليس فيه ابطال حكم موجود وفيما نحن فيه وجد الامر ان * وهذا امر ظاهر
التناقض اي اعتبار ما ليس بحكم شرعي وتعديته لا بطلان حكم شرعي امر متناقض لان فيه اعتبار ما
وجب اسقاطه واهداره واهدار ما وجب اعتباره * والسنة المروفة قوله عليه السلام * ليس
في العوامل والحوامل ولا في البقر المثيرة صدقة * وماروى على رضى الله عنه وفي البقر في كل
ثلاثين تباع وفي الاربعين مستنقولة ليس على العوامل شي * قوله (وكذلك قيد التتابع في كفارة القتل
والظهار لم يوجب نفيا) اي نفيا للجواز بدونه في كفارة اليمين يعني لم يثبت اشتراط التتابع في صوم
اليمين بحمله على صوم الظهار والقتل بل ثبت زيادة على المطلق بقراءة ابن مسعود رضى الله
عنه * فصيام ثلاثة ايام متتابعات * كانت زيادة اشتراط الوطئ على قوله تعالى * حتى تنسكح زوجا
ضيره بحديث المسيلة * وقرائته ان لم يثبت قرأنا بقيت خبرا مسندا لان القراءة منقولة
من رسول الله صلى الله عليه وسلم والزيادة بالخبر المسند صحيحة اذا كان مشتهرا وقرائته
كانت مشتهرة في السلف حتى كانت تعلم في المسكانب كذا في الامرار * قال الغزالي
رحم الله هذا ضعيف لانه ان نقله من القرآن فهو خطأ قطعا لانه وجب على الرسول
تبليغ القرآن الى جماعة تقوم بالجملة بقولهم وكان لا يجوز له مناجاة الواحد وان لم ينقله من
القرآن احتمل ان يكون ذلك مذهبا له لدليل قد دل عليه واحتمل الخبر وماتردد بين ان يكون
خبرا او لا يكون لا يجوز العمل به وانما يجوز العمل بما يصرح الراوى بسماحه * قلت هذا
كلام واه لان ابن مسعود نقله وحياتلوا مسموعا من رسول الله عليه السلام فان لم يثبت كونه
وحياتلوا لمعدم شرطه وهو التواتر يبقى كلاما مسموعا من الرسول عليه السلام منقول عنه
فكان بمنزلة خبر رواه عنه * وقوله وجب على الرسول التبليغ الى جماعة تقوم بالجملة

فصارت التعدية
لمعدوم لا يصلح حكما
شرعيا فكان هذا ابعده
بما سبق وهذا امر
ظاهر التناقض فاما
قيد الاسامة فلم يوجب
نفيا عندنا لكن السنة
المروفة في ابطال
الزكوة عن العوامل
او جبت نسخ
لاطلاق وكذلك قيد
العدالة لم يوجب نفيا
لكن نص الامر
بالثبوت في نفي الفاسق
او جبت نسخ الاطلاق
وكذلك قيد التتابع
في كفارة القتل
والظهار لم يوجب
نفيا في كفارة اليمين
بل ثبت زيادة على
المطلق بحديث مشهور
وهو قراءة عبدالله
بن مسعود رضى الله
عنه ولا يلزم عليه ما
قلنا في صدقة

بقولهم مسلم ولكن لم قلت انه لم يبلغ بل بلغ ولكن انشاء الله تعالى على القلوب نسخا
لتلاوته سوى قلب ابن مسعود ابقاء لحكمه كما قلنا جميعا بنسخ تلاوة * الشيخ والشيخ اذا زانيا
فارجوهما البتة نكالا من الله * وبقاء حكمه بهذا الطريق * وانكم قد قبلتم خبر عائشة رضي
الله عنها انها قالت انزل عشر رضعات محرقات فتسحن بنحس وكان مما يتلى مع ان عائشة نسبت
النظم ايضا فخير ابن مسعود مع حفظه النظم كان اولي بالقبول * وكيف يحمل على انه
نقل بناء على اعتقاده اذ لا يظن باحد من عوام المؤمنين انه يزيد حرفا من عند نفسه في كتاب
الله بناء على اعتقاده ذلك فكيف يظن ذلك بمن هو من كبار الصحابة واجلائهم * ولا
يلزم عليه اى على ما قلنا من سقوط الاطلاق بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه عدم سقوطه
في صدقة الفطر فانا علمنا بالحدثين فيها فوجبنا بسبب العبد الكافر والمسلم ولم نعمل
بالفرائين في اليمين بل علمنا بالمقيدة وهي قراءة ابن مسعود جلالا لمطلقة عليها * لان النصين
في كفارة اليمين وردا في الحكم وهو الصوم الواجب باليمين * وهو في وجوده اعني
وجوبه في نفسه لا يقبل وصفين متضادين لانه حكم واحد غير متعدد والاطلاق والتقييد
ضدان فلا يجتمعان في وقت واحد في شيء واحد ولو علمنا بالنصين يلزم صوم ستة ايام
ثلاثة بالطلق وثلاثة بالمقيد وذلك خلاف الاجماع فعلمنا ان المقيد انصرف ما انصرف
اليه الاخر واوجب تقييد ذلك الصوم بعينه فاذا صار ذلك الصوم مقيدا لم يبق مطلقا
ضرورة * فاما في صدقة الفطر فاحد النصين جعل الرأس المطلق سببا والاخر جعل رأس
المسلم سببا * ولا من حاجة اى لا تنافي في الاسباب اذ يجوز ان يكون شيء واحد اسباب متعددة
شرعا وحسبا على سبيل البذل كالموت واذا انتفت الزاحجة وجب الجمع * فان قيل
فهلا اوجبتم التتابع في قضاء رمضان كما اوجب البعض بقراءة ابي بن كعب رضي الله عنه
فعدة من ايام اخره متتابعة مع ان التقييد والاطلاق في حكم واحد * قلنا قرأته شاذة غير
مشهورة وبمثلها لا تثبت الزيادة على النص فاما قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فقد كانت
مشهورة الى زمن ابي حنيفة رحمه الله حتى كان الاعمش يقرأ ختما على حرف ابن مسعود
وحقهما من مصحف عثمان رضي الله عنهما والزيادة عندنا ثبت بالخبر المشهور كذا في المبسوط
* فان قيل اذالم يحمل المطلق على المقيد ادى الى الغاء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق الا ترى
ان حكم العبد المسلم يستفاد من اطلاق اسم العبد في صدقة الفطر كما يستفاد حكم الكافر واذا
كان كذلك لم يبق في ذكر المقيد فائدة * قلنا ليس كذلك فان قيل ورود المقيد يعمل به من
حيث انه مطلق وبعد وروده يعمل به من حيث انه مقيد * وفيه فائدة وهي ان يكون
المقيد دليلا على الاستحباب والفضل او على انه عزيمة والمطلق رخصة ويجوز ذلك متى
امكن العمل بهما جميعا واحتمال الفائدة قائم لا يجعل النصان نصا واحدا * كيف والحمل
يؤدى الى ابطال صفة الاطلاق على وجه اميق معمولا وعدم الحمل لا يؤدى الى ابطال
شيء فكان اولي * اليه اشير في الميزان * فان قيل انكم قد حلتكم المطلق على المقيد في قوله

الفطر ان النبي عليه
السلام قال ادوا عن
كل حر وعبد مطلقا
وقال في حديث آخر
عن كل حر وعبد
من المسلمين وعلمنا نحن
بهما بخلاف كفارة
اليمين فانا لم نجتمع بين
قراءة عبد الله بن مسعود
من القراء المعروفة
ليجوز الامر ان
والفرق بينهما ان
النصين في كفارة
اليمين وردا في الحكم
والحكم هو الصوم
في وجوده لا يقبل
وصفين متضادين
فاذا ثبت تقييده بطل
المطابق وفي صدقة
الفطر دخل النصان
على السبب ولا مزاج
في الاسباب فوجب
الجمع

عليه السلام اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا * وقوله صلى الله عليه وسلم * اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا * حيث قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله لا تجرى التحالف حال هلاك السلعة مع ان الاطلاق والمقيد في السبب او الشرط دون الحكم * قلنا ما حملنا المطلق على المقيد ولكن فمنا - باشارة النص ان المراد من المطلق ماله المراد من المقيد فان قوله وترادا اشارة الى ان المدار منه ايجاب التحالف حال قيام السلعة لان التراد لا يتصور الا في حال قيامها * وقد ترك الشافعي رحمه الله اصله ههنا حيث قال يجرى التحالف حال هلاك السلعة كما يجرى حال قيامها ولم يحمل المطلق على المقيد معتذرا بان التحالف وجب لبيان الثمن والاشتباه حال قيام السلعة اقل من الاشتباه حال هلاكها لانه يمكن تعرف الثمن من القيمة اذ بيانات الناس تكون بالقيمة في الاغلب فايوجب التحالف حال قيام السلعة مع قلة الاشتباه يكون ايجابه حال هلاكها دلالة * ولكن اصحابنا قالوا هذا غير مستقيم لاننا نسلم ان البياعات بالقيمة في الاغلب فان الانسان يبيع ماله باقل من القيمة ويشتري باكثر منها للحاجة ولهذا الميرجع الى القيمة عند الاختلاف ولو كان البيع بالقيمة غالبالرجع اليها بل التحالف موجب للفسخ والعقد انما يقبل التسخير حال قيام السلعة دون هلاكها فايحسب ما يؤدي الى التسخير حال قبول المقيد اياه لا يكون ايجابه في حال لا يقبله كذا في اصول الفقه لابي اليسر قوله (وهذا نظير ما سبق ادرج الشيخ رحمه الله في هذا الكلام جواب سؤال يرد على مسئلة تعليق نكاح الامة بعدم طول الحرية ولم يذكره هناك وهو ان يقال لما علق حل الامة بشرط عدم الطول لا يمكن ان يجعل ذلك الحل بعينه ثابتا قبل وجود الشرط بقوله * واحل لكم ما وراء ذلكم * لان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون منجزا ومعلقا كالتعديل اذا علق لا يبقى موضوعا في المكان * فقال وهذا اي العمل بالمطلق والمقيد الواردين في السبب وعدم حل احدهما على الاخر نظير ما سبق ان التعليق بالشرط لما لم يوجب البقي عند عدمه جاز ان يكون الشيء الواحد قبل وجوده معلقا ومرسلا * مثل نكاح الامة تعلق بطول الحرية اي بعدم طولها * بقي مرسلا اي مطلقا عن الشرط * مع ذلك اي مع تعلقه بالشرط يعني جواز نكاحها قبل وجوده متعلق بالشرط وغير متعلق به * لان الارسال والتعليق يتنافيان وجودا يعني وجود الحكم لا يجوز ان يثبت بالارسال والتعليق جميعا كالمالك لا يجوز ان يثبت بالبيع والهبة جميعا لاستحالة ثبوت معلول واحد بملتين تامتين * فاما قبل ثبوته فيجوز ان يثبت بالبيع والهبة على سبيل البديل فكذا معلق بالشرط يجوز ان يكون قبل وجوده * معلقا اي مدوما متعلق بوجوده بالشرط ومرسلا اي محتملا لوجود قبل الشرط بسبب آخر كالطلقات الثلاث المعلقة بالشرط يحتمل ان يتحقق وجودها عند وجود الشرط ويحتمل ان توجد قبل وجود الشرط بالتبنيز وكذا العتق فكذا جواز نكاح الامة * وذلك لان عدم الاصل كان محتملا لوجود بطريق الارسال قبل التعليق وبعد التعليق لم يتبدل ذلك لعدم * فيبقى محتملا لوجود بطريقين

وهذا نظير ما سبق
انقلنا ان التعليق
بالشرط لا يوجب
الذي فصار الحكم
الواحد معلقا ومر
سلا مثل نكاح الامة
تعلق بعدم طول الحرية
بالنص وبقي مرسلا
مع ذلك لان الارسال
والتعليق يتنافيان
وجودا فاما قبل ابتداء
وجوده فهو معلق
اي معدوم متعلق
الشرط وجوده
ومرسل عن الشرط
اي محتمل لوجود
قبله وعدم الاصل
كان محتملا لوجود
ولم يتبدل لعدم
فصار محتملا لوجود
بطريقين

وهما الارسال والتعليق كما كان * وذلك اى احتمال الوجود جائز اى ثابت كل حكم قبل ثبوته بطريقتين واكثر كالمالك قبل ان يثبت يحتمل الوجود بالبيع والهبة والميراث والوصية وغيرها قوله (وقد قال الشافعى) ثم ذكر الشيخ ما يرد نقضا على اصل الشافعى * فقال قال الشافعى رحمه الله صوم اليين غير متابع فى قول عملا باطلاق قوله تعالى * فصيام ثلاثة ايام ولم يحمله على صوم الظهار والقتل المقيدين بالتتابع كما حل الرقة المطلقة فى اليين على المقيدة بالايان فى القتل وهذا منه تناقض لانه قول بوجوب حل المطلق على المقيد وعدم وجوبه * واعتذر الشافعى منه بان المطلق انما يحتمل على المقيد اذا كان له اصل واحد فى المقيدات وكان مثله فى القوة فاما اذا كان له اصلان متعارضان فى التقييد فلا لان حله على احدهما ليس باولى من حله على الآخر من غير دلالة وهما الصوم المطلق وقع بين صومين مقيدين مختلفين فى التقييد * احدهما صوم القتل والظهار المقيد بالتتابع * والاخر صوم التمتع المقيد بالتفريق فلم يمكن حله على احدهما فبقى على اطلاقه فجاز التفريق والتتابع قال ولا يجوز تقييده ايضا بقراءة ابن مسعود لقوات الاستواء فى الدرجة فان احدهما خبر واحد او خبر مشهور والاخر نص قاطع * فرد الشيخ اعتذاره وقال ليس فى كلام الله تعالى صوم مقيد بالتفريق ولا نسلم ان صوم المتعة متفرق بدليل انه لو صام العشرة بعد الرجوع حلة جاز عنده ولو صامها متفرقة قبل الرجوع لا يجوز بالاتفاق فصرّفناه غير مقيد بالتفريق الا انه اعنى صوم المتعة صوم ان مطلقان موقتان احدهما وقته وقت الحج والاخر وقته بعد الرجوع فان صوم السبعة اضيف الى وقت بكلمة اذا وانها للوقت فلم يحز الاداء قبله لادم شرعيته كما لا يجوز صوم رمضان قبل الشهر واداء الظهر قبل الوقت لا لوجوب التفريق * واذا ثبت انه ليس بمقيد بالتفريق لم يبق للمطلق الاصل واحد فيجب حله عليه ثم انه لم يحتمل فلزم التناقض على انا ان سلمنا ان صوم التمتع مقيد بالتفريق فكلامه ساقط ايضا لان صوم المتعة لا يصلح مقيد للصوم اليين لانه ليس من جنس الكفارات ليتعدى حكمه اليه بل المطلق فى الكفارة يحتمل على المقيد فيها لا مكان المقايسة بالنظر الى الجنسية وليس فى الكفارة صوم مقيد بالتفريق فلم يثبت تعارض الاصلين ووجوب الحمل واذا لم يحتمل كان متناقضا * ومن اصحاب الشافعى من قال فيما اذا تعارض اصلان يحتمل على الاحوط ليخرج من العهدة يقيّن فوجب التتابع فى صوم اليين وهو الاصح عندهم كذا فى التهذيب * وذلك اى عدم شرعية صوم السبعة او عدم جوازه قبل الرجوع * او وقوع التفريق فيه لمعنى ذكرناه فى موضعه قال الشيخ رحمه الله فى بعض مصنفاته فى اصول الفقه صوم المتعة لم يشرع متفرقا وانما جاء التفريق ضرورة تخلل ايام لا صوم فيها وهى ايام النحر بمنزلة تخلل اليبالى وتخلل ايام الحيض فى صوم كفارة الفطر او القتل * قال فان قيل ان الشارع شرعه متفرقا مع امكان ان يشرعه حلة قبل ايام النحر او بعدها فدل انه شرع متفرقا لانه وقع ضرورة فلنا الصوم فى حق التمتع وجب بدلا او البديل انما يجب فى الوقت الذى يجب فيه المبدل هذا هو الاصل فى الابدال الا ان وقت الاصل فى يوم النحر

وذلك جائز فى كل حكم قبل وجوده بطريقتين وطرق كثيرة وقد قال الشافعى رحمه الله ان صوم كفارة اليين غير متابع ولم يحمله على الظهار والقتل وهذا تناقض فان قال ان الاصل متعارض لاني وجدت صوم المتعة لا يصح الا متفرقة قبله ليس كذلك فان صوم السبعة قبل ايام النحر لا يجوز لانه لم يشرع لالان التفريق واجب الا ترى انه اضيف الى وقت بكلمة اذا فكان كالظهار لما اضيف الى وقت لم يكن مشروعا قبله وذلك معنى ما ذكرناه فى موضعه واحكام هذه الاقسام ينقسم الى قسمين الى العزيمة والرخصة وهذا

وصوم العشرة لا يتصور اداؤه فيه فله ضرورة عدم الامكان بجملة الشرع متفرقا فلم يجعل الكل قبله او بعده ليكون جملة بل جعل البعض قبل ايام الصرمة تلاحا بايام الصر والبعض بعدها ليكون متصلا بطرف ايام الصر لما تعذر الاداء فيها فيكون التفريق ضرورة الاتصال بطرف وقت الصر الذي هو اصل ولم يشرع فيه لانه وقت ضيافة الله عباده وكان ينبغي ان يكون اداء السبعة بعد ايام الصر قبل الرجوع بل انفصل غير ان الشرع علقه بالرجوع لعدو السفر نظرا له ومرجة عليه * ولا يقال ينبغي ان يكون قبله خمسة وبعده خمسة لان ما ذكرنا معقول وذلك غير معقول ففوض الى الشرع والله اعلم * ولما فرغ الشيخ من بيان اقسام الكتاب وما يتعلق بها شرع في بيان اقسام الاحكام الثابتة بها فقال

(باب العزيمة والرخصة)

* اختلفت عبارات الاصوليين في تفسير العزيمة والرخصة بناء على ان بعضهم جعلوا الاحكام منحصرة على هذين القسمين وبعضهم لم يجعلوها كذلك * فبعض من حصرها عليهما قال العزيمة الحكم الثابت على وجه ليس فيه مخالفة دليل شرعي * والرخصة الحكم الثابت على خلاف الدليل لمعارض راجح * واعترض عليه بجواز النكاح فانه حكم ثابت على خلاف الدليل اذا اصل في الحرية عدم الاستيلاء عليها * وبوجوب الزكاة والقيل قصاصا فان كل واحد ثابت على خلاف الدليل اذا اصل حرية التعرض في مال الغير ونفسه ولا يسمى شيئا منها رخصة * وقيل العزيمة ما سلم دليله عن المانع والرخصة ما لم يسلم عنه * وبعض من لم يعتبر الانحصار قال العزيمة ملزم العباد بايجاب الله تعالى كالعبادات الخمس ونحوها والرخصة ما وسع المكاف فله لعدو فيه مع قيام السبب المحرم * فاختصت العزيمة بالواجبات على هذا التفسير وخرج التذب والكراهة عن العزيمة من غير دخول في الرخصة فلم ينحصر الاحكام في القسمين * وعليه يدل كلام القاضي الامام ايضا فانه قال العزيمة ما لم ينمنا من حقوق الله تعالى من العبادات والحل والحرمة اصلا بحيث انه الهنا ونحن عبده فابنلا تا بما شاء * والرخصة اطلاق بعد حظر بعد تفسيره * ثم اول كلام الشيخ يشير الى انه اعتبر الانحصار حيث قال واحكام هذه الاقسام ينقسم الى قسمين ولا شك ان الاباحة والكراهة من احكام هذه الاقسام كوجوب الفعل والترك فتدخلان في القسمين وكذا تفسير العزيمة والرخصة يدل عليه ايضا فان حاصله مناهما على ما ذكر العزيمة ما هو اصل من الاحكام والرخصة ما ليس باصل * او العزيمة ما يتعاق بالعوارض والرخصة بخلافه وهذا يدل على انحصار الاحكام فيهما كما ترى لكن اخر كلامه وهو تقسيم العزيمة يدل على خلافه لان الاباحة لم تذكر في هذا التقسيم ولا في تقسيم الرخصة فكان شذباها * الا ان يقال الاحكام منحصرة في القسمين عنده كما يدل عليه اول كلامه والاباحة داخله في العزيمة لو كاد شرعيتها كالنفل اذ ليس الى العباد رفعا الا ان الشيخ لم يذكرها في تقسيم العزيمة لانه عرضة بنان ما يتعلق به الثواب من العزائم وذلك في الاقسام المذكورة دون الاباحة لانها تتعلق بمصالح

(باب العزيمة)

(والرخصة)

قال الشيخ الامام

رضي الله عنه

الدنيا * وقوله العزيمة اسم لما هو اصل منها اي من الاحكام تمام التعريف * وقوله غير متعلق بالعوارض تفسير لاصلتها لا تقيد * ويدخل في هذا التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالحرمان * ويؤيده ما ذكره صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصيل في الشرع على الاقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها للعوارض * سميت اي الاحكام الاصلية عزيمة * لانها من حيث كانت اصولا اي مشروعة ابتداء * فقال صاحب الشرع مفعول له اي كانت في نهاية التوكيد من حيث انها كانت اصولا لاجل انها حق له او هو مصدر مؤكد لغيره * وهو نافذ الامر واجب الطاعة فكان امره مفترض الامثال وشرعه واجب القبول فكان مؤكدا * وقوله والرخصة اسم لما بني على اعدار العباد تعريف الرخصة * وقوله وهو ما يستباح مع قيام المحرم تفسيره يعني ان يدب قوله ما بني على اعدار العباد ما يستباح بعذر مع قيام المحرم * فقوله ما يستباح عام يتناول الفعل والترك * وقوله لئلا يجترأ على ما يحل لئلا يظنوا انهم كثرة * وقوله مع قيام المحرم احتراز عن مثل الصيام عند قد الرقة في الظاهر اذا لا يمكن دعوى قيام السبب المحرم عند قد الرقة مع استحالة التكليف باحداها حينئذ بل الظاهر سبب وجوب الاعتاق في حالة ولو وجوب الصيام في حالة اخرى * واحتراض عليه بانه ان اريد بالاستباحة الاباحة بدون الحرمة فهو تخصيص العلة لان قيام المحرم بدون حكمه لمانع تخصيصه * وان اريد بها الاباحة مع قيام الحرمة فهو جمع بين المتضادين وكلاهما فاسد * ولا يفيد تغيير العبارة بان الرخصة هي ما رخص مع قيام المحرم لان الترخيص غير خارج عن الاباحة فكان في معنى الاول وزيادة وهي انه استعمل رخص في حد الرخصة وان امكن تأويله بالافوى دون الاصطلاح لان اقله استعمال اللفظ البهم في التعريف وهو قبيح * واجب عنه بان المراد من قوله يستباح يعامل به معاملة المباح لانه بصير بمباح حقيقة لان دليل الحرمة قائم الا انه لا يؤخذ بتلك الحرمة بالنص وليس من ضرورة سقوط المؤاخذة انتفاء الحرمة فان من ارتكب كبيرة وعفا الله عنه ولم يؤاخذه بها لا يسمى مباحة في حقه لعدم المؤاخذة * ولهذا ذكر صدر الاسلام الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع وجود السبب المحرم للفعل وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع قيام السبب الموجب للفعل وكون الفعل واجبا * وذكر في الميزان الرخصة اسم للتغير عن الامر الاصيل الى تخفيف ويمر ترفها وتوسعة على اصحاب الاعذار وقال بعض اصحاب الحديث الرخصة ما وسع على المتكلف فعله بعذر مع كونه حراما في حق من لا عذره او وسع على المكلف تركه مع قيام الوجوب في حق غير المعذور * وسوى بين الرخص كلها وقال لا يجوز ان يكون الرخصة حراما التصصيل قال النبي عليه السلام ان الله تعالى يحب ان يؤتى برخصة كما يحب ان يؤتى بمزائمه وقال عليه السلام لما رحين اجرى كلمة الكفر على لسانه بالاكرام فان مادوا فعدوه

العزيمة في الاحكام
الشرعية اسم لما هو
اصل منها غير
متعلق بالعوارض
سميت عزيمة لانها
من حيث كانت
اصولا كانت في
نهاية التوكيد حقا
لصاحب الشرع
وهو نافذ الامر
واجب الطاعة
والرخصة اسم لما
بني على اعدار العباد
وهو ما يستباح بعذر
مع قيام المحرم
والاسمان معادلان
على المراد اما العزم
فهو القصد المتناهي
في التوكيد

حتى صار العزم بمنى وقال الله تعالى ولم نجد له عزما إى لم يكن له ﴿ ٣٠٠ ﴾ قصد مؤكد في العصبان وقال جل

كيف وفي بعض الرخص يجب تحصيله كما في تناول الميتة والدم عند الإكراه والخمصة * قال صاحب الميزان وهذا صحيح ويجب أن يكون قول أصحابنا هذا فان * عن الرخصة السهلة والبسرة وذلك في سقوط الخطر والمقوبة جميعا * والامتنان معادلان على المراد إى بدلان لغة على الوكادة والبسر المرادين في الشرع منهما فكانا اسمين شرعيين مراعى فيهما معنى اللغة * حتى كان العزم بمنى * لو قال اعزم أن أفعل كذا كان بمنى عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يكون بمنى لأنه لم يحلف بالله ولا بصفة من صفاته * ولكننا نقول العزم لغة أقصى ما يراد من الإيجاب والتوكيد والإنسان يؤكد كلامه باليمين * وعن إبي بكر رضي الله عنه أنه قال لامرأته أسماء بنت عيسى عزم عليك أن لا تصومي اليوم الذي مت فيه فافطرت وقالت ما كنت لاتبعه حنفا ففطرت العزم بمنى فان عزمته لغة فقوله حاججة وإن عزمته شرطا فكذلك كذا في الأسرار * وفي الصحاح عزمته عليه إى أقسمت عليه قوله تعالى * فاصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل * إى فاصبر على إذى قومك كما صبر أولوا العزم والراى الصواب من الرسل على بلايا يتلوا بها نظفوا بالثواب كما ظفروا به ثم انهم خصوا من بين الأنبياء وإن كان الكل على الحق لا تنفاه الوهن وشبهته في طلبهم للحق وزيادة ثباتهم عليه عند توجه الشدايد والمكاره اليهم وقوة صبرهم عليه فيها * وقيل هم ستة * نوح فانه صبر على إذى قومه مدة طويلة * وإبراهيم صبر على النار وذبح الولد * وإسحاق على الذبح * ويعقوب على فقد الولد وذهاب البصر * ويوسف على الحب والبجن * وإيوب على الضر * وقيل هم أصحاب الشرايع نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلى الله عليه وسلم هذا يكون من التبعض * وقيل الرسل كلهم أولوا العزم ولم يبعث الله رسولا الا كان ذا عزم وحزم ورأى وكال عقل ومن على هذا القول للتبيين وهو الصحيح إليه أشير في التيسير وغيره والعزيمة اربعة اقسام الفرض الى آخره * يدخل في هذه الأقسام الفعل والترك فان ترك النهى عنه فرض * إن كان الدليل مقطوعا به كترك أكل الميتة وشرب الخمر * وواجب أن يدخل فيه شبهة كترك أكل الضب والعقب بالشرطيح * وسنة أو نقل إن كان دونه كترك ما قيل فيه لا بأس به * ويؤيده ما ذكره شمس الأئمة الواجب ما يكون لازم الاداء شرعا أو واجب الترك فيما يرجع الى الحل والحرم * وذكر في بعض نسخ الأصول لأصحابنا الفعل الصادر عن المكلف لا يخلو من أن يرجح جانب الاداء فيه أو جانب الترك أو لا هذا ولا ذلك * اما الاول فذلك اما أن يكفر باخيه ويضل وهو الفرض * أو لا يكفر وذلك اما أن يتعلق العقاب بتركه وهو الواجب * أو لا يتعلق وذلك اما أن يكون ظاهرا واضحا عليه النبي عليه السلام وهو السنة المشهورة أو لا يكون وهو النفل والتطوع والمندوب * واما الثاني فاما أن يتعلق العقاب بالآتيان به وهو الحرام * أو لا يتعلق وهو المكروه * واما الثالث فهو المباح إذ ليس في ادائه ثواب ولا في تركه عقاب * وذكر بعضهم العزيمة لا يخلو من أن يكفر جاحدا أو لا والاول هو الفرض * والثاني لا يخلو من أن

(يعاقب)

ذكره كما صبر أولوا العزم من الرسل واما الرخصة فتنبى من اليسر والسهولة يقال رخص السعر إذا تسرت الاصابة لكثرة الاشكال وقلة الرغائب والعزيمة اربعة اقسام فريضة * وواجب * وسنة * ونفل * فهذه اصول الشرع وإن كانت متفاوتة في انقيادها اما الفرض لعناء التقدير والقطع في اللغة قال الله تعالى سورة ازلناها وفرضناها إى نزلناها وقطعناها لا يحكام فيها قطعا والفرائض في الشرع مقدرة لا تختمل زيادة ولا نقصا إى مقطوعة ثبتت بدليل لا شبهة فيه مثل الإيمان والصلوة والزكاة والحج ومميت مكتوبة وهذا الاسم يشير الى ضرب من التضييق في التقدير والتساهل يمسو ويشير الى شدة المحافظة والرقابة

يعاقب بتركه أولا والاوول هو الواجب * والثاني لا يخلو من ان يستحق بترك الملازمة او لا
والاوول هو السنة والثاني النفل * ويدخل في القسم الاخير المباح ان جعل المباح من
العزائم * فهذه اصول الشرع اى هذه احكام شرعت ابتداء في الشريعة من غير نظر الى
اعذار العباد فكانت من العزائم وان كانت متفاوتة في انفسها * وكأنه اشار الى رد قول
من قال من اصحابنا ان النوافل ليست من العزائم لانها شرعت جبرا لنقصان في اداء ما هو
عزيمة من الفرائض او قطعاً لطمع الشيطان في منع العباد من اداء الفرائض من حيث انهم لما
رغبوا في اداء النوافل مع انها ليست عليهم فذلك دليل رغبهم في اداء الفرائض بالطريق الاولى
فقال هذه الأقسام الاربعة سواء في انها شرعت ابتداء لا بناء على اعذار العباد فكانت عزائم لو كادة
شرعيتها وان تفاوتت في ذواتها الا ترى ان النفل مشروع ابتداء لا يحتمل التغير بعارض
يكون من العباد فكان عزيمة كالعرض وما ذكرناه قصود الاداء وليس كلامنا في الفرائض
اى المفروضات في الشرع . قدرة يعنى روى فيها كلاما المعنيين فهي . قدرة لا تحتمل زيادة
ولا نقصاناً * مقطوعة عما يغيرها من جنسها المشروع كذا في الميزان * او مقطوعة من
احتمال ان لا تكون ثابتة لانها ثابتة بدليل لاشبهة فيه * فصار الفرض اسما للقدر ثابت
بدليل قطعى مثل الايمان فانه . قدر تصديق ما جاء من عند الله حتى لو نقص شيئا منه او زاد
لا يجوز فانه لو قال انا مؤمن بما جاء من عند الله وبما جاء من عند غير الله لا يكون مؤمناً * وسميت
مكتوبة لانها كتبت علينا في اللوح المحفوظ * وهذا الاسم اى اسم الفرض يشير الى ضرب
من التخفيف لانه ينهى عن التقدير وفيه يسر بالنسبة الى ما ليس بقدر والله تعالى ان يأمر
عباده بشغل جميع العمر بخدمة بحكم المالكية فترك ذلك الى . قدر قليل يكون دلالة التخفيف
واليسر وكأنه تعالى لما وجبه علينا جعله . مقدرا لئلا يصعب علينا ادائه وبصبر مؤدى
لا محالة فكان التقدير فيه لشدة المحافظة والملازمة عليه * الا ترى انه تعالى كيف اعقب قوله
* كتب عليكم الصيام * بقوله جل اسمه * لمحكم تقون اياما * ومدودات * منها على التخفيف بايراد
جميع القلة واما الايام والمدودات فانه قيل كتب عليكم الصيام اياما قلائل ليتيسر عليكم
الاداء ويسهل المحافظة عليه فعرفنا اننا تعرض من التقدير التيسير والمقصود من التيسير شدة
المحافظة على الاداء قوله (اخذ من الوجوب وهو البقوط) فسر الشيخ الوجوب
بالسقوط والوجبة بالاضطراب والمذكور في كتب اللغة ان الوجوب هو الزوم والوجبة
هو السقوط مع الهدية والوجوب بالاضطراب * ومعنى البقوط انه ساقط علما اى في اثبات
العلم اليقيني هو ساقط في نفسه ملحق بالمعدوم وان كان في ايجاب العمل ثابتاً وجوداً * هو
الوصف الخاص اى كون الواجب ساقطاً في حق العلم وصف مختص به لا يوجد ذلك في
الفرض يعنى سقط عنه احد نوعي ما يتعلق بالفرض وهو العلم وبقي العمل لازماً به فسمى
بهذا الاسم ليقع التمييز بينه وبين الفرض * او سمي به لانه للملم يفد العلم اليقيني صار
كالساقط على المكلف بدون اختياره * لا كما يحتمل اى يحتمل يعنى لا يكون مثل الذى

واما الواجب فائما
اخذ من الوجوب
وهو السقوط قال
الله تعالى فاذا وجبت
جنوبها ومعنى البقوط
انه ساقط علماً هو
الوصف الخاص
فسمى به او للملم يفد العلم
صار كالساقط عليه
لا كما يحتمل ويحتمل ان
يؤخذ من الوجبة
وهو الاضطراب
سمى به لاضطرابه
وهو في الشرع اسم لما
لزمنا بدليل فيه شبهة
مثل تعيين الفاتحة
وتعديل الاركان
والطهارة في الطواف
وصدقة

يحمل ويرفع باختيار وهو الفرض فإنه لما كان ثابتاً قطعاً يحمل عن اختيار وشرح صدر
 * قال الامام العلامة مولانا حيد الملة والدين رحمه الله ونظيره ان اميراً امر واحداً من
 غلمانه بحمل شيء الى موضع قحمه فلما غاب عن بصره واخذ في الطريق اخبره واحداً من
 الامير قدامر بحمل هذا الشيء الآخر ايضا الى ذلك الموضع ولم يحصل العلم له باخباره
 قحمه ايضا كان المأمور في تحمل الاول مختاراً طائفاً وفي تحمل الثاني بمنزلة المدفوع اليه
 كأنه سقط عليه من غير رضاه واختياره قوله (والسنة) كذا السنة لغة الطريقة مرضية
 كانت او غير مرضية وسنن الطريق معظمه ووسطه والسن الصب برفق من باب طلب فان
 اخذت السنة منه فباختيار ان المار ينصت ويحري فيها جريان الماء ومنه قول الشاعر *
 وسالت باعناق المطى الاباطح * وهو اي لفظ السنة في الشريعة اسم للطريق المسلوك في
 الدين يعني من غير افتراض ولا وجوب كما اشار اليه في بيان الحكم سواء سلكه الرسول
 او غيره ممن هو علم في الدين * وذكر في بعض النسخ لاختلاف في ان السنة هي الطريقة
 المسلوكة في الدين وانما الخلاف في ان لفظ السنة اذا اطلق ينصرف الى سنة الرسول او اليها
 وإلى سنة الصحابي على مائتين بعدل زيادة على ما شرع له الجهاد وهو اعملاء دين الله وكبت
 اعداء الله وتحصيل الثواب في الآخرة وفي المقرب النفل ما ينقله الغازي اي يعطاه زائداً على
 سهمه وهو ان يقول الامام او الامير من قتل قتيلاً فله سلبه او قال للسرية ما اصبتم فهو لكم اوربعة
 او نصفه ولا يتخمس وعليه الوقاية وسمى ولد الولد نافلة ذلك اي لكونه زائداً على مقصود
 النكاح فإنه شرع لتحصيل الولد من صلبه والحافذ زيادة عليه فكذا النافلة اسم لما شرع زيادة على
 الفرائض والواجبات * ثم اختلفت العبارات في حدود هذه الاقسام فقيل الفرض هو ما يقاب
 المكلف على تركه ويثاب على تحصيله * واعترض عليه بالصلوة في اول الوقت فإنه تقع فرضاً
 ولو تركها لا يائمه بتركه حتى لو مات قبل آخر الوقت لاشي عليه * وبصوم رمضان في السفر
 فإنه يقع فرضاً ولا يعاقب على تركه * وبان تارك الفرض قد يعفى عنه ولا يعاقب ولا يخرج الفرض
 بذلك عن كونه فرضاً وقيل هو ما يخاف ان يعاقب على تركه * وقيل هو ما فيه وعيد لتاركه
 * ويعترض عليهما بترك الصلوة في اول الوقت وترك الصوم السفر ايضا * والصحيح ما قيل
 الفرض ما ثبت بدليل قطعي واستحق الذم على تركه مطلقاً من غير عذر * ونقوله ما ثبت بدليل
 قطعي يتناول المندوب والمباح اذ قد ثبت كل واحد منهما بدليل قطعي ايضا كقوله تعالى * وافعلوا
 الخير * وكلوا واشربوا واحترز بقوله واستحق الذم على تركه عنهما * وبقوله مطلقاً عن ترك
 الصلوة في اول الوقت على عزم الاداء في آخره وعن ترك الصوم في السفر الى خلفه وهو القضاء
 وامثالهما لان ذلك ليس بترك مطلقاً فلا يستحق الذم به * وبقوله من غير عذر عن المسافر
 والمريض اذ تركا الصوم وما ناقبل الاقامة والصحة فإنهما لا يستحقان الذم لان تركهما بعذر
 * واذا بدل لفظ القطعي بالظني فهو وحد الواجب * وحد السنة هو الطريقة المسلوكة في الدين
 من غير افتراض ولا وجوب * واما جد النفل وهو المسمى بالندوب والمستحب والندوع

الفطر والاضحية
 والوتر والسنة
 معناها الطريق والآسن
 الطريق ويقال سن
 الماء اذا صبه وهو
 معروف الاشتقاق
 وهو في الشرع اسم
 للطريق المسلوك
 في الدين والنفل اسم
 للزيادة في اللغة حتى
 سميت الغنيمة نفلاً
 لانها غير مقصودة بل
 زيادة على ما شرع له
 الجهاد وسمى ولد
 الولد نافلة لذلك

وقيل ما فعله خير من تركه في الشرع * وقيل هو ما يمدح المكلف على فعله ولا يذم على تركه
 * وقيل هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا * واحترز بقوله من غير ذم على تركه
 عن الواجب المضيق * وقوله مطلقا عن الموسع والخير والكفاية قوله (واما الفرض فحكمه
 الزوم علما وتصديقا بالقلب) اي يجب الاعتقاد بحقيقته قطعا وبقيته الكونه ثابتا بدليل مقطوع به *
 وهو الاسلام اي الاعتقاد بهذه الصفة يكون اسلا ما حتى لو تبدل بضده يكون كفرا وعلا بالبدن
 اي يجب اقامته بالبدن حتى لو ترك العمل به غير مستخف به يكون ماصيا وفاقا اذا كان بغير عذر
 ولكنه لا يكون كافرا لانه ترك ما هو من اركان الشرايع لا ما هو اصل الدين لبقاء الاعتقاد على
 حاله * ويكفر باحده اي ينسب الى الكفر من اكفره اذا ادعاه كافر او منه لا تكفر اهل قبلتك واما
 لا تكفروا اهل قبلتكم فغير ثبت روايته وان كان جائزا فاعقل الكميت يخاطب اهل البيت وكان
 شيعيا * وطائفة قد اكفروا في محكم * وطائفة قالوا مبني * ومذنب * كذا في المغرب * واما حكم
 الوجوب اي الواجب فلزومه عملا اي يجب اقامته بالبدن ولكن لا يجب اعتقاد لزومه لان
 دليله لا يوجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبني على الدليل اليقيني * ويفسق تاركة اذا استخف * اذا
 ترك العمل به فهو على ثلاثة اوجه اما ان تركه مستخفا باخبار الاحاديث لا يرى العمل بها واجبا او
 تركه متأولا او تركه غير مستخف ولا متأول * وفي القسم الاول يجب تضليله وان لم يكفر لانه راد
 خبر الواحد وذلك بدعة * وفي القسم الثاني لا يجب التضليل ولا التفسير لان التأويل سيرة
 السلف والخلف في الاصوص عند التعارض * وفي القسم الاخير يفسق ولا يضل لان العمل به
 لما وجب كان الاداء طاعة والترك من غير تأويل عصيانا وفسقا وهذا هو المذكور في عامة الكتب
 وعليه يدل كلام شمس الاندلس رحمه الله ايضا وهو الصحيح * والمذكور ههنا يشير الى ان تركه لا يوجب
 التضليل اصلا * ويوجب التفسير بشرط ان يكون مستخفا ولا يوجب اذ كان متأولا وليس فيه
 دلالة على التفسير في القسم الثالث بل هو ساكت عنه والمذكور بعده بخطوط يدل على اثبات
 التضليل في القسم الاول فيكون معنى ما ذكرهنا يفسق تاركة ويضل اذا استخف * والمذكور
 في التقويم يدل على انه لا تضليل فيه اصلا ولا تفسير في القسم الاول فانه ذكر فيه
 الواجب كالكتوبة في لزوم العمل والنافلة في حق الاعتقاد حتى لا يجب تكفير باحده ولا
 تضليله وحكمه ان لا يكفر المخالف بتكذيبه ولا يفسق بتركه عملا الا ان يكون مستخفا باخبار
 الاحاد فيفسقه قوله (وانكر الشافعي هذا القسم) اي انكر التفرقة بين الفرض
 والواجب وقالهما مترادفان وينطاقان على معنى واحد وهو الذي يذم تاركه ويلام شمره
 بوجه سواء ثبت بطريق قطعي او ظني * قالوا اختلاف طريق الثبوت لا يوجب اختلافه
 في نفسه فان اختلاف طرق النوافل لا يوجب اختلاف حقايقها وكذلك اختلاف طرق
 الحرام بالمطعم والظن بغيره * ويجب اختلافه في نفسه من حيث حرام * قالوا ونخصيص
 اسم الفرض بالمقطوع والواجب بالمظنون فحكم لان الفرض لفته هو التقدير مطلقا سواء كان
 مقطوعا او مظلونا به * وكذا الواجب هو الساقط سواء كان مظلونا به او مقطوعا به فكان

واما الفرض فحكمه
 الزوم علما وتصديقا
 بالقلب وهو الاسلام
 وعلا بالبدن وهو
 من اركان الشرايع
 ويكفر باحده
 ويفسق تاركة بلا
 عذر واما حكم
 الوجوب فلزومه
 عملا بمنزلة الفرض لا
 علما على اليقين لما في
 دليله من الشبهة حتى
 لا يكفر باحده
 ويفسق تاركة اذا
 استخف باخبار
 الاحاد فاما تأولا
 فلا وانكر الشافعي
 رحمه الله هذا
 القسم والحقه
 بالفرائض فقلنا انكر
 الاسم فلامعنى له بعد
 اقامة الدليل على انه
 يخالف اسم الفريضة
 وانكر الحكم بطل
 انكاره ايضا لان
 الدلائل نوعان مالا
 شبهة فيه من الكتاب
 والسننة وما فيه
 شبهة وهذا امر
 لا ينكر واذا تفاوت
 الدليل لم ينكر تفاوت
 الحكم

تخصيص كل واحد بقسم تحكما * ونحن نقول انه ان انكر الاسم اى انكر كونهما متباينين لغة فلا معنى له لما بينا من معنى كل واحد منهما ومباينة احدهما للآخر وان انكر الحكم اى انكر التفرقة بينهما حكما بان قال لا تفـ اوت بينهما في لزوم العمل بطل انكاره ايضا لان التفرقة بين ما ثبت بدليل مقطوع به وبين ما ثبت بدليل مظنون ظاهر اذ ثبت المدلول على حسب الدليل متى كان التفاوت ثابتا بين الدليلين لا بد من ثبوته بين المدلولين * واما قولهم تخصيص كل لفظ بقسم تحكم فليس كذلك لانا نخص الفرض بقسم باعتبار معنى القطع ونخص الواجب بقسم باعتبار معنى السقوط على الوجه الذى بينا ولا يوجد معنى القطع فى الواجب ولا معنى السقوط على الوجه الذى بينا فى الفرض فاقى يلزم التحكم وسائر الاسماء الشرعية والعرفية بهذه المثابة * قال الغزالي رحمه الله واصحاب ابي حنيفة رحمه الله قد اصطلحوا على تخصيص اسم الفرض بما يقطع بوجوبه وتخصيص اسم الواجب بما ثبت ظنا ونحن لا نكر انقسام الواجب الى مقطوع ومظنون ولا حرج فى اصطلاحات بعد تفهم المعاني * فصار الحاصل ان وجوب العمل فى الواجب عند الشافعى مثل وجوب العمل فى الفرض وانتفاوت بينهما فى ثبوت العلم وعدمه وعندنا انتفاوت بينهما ثابت فى وجوب العمل ايضا حتى كان وجوب العمل فى الفرض اقوى من وجوبه فى الواجب * وبيان ذلك اى بيان انتفاوت الذى بينا ان النص المقطوع به وهو قوله تعالى * فاقروا ما تيسر من القرآن * اوجب قراءة القرآن فى الصلوة اذ المراد منه القرآن فى الصلوة * بالاجماع * وبدليل قوله عز اسمه * ان ربك يعلم انك تقوم ادنى من ثلثي الليل * وكان قيام ثلث الليل فرضا فتسخ اصله فى قول او تقديره فى قول بقوله تعالى * فاقروا ما تيسر من القرآن اى فى كل صلوة على القول الاول او فى صلوة الليل على القول الثانى * وبان الامر للايجاب ولا وجوب خارج الصلوة فيتمين القراءة فى الصلوة وهذا النص بالمسئلة وعمومه يتناول الفاتحة وغيرها فيخرج من العهدة بقراءة غير الفاتحة كما يخرج بقرآنها * وخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لاصلوة الا بفاتحة الكتاب اوجب الفاتحة مينا فوجب العمل بخبر الواحد على وجه لا يلزم منه تغيير موجب الكتاب وذلك بان يجعل قراءة الفاتحة واجبة يجب العمل بها من غير ان يكون فرضا ليقدر الكتاب على حاله ويحصل العمل بالدليلين على مرتبتهما * ولا يقال قد خص من النص مادون الآية بالاجماع وهو قرآن حتى لو انكره يكفر فيخص مادون الفاتحة بالخبر ايضا لانا نقول عدم جواز مادون الآية ايسر باعتبار التخصيص ولكن لان ذلك لا يسمى قراءة عرفا فلا يدخل اطلاق قوله تعالى * فاقروا * ولهذا لا يحرم قراءة مادون الآية على الجنب والحائض لانها لا تسمى قراءة عرفا كما لو تكلم بكلمة واحدة او حرف واحد منه ولكن مادون الآية من القرآن حقيقة فانكاره يكون كفرا كانكار كلمة او حرف * فمن رد خبر الواحد كما رده الرافضة وغيرهم فقد ضل عن سواء السبيل اى من وسيله ومن سواء بالكتاب والسنة

وبيان ذلك ان النص الذى لاشبهه فيه اوجب قراءة القرآن فى الصلوة وهو قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن وخبر الواحد وفيه شبهة تعين الفاتحة فلم يجز تغير الاول بالشاى بل يجب العمل بالثانى على انه تكميل للحكم الاول مع قرار الاول وذلك فيما قلنا وكذلك الكتاب اوجب الركوع وخبر الواحد اوجب التصدىل وكذلك الطواف مع الطهارة فمن رد خبر الواحد فقد ضل عن سواء السبيل ومن سواء بالكتاب والسنة التواترة فقد أخطأ في رفعه عن منزلته ووضع الاعلى عن منزلته وانما الطريق المستقيم ما قلنا وكذلك السجى فى الحج والعمرة وما اشبه ذلك

التواتر في اثبات الفرضية كما فعله اصحاب الظواهر من اهل الحديث حتى كان الثابت به مثل
 الثابت بالكتاب في العمل من غير تفاوت بينهما فقد اخطأ كما يفتاء في باب احكام الخصوص
 * وما ذكرنا ان ثبوت العلم بالكتاب وخبر التواتر وعدم ثبوته بخبر الواحد كافي لاثبات
 التفاوت بينهما لا يفتيهم شيئا لانه لا بد من ظهوره في وجوب العمل الثابت لهما لتفاوت
 الدليلين في ذاتهما ضعفا وقوة وذلك فيما قلنا حيث راعينا احد الكتاب الثابت باليقين بان
 لم يلحق خبر الواحد به زيادة عليه وراعينا خبر الواحد بان اوجبنا العمل به وكذا السعي
 في الحج والعمرة بالجري يعني السعي بين الصفا والمروة في الحج والعمرة واجب عندنا وليس بركن
 حتى لو تركه رأسي حج او عمرة يجزى بالدم ويتم الحج والعمرة وعند الشافعي رجع الله هوركن ولا يتم
 حج ولا عمرة الا به لانه عليه السلام سعى بين الصفا والمروة وقال لاصحابه ان الله تعالى كتب عليكم
 السعي فاسعوا واول قوله عليه السلام ما اتم الله لامرئ حجة ولا عمرة لا يطوف لهما بين الصفا والمروة
 الا انما تمسكنا في ذلك بقوله تعالى فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما ومثل هذا
 اللفظ يوجب الإباحة لا الإيجاب الا اننا تركنا ظاهره في حكم الإيجاب بدليل الاجماع فيقي
 ماورائه على ظاهره وعلمنا بخبر الواحد في اثبات الإيجاب دون الركنية على ما بينا * وان قرأت
 والعمرة بالرفع فعناء وكذا العمرة واجبة وليست بفريضة * وقال الشافعي رجع الله هي
 فريضة مثل الحج لما روى زيد بن ثابت رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال بالعمرة
 فريضة كفرية بضعه الحج * وعندنا لما ضعف الدليل من اثبات الفرضية لكونه خبر الواحد ثبت به
 الوجوب * وما شبه ذلك اي المذكور مثل صدقة الفطر والاضحية وقرائنه تشهد و الصلوة
 على النبي لان هذه الاشياء لما ثبتت باخبار الاحاد كانت من الواجبات لامن الاركان * ولا يلزم
 اقامة الاخير لانها ثابتة باتفاق الانارائه عليه السلام ما لم يلبس القعدة الاخرة كذا
 في الاسرار * ولان الخبر الموجب لهما التحق بانهما يحمل الكتاب على ما عرف قوله (وكذا
 تأخير المغرب) اي ومثل وجوب ما ذكرنا من الاحكام تأخير المغرب الى العشاء بالمزدلفة لانه
 النحر حيث افاض الناس من عرفات واجب ثبت بخبر الواحد وهو ما روى ان اسامة ابن زيد
 رضي الله عنه كان رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم في الطريق الى المزدلفة فقال الصلوة
 يا رسول الله فقال الصلوة امامك ومراده من هذا اللفظ اما الوقت والمكان لان الصلوة فعل
 المصلي وفعله لا يتصور امامه فثبت ان التأخير واجب فاذا صلى المغرب بعرفات او في الطريق بعد
 غيبوبه الشمس او بعد غيبوبه الشفق يؤمر بالاعادة عندنا في حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف رحمه
 الله لا يجب الامادة وكان مسيئلا لانه اذا جازى وقتها الثابت بالكتاب او السنة التواتر الا ان التأخير
 سنة فيكون مسيئا بتركه * ولهما ان وقت المغرب في هذا الوقت وقت العشاء ومكان الاداء من دلفة
 بالحديث فاذا اذا ما قبل وقتها وفي غير مكانها وجب عليه الامادة عملا بالسنة كافي سائر الصلوات
 اذا اديت قبل وقتها والجمعة و صلوة العيد اذا اديت في غير المصير او فناءه وكالظهر المؤدى
 في المنزل يوم الجمعة فارام يفعل اي لم يعد حتى طلع الفجر سقطت الامادة لان الاعادة

وكذلك تأخير المغرب
 الى العشاء بالمزدلفة
 واجب ثبت بخبر
 الواحد اذا صلى في
 الطريق امر بالاعادة
 عندنا في حنيفة ومحمد
 رجع الله عملا بخبر
 الواحد فان لم يفعل
 حتى طلع الفجر سقطت
 الامادة لان تأخير
 المغرب انما وجب الى
 وقت العشاء وقد انتهى
 وقت العشاء فانتهى
 العمل فلا يبقى الفساد
 من بعد الا بالعلم وخبر
 الواحد لا يوجب ولا
 يمارض حكم الكتاب
 فلا يفسد العشاء

انما وجبت ليحصل الجمع بينهما في الوقت والمكان كما وجبه الحديث فاذا طلع الفجر وانتهى وقت الجمع وهو وقت العشاء سقطت الابداء لانما او جبتها بالخبر فلو او جبتها بعد طلوع الفجر لحكمتنا بفساد ما دى مطلقا وذلك من باب العلم وخبر الله جل لا يوجب العلم ولا يعارض اي خبر الواحد مقتضى الكتاب وهو جواز اقرب المؤداة فلا يفسد العشاء اي بفتح الياء العشاء الاول وهي المغرب المؤداة او بضمها يعني لا يفسد تذكر الصلوة التي وجبت اعادتها العشاء الاخيرة لانها ليست بغاشة بيقين والاول اظهر قوله (وكذلك الترتيب في الصلوات) اي الترتيب بين الفوائت والوقفية واجب ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام * من نام عن صلوة او نسىها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها * وماروى ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم * من نام عن صلوة او نسىها فليذكرها الا وهو مع الامام فليصل التي هو فيها ثم ليصل التي ذكرها ثم ليصل التي صلى مع الامام * وانه يوجب العمل دون العلم فوجب العمل به مالم يعارض الكتاب والخبر المتواتر فعند سعة الوقت لا معارضة لان الكتاب وهو قوله تعالى * ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا * يوجب الاداء في مطلق الوقت بحيث لا يفوته عنه ولا يوجب الاداء في وقت التذكير لا محالة وخبر الواحد يوجب تقديم الفائتة واداءها في وقت التذكير وامكن الجمع بينهما فوجب العمل به * فاما عند ضيق الوقت فتحقق التعارض لتعين الوقت لوقفية بحيث لا يجوز التأخير عنه واقتضاء خبر الواحد تقديم الفائتة المستلزم لتفويتها عن الوقت وعدم جوازها قبل الفائتة فوجب ترجيح الكتاب على خبر الواحد فلذلك سقط العمل به * وكذا الحكم في كثرة الفوائت لانه في معنى ضيق الوقت لتأدية رعاية الترتيب فيها الى تقوية الوقفية ايضا * فان قبل العمل بخبر الواحد غير ممكن عند سعة الوقت لا بعد رفع موجب الكتاب ايضا فانه وان لم يوجب الاداء في الحال لكنه يقتضي الجواز والخروج عن العهدة اذا تحقق الاداء وخبر الواحد ينفي ذلك فلا يجب العمل به على الوجه الذي ذكرتم لانه يكون ابطالا لوجب الكتاب بخبر الواحد وذلك باطل كما قدم في خبر التمييز والتعديل واشترائط الطهارة في الطواف * قلنا هذا لا يلزم ابا حنيفة رحمه الله فانه يقول بالفساد الموقوف حتى لو ترك صلوة ثم صلى صلوات كثيرة مع تذكرها يسقط الترتيب ولا يكون عليه الا قضاء الفائتة عنده لان فساد المؤديات بعدهم يمكن بدليل مقطوع به ليجب قضاؤها مطلقا وانما كان لوجوب الترتيب بخبر الواحد وقد سقط ذلك عملا عند كثرة الصلوات فلا يلزم هذا القضاء المتروكة والقول بالوقف لا يوجب رفع الجواز كيف يختار الشيخ ان بمجرد خروج الوقت يتقاب الوتيرة المؤداة صحيحة فانه ذكر في شرح البسوط في هذه المسئلة محجبا لابي حنيفة رحمه الله ان يحكم الفساد ليس بمنقرر فيما دى بل هو شيء يفتى به في الوقت حتى يعيده ثانيا في الوقت ليكون عملا بخبر الواحد وبكتاب الله تعالى بقار الا يمكن فتي بعض الوقت لو حكمنا بفساد الوتيرة كان ذلك تركا للعمل بالكتاب والخبر المتواتر بناء على ما يقتضيه خبر الواحد وذلك لا يجوز بل يجب القول بالجواز مطلقا ولا يعتبر بخبر الواحد في مقابله معارضه * قال والى هذا

وكذلك الترتيب في الصلوات واجب بخبر الواحد فاذا ضاق الوقت او كثرت الفوائت فصار معارضا يحكم الكتاب بتغير الوقفية سقط العمل به

اشار محمد في الكتاب فانه استدلل بمسئلة الحاج اذا صلى المغرب في الطريق فانه بعيد فاذا لم يعد حتى طلع الفجر اخرت عنه لانها صلوة اديت في وقتها الى اخر ما ذكرنا فكذلك ههنا * واما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيقولان ان الجواز وان ارتفع في اول الوقت لكنه مباح لان تقويت الجواز فيه مباح بترك الصلوة مخارا فلان يجوز ذلك بالخبر اولى وللم يجز تقويته عن الوقت اختصارا لا يجوز بخبر الواحد ايضا ولا نأمره من الجواز لكن اخرناه الى ما بعد الفسأة واذالم تقدم الفسأة لم يحصل العمل بالخبر اصلا فالاول تأخير والثاني ابطال * والتأخير اهون منه فوجب القول به كذا قال شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله * وذكر في بعض الفوائد ان كثرة الفوائد لما التحقت بضيق الوقت في سقوط الترتيب كان قلتها بمنزلة سعة الوقت في وجوب الترتيب فوجوب الاعادة عند القلة بمسد خروج الوقت كان بمنزلة وجوبها في الوقت وبمنزلة وجوب الاعادة انغرب قبل طلوع الفجر لان القلة بمنزلة سعة الوقت فكان وقت العمل بخبر الواحد باقيا تقديرا * وتبين بما ذكرنا الفرق بين وجوب تعيين الفسأة وجوب التعديل واشترط الطهارة في الطواف وبين وجوب الترتيب فانالوا وجبنا التعيين او التعديل او الطهارة على وجه يؤدي الى فساد الصلوة والطواف يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد ولو اوجبنا الترتيب هندسة الوقت على وجه يؤثر في فساد الوقتية لا يؤدي الى نسخ الكتاب بل يكون تأخيرا لحكمه مع انه ولاية التأخير فوجب القول به عملا بخبر الواحد * فان قيل لماتين آخر الوقت الوقتية حتى وجب تقديمها على الفسأة ينبغي انه لو قدم الفسأة لا يجوز كالمقدم الوقتية على الفسأة في اول الوقت لا يجوز لتعيينه وقتا لفسأته * قلنا المنع عن تقديم الوقتية في اول الوقت لمعنى يختص بهادليل انه لو تنقل او عمل عملا اخر لم يمنع منه فوجب الفساد اما المنع عن تقديم الفسأة في اخر الوقت فقد ثبت لمعنى في غيرها وهو ان لا يؤدي الى تقويت الوقتية عن الوقت ولهذا يكره له الاشتغال بالافالة وبعمل اخر فلم يوجب الفساد كذا ذكر في شرح القدوري لابي نصر البغدادي رحمه الله قوله (وثبت الخطيم من البيت) وهو اسم لموضع متصل بالبيت من الجانب الغربي يند وبين البيت فرجة * وسمى بالخطيم لانه حطم من البيت اى كسر فعيل بمعنى مفعول كالقتيل والجريح * اولان من دعا على من ظله فيه خطمه الله كجاء في الحديث فكان فعلا بمعنى فاعل كاندليم * ثم يجب على الطائف ان يطوف وراء الخطيم من البيت ولا يدخل تلك الفرجة في طوافه لانه قد ثبت انه من البيت بخبر الواحد وهو ما روى ان عائشة رضى الله عنها نذرت ان تصلى في البيت ركعتين ان فتح الله تعالى مكة على رسوله فجاء بها النبي عليه السلام عام حجة الوداع ليلا الى البيت فصرت هاجزة البيت وقالوا انا نمظم هذا البيت في الجاهلية والاسلام ومن تعظيها ان لا نفتح بابه في الليالي فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم يدها وادخلها في الخطيم وقال * صلى ههنا فان الخطيم من البيت الا ان قومك قصرت بهم النفقة فاخرجوه من البيت ولو لاحد ثمان

وثبت الخطيم من
البيت بخبر الواحد
فيجملنا الطواف
واجبا لا يمارض
الاصل

عهد قومك بالجاهلية لقصبت بناء الكعبة واظهرت قواها الخليل وادخلت الحطيم في البيت والصقت العتبة بالارض وجعلت له باين بابا شرقيا وبابا غربيا ولئن عشت الى قابل لافعلن ذلك * فحملنا الطواف به * اى بالحطيم واجبا بهذا الخبر اوجملنا الطواف على الحطيم به اى بهذا الخبر واجبا * لا يمارض الاصل اى لا يساويه حتى لو تركه يؤمر باعادة الطواف من الاصل او اعادته على الحطيم مادام بمكة ليحقق العمل بخبر الواحد * ولورجع من غير اعادة يحزبه ويجبر بالدم لوجود اصل الفرض وهو الدوران حول البيت مع تمكن القصان فيه بترك الطواف على الحطيم * ولو توجه الى الحطيم لا يجوز صلوته لان كونه من البيت ثبت بخبر الواحد فلا يتأدى به ما ثبت فرضا بالكتاب وهو اتوجه الى الكعبة قوله (وحكم السنة) كذا قال شمس الائمة رضى الله عنه هو الاتباع فقد ثبت بالدليل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم متبع فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهذا الاتباع الثابت بمطلق السنة خال عن صفة الفرضية والوجوب الا ان تكون من اعلام الدين نحو صلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة فان ذلك بمنزلة الواجب على ما بينه بعدد ذكر ابو اليسر واما السنة فكل نفل واطب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل التشهد في الصلوات والسنن الرواتب وحكمها انه يندب الى تحصيلها ويلام على تركها مع لحوق اثم يسير وكل نفل لم يواظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم بل تركه في حالة كالطهارة لكل صلوة وتكرار الغسل في اعضاء الوضوء والترتيب في الوضوء فانه يندب الى تحصيله ولكن لا يلام على تركه ولا يلحق بتركه وزر * واما التراخي في رمضان فانه سنة الصحابة فانه لم يواظب عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم بل واطب عليها الصحابة وهذا مما يندب الى تحصيله ويلام على تركه ولكنه دون ما واطب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فان سنة النبي اقوى من سنة الصحابة * وهذا عندنا واصحاب الشافعي يقولون السنة نفل واطب عليه النبي عليه السلام فاما النفل الذي واطب عليه الصحابة فليس بسنة وهو على اصناف مستقيم فانهم لا يرون اقوال الصحابة حجة فلا يجعلون افعالهم ايضا سنة وعندنا اقوال الصحابة حجة فيكون افعالهم سنة لانها طريقة امرنا باحيائها بقوله تعالى * لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة * وقوله عز اسمه * وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا * وبقره عليه السلام * عليكم بسنتي الحديث * وقوله صلى الله عليه وسلم * من ترك سنتي لم ينل شفاعتي * والاحياء في الفعل وترك الفعل يستوجب اللامة اى الملامة في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقي * الا ان السنة استثناء منقطع اى لا خلاف في ان تفسير السنة وحكمها ما ذكرنا لكن الاختلاف في ان اطلاق لفظ السنة يقع على سنة الرسول او يحتمل سنها وسنة غيره * والحاصل ان الراوى اذا قال من السنة كذا فعند عامة اصحاب المتقدمين واصحاب الشافعي وجهور اصحاب الحديث يحمل على سنة الرسول عليه السلام واليه ذهب صاحب الميزان من المتأخرين * وعند الشيخ ابى الحسن الكرخي من اصحابنا وابى

وحكم السنة ان يطالب المرء باقامتها من غير ان تراض ولا وجوب لانها طريقة امرنا باحيائها فيستحق اللامة بتركها الا ان السنة عندنا قد تقع على سنة النبي عليه السلام وغيره وقال الشافعي رحمه الله مطلقا طريقة النبي صلى الله عليه وسلم

بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي لا يجب حمله على سنة الرسول الابدليل واليه ذهب القاضي
 الامام ابو زيدو الشيخ المصنف وشمس الائمة ومن تابعهم من المتأخرين وكذا الخلاف في قول
 الصحابي امرنا بكذا ونهينا عن كذا * تمسكوا في ذلك بان لفظ السنة يطلق على طريقة غير الرسول
 من الصحابة فان الصحابة قد سئوا احكاما كما قال علي رضي الله عنه جلد الرسول في الخمر اربعين
 وجدا ابو بكر اربعين وجلد عمر ثمانين وكل سنة وقد قال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
 الراشدين من بعدي * اطلق اسم السنة على طريقته * وقال عليه السلام * من سن سنة حسنة فله
 اجرها والحديث وقد عني بذلك سنة غيره * والسلف كانوا يطلقون اسم السنة على طريقة ابى بكر
 وعمر رضي الله عنهما * وقد حكى عن الشافعي انه قال اذا قال مالك السنة عندنا او السنة ببلدنا
 كذا فانما يريد به سنة سليمان بن بلال وكان عريف السوق واذا كان كذلك لم يدل على الاطلاق
 السنة على ان المراد طريقة الرسول عليه السلام او غيره فلا يجوز تقييده بطريقته الابدليل *
 واحتج الفريق الاول بان الرسول هو المقتدى والتبع على الاطلاق فلفظ السنة على الاطلاق
 لا يحمل الا على سنة كالموقيل هذا الفعل طاعة لا يحمل الا على طاعة الله وطاعة رسوله واما
 اضافتها الى غير الرسول فجواز لاقتدائه فيها بسنة الرسول فوجب ان يحمل عند الاطلاق على
 حقيقة دون مجاز * وما ذكره من الحديث والاطلاق لا يلزم لان لا شكر جواز الاطلاق هذا
 اللفظ على طريقة غير الرسول مع التقييد وانما تمنع ان يفهم من اطلاق اسم السنة غير سنة الرسول
 كذا في الميزان والمعتمد قولهم اللفظ مطلق فلا يجوز تقييده من غير دليل قلنا لا بد من تقييده اما بطريقة
 الرسول عليه السلام او بطريقة غيره فتقيده بالاولى اولى لما ذكرنا قوله (قال ذلك في ارش مادون
 النفس) الى آخره دية المرأة عندنا على النصف من دية الرجل في النفس ومادونها وعند الشافعي
 رجه الله المرأة تساوى الرجل اذا كان الارش بقدر ثلث الدية او دونه فان زاد على الثلث
 فحينئذ حالها فيه على النصف من حال الرجل لما حكى عن ربيعة انه قال قلت لسعيد بن المسيب
 مات قول فيمن قطع اصبع امرأة قال عليه عشر من الابل قلت فان قطع اصبعين منها قال عليه
 عشرون من الابل قلت فان قطع ثلاثا اصابع قال عليه ثلاثون من الابل قلت فان قطع اربعة
 اصابع قال عليه عشرون من الابل قلت سبحان الله لما اكثرها واشتد مصابها قل ارشها قال
 اعراق انت قلت لابل جاهل مسترشد او ما قل * ثبت فقال انه السنة * وهذا اللفظ اذا اطلق
 فالمراد به سنة الرسول عليه السلام ومراسيل سعيد عنده مقولة فكان هذا بمنزلة حديث مسند
 فيجب العمل به * وجهنا في ذلك ما ذكره ربيعة فانه لو وجب بقطع ثلاثة اصابع منها ثلاثون
 من الابل ما سقط بقطع الاصبع الرابع عشر من الواجب لان تأثير القطع في ايجاب الارش لا في
 اسقاطه فهذا شيء يحمله العقل وقول سعيد انه السنة محتمل يجوز انه اراد سنة نفسه او سنة غيره من
 الصحابة رضي الله عنهم لان التأمل في الدين لا يثبت حكم او استنباط معنى طريقة حسنة فيطلق
 عليه اسم السنة كما يقال سنة العمرين كما ذكرنا كيف وقد اتى كبار الصحابة مثل علي وعمر رضي
 الله عنهما بخلافه * وفي البسوط ان ما روى نادر ومثل هذا الحكم الذي يحمله عقل كل عاقل

قال ذلك في ارش
 مادون النفس في
 النساء انه لا يتنصف
 الى الثلث لقول
 -عبد بن المسيب رضي
 الله عنه السنة

لا يمكن اثباته بالشاذ النادر * وقال ذلك في قتل الحر بالعبد * يقتل الحر بالعبد عندنا وعند الشافعي
رحمه الله لا يقتل لما روى عن ابن عمرو بن الزبير رضي الله عنهم انهما قال من السنة ان لا يقتل الحر
بالعبد والسنة تحمل على سنة الرسول عند الاطلاق * وقتلنا ما كان هذا اللفظ محتملا لا يصح
الاحتجاج به * ومن قال من مشايخنا ان مطلق السنة محمول على سنة الرسول عليه السلام
اجاب * عن قول سعيد بن ابيان السنة انما تحمل على سنة الرسول اذ لم يعم دليل على ان المراد طريقة
الغير وقد قام ههنا فان اهل القل خرجوه عن زيد بن ثابت رضي الله عنه كذا قال عبد القاهر
الغدادي من ائمة الحديث * واليه اشير في المبسوط فقبل وقول سعيد انه السنة يعني سنة زيد *
وعن قول ابن عمرو بن الزبير انه محمول على السيد اذا قتل عبده فقد كانوا يختلفون في ذلك فمنهم
من يوجب القصاص مستدلا بقوله عليه السلام * من قتل عبدا قتلناه * فقال ذلك رداعلي من قال
منهم يقتل السيد بعبده كذا في المبسوط قوله (سنة الهدى) يعني سنة اخذها من تكميل الهدى
اي الدين وهي التي تعلق بتركها كراهية او اسائة * والاسائة دون الكراهية وهي مثل الاذان
والاقامة والجماعة والدين الرواب * ولهذا قال محمد في بعضها انه يصير مسيئا وفي بعضها انه
يأتى وفي بعضها يجب القضاء وهي سنة انفجر ولكن لا يساقب بتركها لانها ليست بغريضة ولا
واجبة * والزوائد والنوع الثاني الزوائد وهي التي لا تعلق بتركها كراهية ولا اسائة نحو
تطويل القراءة في الصلوة وتطويل الركوع والمجود وسائر افعاله التي يأتي بها في الصلوة
في حالة القيام والركوع والمجود وافعاله خارج الصلوة من المشي واللبس والاكل فان العبد
لا يطالب باقامتها ولا يأتى بتركها ولا يصير مسيئا والافضل ان يأتي بها كذا في بعض مصنفات
الشيخ * وذكر في المبسوط قال مكحول السنة سنتان سنة اخذها هدى وتركها لا بأس به
كالسنن التي لم يواظب عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم * وسنة اخذها هدى وتركها
ضلالة كالاذان والاقامة و صلوة العبد * وعلى هذا قال محمد رحمه الله اذا اصر اهل مصر
على ترك الاذان والاقامة امروا بهما فان ابوا قوتلوا على ذلك بالسلاح كما يقاتلون عند
الاصرار على ترك الفرائض والواجبات * وقال ابو يوسف رحمه الله المقاتلة بالسلاح عند
ترك الفرائض والواجبات فاما السنن فاما يؤدبون على تركها ولا يقاتلون على ذلك ليعظم
الفرق بين الواجب وغيره * ومحمد رحمه الله يقول ما كان من اعلام الدين فالاصرار
على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك لهذا * وعلى هذا اي على ان السنن نوعان
اختلفت اجوبة مسائل باب الاذان فقبل مرة يكره ومرة اساء ومرة لا بأس لما
ترك ما هو من سنن الهدى يوجب الكراهية والاسائة وترك ما هو من السنن الزوائد لا يوجب
شيئا منها * وذلك مثل قول محمد يكره الاذان فاعدا لما روى في حديث الرؤيا ان الملك
قام على جذم حابط اي اصله * ويكره تكرار الاذان في مسجد محلة * ويكره ترك
استقبال القبلة لمخالفة السنة وان صلى اهل مصر بجماعة بغير اذان ولا اقامة فقد اساءوا
لترك السنة المشهورة * وان ضلن يعني النساء باذان واقامة جازت صلواتهن مع
الاسائة فالاسائة لمخالفة السنة والتعريض للفتنة * ولا بأس بان يؤذن رجل ويقم اخر

وقال ذلك في قتل
الحر بالعبد وعندنا
هي مطلقة لا قيد فيها
فلا يقيد بلا دليل
وكان السلف
يقولون سنة العمرين
والسنن نوعان سنة
الهدى وتاركها
يستوجب اسائة
وكراهية والزوائد
وتاركها لا يستوجب
اسائة كسير النبي
عليه السلام في
لباسه وقيامه
وقعوده وعلى هذا
مسائل باب الاذان
كتاب الصلوة
اختلفت فقبل مرة
يكره ومرة اساء
ومرة لا بأس به لما
قلنا واذ قيل يعيد
فذلك من حكم
الوجوب

لان كل واحد منهما ذكره قصود فلا بأس بان يأتي بكل واحد منهما رجل آخر ولا يؤذن
لصلوة قبل دخول وقتها ويعاد في الوقت لان المقصود وهو اعلام الناس بدخول الوقت
يحصل ويعاد اذان الجنب وكذا اذان المرأة فاذا كانوا مثله يخرج على هذه الاصل قوله
(واما النفل فيايب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه) عرف النفل ببيان حكمه اذا لم يكن
حكم النفل ولهذا قال شمس الاعنود حكم النفل شرعا انه ياب على فعله ولا يعاقب على تركه
* وقال القاضي الامام نوافل العبادات هي التي يتبدى بها العبد زيادة على الفرائض والسنة
المشهوره وحكمها ان ياب العبد على فعلها ولا يذم على تركها لانها جعلت زيادة له لا عليه بخلاف
السنة فانها طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن حيث سبيلها الاحياء كان حقا علينا
فموتنا على تركها * ولذلك اى والاذكرنا ان النفل كذا قلنا ان ما زاد على القصر في صلوة
السفر وهو الشفع الثاني نفل لان العبد لا يلام على تركه راسا واصلا وياب على فعله في الجملة
* واذا ثبت انه نفل لا يصح خلطه بالفرض كافي القبر * ولا يلزم عليه صوم المسافر فانه ياب
على فعله ولا يعاقب على تركه ثم انه لو اداء يقع فرضا لان المراد من الترك هو الترك مطلقا وصوم
المسافر ليس كذلك فانه يعاقب على تركه في الجملة الا ترى انه لو ادرك عدة من ايام اخر يجب عليه
قضاء الصوم ويعاقب على تركه فلم يكن الصوم في السفر نفلا * ولا الزيادة على الاية والثلاث
في القراءة في الصلوة فانه ياب عليها ولا يعاقب على تركها مع انها تقع فرضا * لاننا نسلم انها
قبل وجودها وتحققها كانت فرضا بل هي كانت نفلا اذا لم يكن في ذمتها الايتان بها ولذلك استقام
عليها احد النفل ولكنها انقلب فرضا بعد وجودها لدخولها تحت مطلق الامر وعمومه وهو
قوله تعالى * فاقرؤا ما ينسى من القرآن * كاتقلاب المؤمنين سبيل الكفارة بعد فوات البر الا ترى
ان النافلة تصير فرضا بالشروع حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها بعد ان لم يكن
كذلك قبل الشروع فكذا الزيادة على الثلاث يجوز ان يصير فرضا بعد الوجوه لتناول الامر
اياها فان الامر انما وقع على الادنى ولم ينصرف الى ما فوقه لانه لم يكن مقدارا معلوما في نفسه
فاذا اتى به فقد صار مقدارا معلوما فمكن صرف الامر اليه كذا ذكره ابو اليسر * فاما الامر
بالصلوة فيتناول امالا قدرة على زيادة طلبها لا تدخل تحت الامر بحال فلا تقع فرضا ولذلك
جعلناه من العزائم اى ولان النفل شرع دائما جعلناه من العزائم لان دوام شرعيته يدل على وكادته
واصالة اذ لو بني على اعدار العباد لشرع في وقت العذر لاداما * ولا يقال لاننا نسلم انه شرع
دائما لانه منهي عنه في الاوقات الثلاث وبعد الفجر والعصر * لاننا نقول هو مشروع في هذه
الاقوات مع كونه منهيا عنه حتى لو شرع فيه وفسده يجب القضاء عليه في الاصح * ولذا اصح
قاعدا اى ولاجل انه شرع دائما صح اداؤه قاعدا مع القدرة على القيام * اورا كبا مع انقضية
على التزول بالايام وان لم يكن متوجها الى القبلة لان النفل على الوصف الذي شرع وهو
وصف الدوام بلازم العجز والخرج فلا يمكن اقامته آنا الليل والنهار قائما لانه يعترض عليه
الحوادث من المرض والضعف والحاجة الى الركوب ونحوها باعتبار الاصل يعتبر هذه

واما النفل فيايب المرء
على فعله ولا يعاقب
على تركه ولذلك قلنا
ان ما زاد على القصر
من صلوة السفر نفل
والنفل شرع دائما
فان ذلك جعلناه من
العزائم وان ذلك صح
قاعدا ورا كبا لانه
ما شرع بلازم العجز
لا محالة فلازم
اليسر وهذا القدر
من جنس الرخص

العوارض في الحال اذ لو لم يعتبر العوارض ادى الى الحرج فلذلك جوزنا الاداء على اى وصف
نشط قائما وقاعدا وراكبا * وهذا القدر اى شرعية الاداء قاعدا او راكبا من غير عذر *
من جنس الرخص لان العذر قد موجودا باعتبار الاصل فكان شرعيته بناء عليه فكان له
شبهة بالرخصة من هذا الوجه * وكأنه اخذ ذكره عن سائر اقسام العزائم لانه لم يخلص عزيمته
قوله (وقال الشافعي) الى آخره اذ اشترع في صلوة الفل او في صوم الفل يؤخذ بالمضى
فيه ولو لم يمس يؤخذ بالقضاء عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يؤخذ بواحد منهما لان
الفل لما شرع على هذا الوصف وهوانه غير لازم حتى يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه
وجب ان يبقى كذلك بعد الشروع ولا يصير لازما لان حقيقة الشيء لا يتغير بالشروع الا ترى
انه بعد الشروع نقل كما كان قبله ولهذا يتأدى بنية الفل ولو اتاه كان يؤدى للفل لا مسقطا
لواجب ولا يمنع صحة الخاوة وباح الافطار بعذر الضيافة ولو صار فرضا لما ثبتت هذه الاحكام
* واذا كان تفلا حقيقة وجب ان يكون خيرا في الباقي كما كان خيرا في الابتداء تحفة لا فلية لان
آخره من جنس اوله * وقد غيرتم انتم حيث قلتم بالزوم في الباقي * وقلت انما لم نفعل بعد
اى بعد ما دى جزاء منه * هو بخير فيدى فيما لم يؤد لانه نفس فيكون على وفق الابتداء
فن اخرج عشرة دراهم لتصدق تفلا تصدق بدرهم وسلم كان بالخيار في الباقي وكذا اذا
تصدق ولم يسلم كان بالخيار في التسليم فكذا اذا صلى ركعة كان بالخيار في الركعة الاخرى
* وادانته بالخيار في الباقي وحل له ترك ما يأت به لانه لم يلتزمه بطل المؤدى ضمناله
وتبعا لترك ما ليس عليه فلا يكون ابطالا حكما كما سفر صلى الظهر لا يحل له ابطاله لكن يحل له
اقامة الجمعة ثم الظاهر يبطل حكما لما جعل ذلك اليه وحل له ولكن احرق حصا ارض نفسه
فاحترق زرع جاره اوسقى نفسه فحرق ارض جاره لا يجعل ذلك ابتلا لانه ثبت تبعا لما
هو حل له * ولما كان بطلان المؤدى امرا حكما لا بصنعه لا يضمن بالقضاء كالمظنون وهو
ما اذا شرع في صاوة او صوم على ظن انه عليه قين انه ليس عليه يصير شارعا في النقل بالاتفاق
ولو افسده لا يجب عليه القضاء لما ذكرنا انه بخير في الاداء وان البطلان ضمنى فكذا ههنا
* ولا معنى لاعتبار الشروع بالنذر لان النذر التزام بالقول وله ولاية ذلك فاذا اتى بكلمة
الالتزام لزمه واما الشروع فليس بالتزام بل هو اداء بعض العبادات ولم يوجد فيما بقى التزام
فلا يلزمه ونظيره الكفالة مع القرض او الصدقة فان الكفيل لما التزم بالقول يلزمه ما التزم
فاما المقرض او المتصدق فلا يلزمه بالقول ولكن شرع في الاعطاء فبقدر ما دى يصح ولا يلزمه
ما لم يعط * يوضح الفرق بينهما لو نذر اربع ركعات يلزمه ولو شرع بنوى اربع ركعات
لا يلزمه * ولو نذر الصلوة قائما يلزمه القيام ولو شرع قائما لا يلزمه * ولو نذر صوم يوم العصر
يلزمه عندكم ولو شرع فيه لا يلزمه دلى ان الشروع اداء بالفعل والنذر ايجاب في الذمة بالقول
ثم في النذر يلزمه بقدر ما سمى فكذلك بالشروع يلزمه بقدر ما دى وما لم يؤده لا يلزمه كما ان ما لم
يسمه بالنذر لا يلزمه * فيما لم المؤدى يعنى عندنا لا تناع عن اداء الباقي حكما له الى لا تناع

وقال الشافعي رحمه
الله لما شرع الفل على
هذا الوصف وجب
ان يبقى كذلك غير لازم
وقد غيرتم انتم وقلت
ان ما لم يفعل بعد فهو
بخير فيه فبطل المؤدى
حكمه كالمظنون

لثابت بالتخيير قوله (وقلنا نحن ان اداء فقد صار تغيره) بمعنى صار عبادة لله تعالى . سلم اليه لانه لما شرع في الصوم او في الصلوة وادى جزءاً منه فقد تقرب الى الله تعالى باداء ذلك الجزء . وصار العمل لله تعالى حقه له بالنص ولهذا لو مات كان مثاباً على ذلك * وحق غيره محترم اي حرام التعرض بالافساد ومضمون عليه اتلافه بالنص والاجاع فوجب صيانته وحفظه احترازاً عن ارتكاب المحرم وجوب الضمان ولا سبيل اليه الى حفظه وصيانته او الى كونه مضموناً بالزام الباقي وهما . ان متعارضان اعني المؤدى وغير المؤدى يعني لو نظر الى المؤدى يلزم الزام الباقي صيانة له عن البطالان ولو نظر الى غير المؤدى نفسه يلزم ان يكون غير لازم لانه في ذاته نفل كما قاله الشافعي * فوجب الترجيح لما قلنا اللام ليست للتعليل بل هي صلة الترجيح اي وجب ترجيح ما قلنا بالاحتياط في العبادة . فان قيل لاننا لانسلم ان المؤدى صار عبادة لله تعالى لان ما شرع فيه عبادة صوم او صلوة وهي مما لا يتجزأ فلا يكون الوجود طاعة الا بانضمام الباقي اليه واذالم يكن طاعة لا يحرم ابطاله . ولئن سلمنا كونه عبادة فلاننا لانسلم ان اداء الباقي شرط لبقائه عبادة لانه عرض يستحيل بقاؤه فكيف وجد انقضى وعدم ولا تصور لا غير بعد العدم * والدليل عليه ان المؤدى باعتراض الموت لا يخرج من كونه عبادة حتى يتألفه الثواب بخلاف بين الامة . او كان اداء الباقي شرطاً لبقائه عبادة لبطل نفوات الشرط . ويوضحه ان اداء الباقي لو جعل شرطاً لا يخلو من ان يجعل شرطاً لانعدام المؤدى عبادة او لبقائه عبادة فان قلتم بالاول فلا متاع عن مباشرة شرط الانقضاء لا بعد ابطاله وان تم الثاني فهو خلاف المعقول لانه لما انعقد عبادة بدون الباقي فلان يبقى بدون كان الاولى لان البقاء اسهل من الابتداء * ولئن سلمنا كون الباقي شرطاً لبقائه عبادة فلاننا لانسلم ان الامة متاع من اداء الباقي ابطال له لان ابطاله انما يحصل بمصادفة الفعل وذلك فيما غنى من الافعال محال ولكنه اذا امتنع فأتى وصف العبادة عن المؤدى فلا يكون مضاعفاً الى فعله كذا كرنا من النظائر . قلنا نحن لاندى ان المؤدى صوم او صاوة في الحال ولكننا نقول هو من افعال الصوم والصلوة على معنى انه يصير مع غيره صوماً تاماً مشريعاً فكان له عرضية ان يصير صوماً او صلوة بضم النير اليه فيكون المؤدى . متفرعاً الى الله تعالى بهذا الفعل فيكون عبادة من هذا الوجه ولكنه باعتبار انه جزء مما لا يتجزأ لا يحكم له بدون الاجزاء الاخر ضرورة ثبوت الاتحاد فكان كل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده من الاجزاء اذ لا بد له من التعلق لضرورة الاتحاد فجعل هذا الجزء عبادة وجعل كل جزء مقدم ما به شرطاً لانعدامه عبادة وكل جزء يوجد بعده شرط لبقائه على وصف العبادة . فانهقد الجزء المتقدم عبادة وجعل شرطاً لانعدامه الاجزاء التي بعده عبادة وانعقد الجزء الاخير عبادة وجعل شرطاً لبقائه الاجزاء التي تقدمته على وصف العبادة وكل جزء من الاجزاء المتوسطة انعقد عبادة وكان شرطاً لبقائه ما تقدمه على وصف العبادة وشرطاً لانعدامه ما تعقبه عبادة فقلاً هكذا عملاً باللائل بقدر الامكان . ولا معنى لقولهم انه لا يتحمل التغير بعد العدم لان ذلك خلاف النص والاجاع فانه تعالى قال . او ائتكم حبسكم اعمالهم . وقال عز اسمه . ولا تبطلوا اعمالكم . ولا يرد النهي الاعمال تصورها ولا خلاف بين الامة . فاما ان بالردة يبطل الاعمال المتقدمة وان كان قد اعطى اياها حكم التمام والفراغ ولما كان الختم على الايمان شرطاً لبقائه ما مضى . فلم لا يجوز ان يكون وجود

وقلنا نحن ان ما اداه
فقد صار غيره مسلماً
اليه وحق غيره محترم
مضمون عليه اتلافه
ولا سبيل اليه الا بالزام
الباقي وهما امران
متعارضان اعني
المؤدى وغير المؤدى
فوجب الترجيح لما
قلنا بالاحتياط في
العبادة

الجزء المتعقب شرطا لبقاء ما تقدم على وصف العبادة * واما في اعتراض الموت فجعل في التقدير كثر اليوم في حقه لم يكن الا هذا القدر وان الصلوة لم يكن مشروعة الا هذا القدر لانه تعالى هكذا جعل في فضل المهاجر وان لم يحصل ما هو المقصود بالهجرة من تأيد البعض بالبعض والتقوى على الذب عن الجورة فكذلك فيمنع فيه وذلك لان الموت منه لا يبطل على ما عرف * وقولهم ان عقد عبادة بدون الباقي فيبقى بدونه لان البقاء اسهل من الابتداء ينتقض بقض بدلي الصرف ورأس مال السلم فانه شرط لبقاء دون الابتداء * وقولهم الانتفاع عن اداء الباقي ليس بابطال قلنا لما اتى بما يناقض العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة ولم يوجد سوى فعله ووجد الفساد لا محالة عندها هذا الفعل فجعل مفسدا لان الفساد فعل يحصل به الفساد وليس من ضرورته ان يضاف المحل الذي حصل فيه الفساد كقطع حبل مملوكه علق به فتدليل غيره فسقط التندليل وانكسر جمل متلفه حقيقة وشرعا وان لم يصادف فعله التندليل * وكذا شق زق نفسه فيه ما بيع بغيره * ومثلنا احراق الخصاصد وسقى الارض لان الزمان فان ذلك غير مضاف الى فعله بل الى رخاوة الارض وهبوب الريح واشباه ذلك الاتري ان ذلك يتفصل عن فعله عن العادة الجارية بخلاف ما نحن فيه حتى لو كان ذلك على وجه يحصل به الفساد لا محالة بان كان الماء كثيرا بحيث يعلم انه لا يحتمل ارضه او كان الاحراق في يوم ريح لا يضيف اليه فيضمن ما فسد من الارض والزرع * واما مصلى الظهر اذا راح الى الجمعة فنقول هو مبطل لصفة الفرضية غير انه ليس بمنتهى عنه لانه ابطال ونقض يؤدي احسن منه والهادم لبني احسن مما كان لا يهداهما كما هدم المسجد لبني احسن منه لا يهد ساعيا في خرابه * وصار حاصل الكلام ان ما أدى يوجب عليه حفظ المؤدى وطريق حفظه اداء الباقي فصار الشروع موجب اداء الباقي بهذه الوسيلة وكل صوم او صلوة يجب اداؤه يجب قضاؤه اذا نسيه قوله (وهو كالنذر) * ثم استدل بالنذر على ما ادعاه فقال وهو اي الجزء المؤدى بنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار نحق الله تعالى * اما المؤدى فلما ذكرنا انه وقع لله تعالى مسلما اليه واما المنذور فلانه جعل لله تعالى تسمية ولا شك ان ما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسمية لانه بنزلة الوعد وان ايجاب ابتداء الفعل اقوى من ايجاب بقاءه لما عرف ان البقاء اسهل من الابتداء ثم وجب لصيانة اذى الامرين وهو التسمية ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل اذى الامرين وهو ابقاء الفعل واتمامه كان اولي * وما ذكر الخضم ان النذر والشروع بنزلة الكفالة والاقراض فليس كذلك لان الكفالة وان كانت كالنذر باعتبار ان التزام الشروع ليس كالاقراض لان الاقراض او التصديق تبرع بالعين والمقصود منه دفع حاجة المستقرض او الفقير فلا يثبت ذلك قبل التسليم فكان كل واحد قبل التسليم نظير الصلوة في النية والتطهر واستقبال القبلة * فلما المقصود في البدنيات فعمل يستوفي وقد حصل البعض منه فكان كعوض المال المسلم الى الفقير او المستقرض واليه اشار الشيخ بقوله مسلما اليه ثم اذا تصدق

وهو كالنذر صار لله تعالى تسمية لان فعله انما وجب لصيانته ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه اولي والسنن كثيرة في الصلوة والحج وغير ذلك

واما الرخص فاربعة نوعان من الحقيقة ﴿ ٣١٥ ﴾ احدهما احق من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم من

الآخر اما احق نوعي الحقيقة فاستنبع مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا فهو الكامل في الرخصة مثل الذكر على اجراء كلمة الكفر انه يرخص له اجراءها والعزيمة في الصبر حتى يقتل لان حرمة الكفر قائمة لوجوب حق الله تعالى في الايمان لكنه رخص لعذر وهو ان حق العبد في نفسه يفوت بالقتل صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان التصديق باق ولا يفوت صورة من كل وجه لان الاداء قد صرح وليس التكرار ركن لكن في اجراء كلمة الكفر هناك لحقه ظاهرا فكان له تقديم حق نفسه كرامة من الله وان شاء بذل نفسه حسنة في دينه لا قامة حقه فهذا مشروع قرينة فيبقى عزيمة وصار بها مجاهدا

بعض المال لزمه ان لا يبطله بالرجوع فكذا اذا اتى ببعض العمل وصار مسلما الى الله تعالى لزمه ان لا يبطله بالامتناع عن اداء الباقي وانما افترا من حيث ان القدر الموجود من الصدقة يبقى صدقة بدون ما لم يوجد والقدر الموجود من فعل الصلوة والصوم لا يبقى قرينة بدون الباقي فيلزمه المضى ههنا ولا يلزمه في الصدقة * فاما اباحة الافطار بعذر الضيافة فرخصة مع بقاء الحظر واذا كان الامتناع افضل وذلك كمن صلى الفرض ورأى بقربه صيدا كاد يحرق او يغرق وهو قادر على الاستيقاظ ابيح له قطع الفرض واستيقاظ الصبي بل يجب عليه ذلك صيانة للصبي عن الهلاك وفيه ابطال حق الله تعالى لحق الآدمي فكذا فيما نحن فيه يرخص له الافطار احترازا عن اذى المسلم وصحة الخلوة بمؤنة ايضا بل هي فائدة كذا ذكر الشيخ ابوالمعين في طريقته * واما الشروع في الغل قائما واتمامه قاعدا او نية الاربع مع التسليم على رأس الركعتين فقارعا النذر لان وجود ما وراء الركعتين وصفة القيام ليسا بشرطين لبقاء المؤدى عبادة وذكر الشيخ في شرح التقويم ان وجوب الباقي لمعنى في غيره وهو صيانة المؤدى للمعنى في نفسه فلا يمنع صحة الخلوة واباحة الافطار بعذر الضيافة واقتدائه بالمتنفل لانه في حق نفسه ثقل * واما افضل المظنون فالقياس فيه ما قاله زفر رحمه الله لان المؤدى انعم بعبادة فيجب صيانتها بالمضى فيه الا ان علماءنا استحسنوا وقالوا ان سبب الوجوب وهو الشروع صادف الواجب فيلتولان الوجوب لا يتكرر في شيء واحد كما قال الله على ظهر اليوم وذلك لان العبد انما يؤخذ بما عنده لا بما عند الله تعالى لان ذلك ليس في وسعه وعنده انه شرع في الواجب فكان كالو شرع في الظاهر او صوم القضاء ثم افسده لا يجب عليه بهذا الشروع والافساد شيء فكذا هذا * ونحن لانقول ان جميع القرب يلزم حفظها ويضمن بافسادها بل يجب عبادة ثقل اتزنها وحصلها باختياره وهذه القرينة حصلت له بدون اختياره من جهة الشرع واذا لم يلزمه باختياره لم يصبر ضامنا للعهد فلا يجب عليه صيانتها وهذا لان القياس يوجب ان لا ينقصد فعله عبادة اصلا لان الواجب الذي قصد اليه ليس بموجود والنفل لا ينقصد قرينة بدون القصد اليه الا ان اشرع جعله نفلا من غير قصده نظرا له فجعل منعه في حاله فيه نظر وهو انه لو اتهم بصالح سيلا لا ثواب ولا يجعل منعه في حاله فيه ضرر وهو وجوب الصيانة عليه * وهو كالقرب في حق الصبي لما شرعت نظرا له تجعل مشروعة في حاله فيه نظر وهو الصحة بعد الاداء ولم تجعل مشروعة في حاله فيه ضرر وهو الوجوب * والسنن كثيرة يعني لاحتياج الى ايراد النظائر فانها كثيرة في باب الصلوة والحج وغير ذلك من الطهارة والصوم والاعتكاف على ما تضمنتها كتب الفروع قوله (واما الرخص) ولما كانت الرخص مبنية على اعدار العباد واعدارهم مختلفة اختلفت انواع الرخص فالتصميم على انواع اربعة * احق من الاخر يجوز ان يكون افضل تفضيل من حق الشيء اذا ثبت اي احدهما في كونه حقيقة اقوى من الاخر * ويجوز ان يكون من حقك ان تفعل كذا اي انت خليق به بمعنى في اطلاق اسم الرخصة احدهما اولى من الاخر * اتم من الاخر اي اكل في كونه مجازا * فاستنبع اي سقطت

المؤاخذه به مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا لان الحرمة لما كانت قائمة مع سببها ومع ذلك شرف
 للمكلف الاقدام عليه من غير مؤاخذه بناء على هذه كان في اعلى درجات الرخص لان كمال
 الرخصة بكمال العزيمة فلما كانت العزيمة حقيقة كاملة ثابتة من كل وجه كانت الرخصة في مقابلتها
 كذلك ايضا وذلك مثل الترخيص باجراء كلمة الكفر على اللسان فانه يرخص فيه بعذر الإكراه
 التام مع اطمئنان القلب ولكن العزيمة في الصبر والامتناع عنه لان حرمة الكفر ثابتة مصحفة
 لا تكشف بحال بناء على ان حق الله تعالى في وجوب الايمان به قائم لا يحتمل السقوط لان الموجب
 وهو وحدانية الله تعالى وحقيقة صفاته وجميع ما اوجب الايمان به لا يحتمل التغير لكنه اى
 لكن العبد يرخص له الاجراء عند الإكراه لان حقه في نفسه اى في ذاته يفوت عند الامتناع
 ضرورة بخير البنية ومعنى يزهو الروح وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان التصديق الذى
 هو الركن الاصل باق ولا يفوت صورة من كل وجه لانه لما اقر مرة وصدق بقلبه حتى
 صح ايمانه لم يلزم عليه الاقرار ثانية اذ التكرار فى الاقرار ليس بركن فى الايمان ولما صار حقه
 وادى لم يفت حقه من هذا الوجه لكن يلزم من اجراء كلمة الكفر بطلان ذلك
 الاقرار فى حال البقاء فيبطل حقه فى الصورة من هذا الوجه فلهذا كان تقديم حق
 نفسه باجراء كلمة الكفر على اللسان ترخصا وان شاء بذل نفسه فى دين الله لاقامة
 حقه حسبة اى طلبا للثواب ومعدلة فيما يدرى للآخرة فهذا اى البذل مشروع قربة
 كالجهاد انه لا بذل نفسه ولم يهتك حرمة دينه كان فيه اعلاء دين الله عز وجل وهذا
 هو عين الجهاد * والاصل فيه ما روى ان مسيلة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب رسول
 الله صلى الله عليه وسلم فقال لاحدهما انت شهد ان محمدا رسول الله فقال نعم فقال انت شهد انى
 رسول فقال لا ادري ما تقول فقتله وقال للآخر انت شهد ان محمدا رسول الله فقال نعم فقال انت شهد
 انى رسول الله فقال نعم فخلى سبيله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اما الاول
 فقد اياه الله اجره مرتين واما الآخر فقد اخذ برخصة الله فلا اثم عليه فقيه دليل على انه
 ان امتنع منه حتى قتل كان اعظم الاجر لانه اظهر للاصلاية فى الدين * وما روى من قصة
 عمار وحبيب رضى الله عنهما ان المشركين اخذوا عمارا فلم يتركوه حتى سب رسول الله عليه
 السلام وذكر آلهتهم بخير فلما رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وما وراءك يا عمار قال
 شر ما تركونى حتى نلت منك وذكر آلهتهم بخير قال كيف وجدت قلبك قال مطمئنا
 بالايمان قال فان عادوا فعداى فان عادوا الى الاكراه فعداى الترخص * او فان عادوا الى
 الاكراه فعداى الى طمأنينة القلب فانه لا يظن برسول الله عليه السلام انه يأمر احد بانكسر
 بكلمة الكفر كذا فى البسوط * وفى عين المسائل لو عادوا لك فعداى لما قلت فقيه دليل انه
 لا بأس للمسلم ان يجرى كلمة الكفر على اللسان مكرها بعد ان يكون مطمئنا القلب * واخذوا
 خبيب بن عدى وباعوه من اهل مكة فجعلوا يعاقبونه على ان يذكر آلهتهم بخير ويسب محمدا
 وهو يسب آلهتهم ويذكر رسول الله عليه السلام بخير فاجتمعوا على قتله فلما ايقن انهم قاتلوه
 سألهم ان يدهوه ليصلى ركعتين فاجابوه فصلى ركعتين واوجز ثم قال انما اوجزت كيلا
 تظنوا انى اخاف القتل ثم سألهم ان يلقوه على وجهه ليكون هو ساجدا لله تعالى حين
 يقتلونه فاجابوه ذلك فرفع يديه الى السماء وقال اللهم انى لا ارى ههنا الا وجه عدو قاترا

وكذلك الذي يأمر بالمعروف اذا خاف ﴿ ٣١٧ ﴾ القتل رخص له في الترك لما قلنا من مراعات حقه وان شاء

صبر حتى يقتل وهو
العزيمة لان حق الله
تعالى في حرمة المنكر
باق وفي بذل نفسه
اقامة المعروف لان
الظاهر انه اذا قتل
تفرق جمع الفسقة
وما كان غرضه الا
تفريق جمعهم فبذل
نفسه لذلك فصار
بجاءه اذا بارز وهو
يعلم انه يقتل من غير
ان ينكر فيهم لان
جمعهم لا ينفرق بسببه
فصبر مضاعفا لدمه
لاحتسابا بجاءه اذا
وكذلك فبين اكره
على اطلاق مال غيره
رخص له لرجمان
حقه في النفس فاذا
صبر حتى قتل كان
شهيدا لقيام الحرمة
وهو حق العبد
وكذلك اذا اصابته
نخصة فصبر عن مال
غيره حتى مات
وكذلك صام اكره
على الفطر ومحرم
اكره على جنايته وما
اشبه ذلك من العبادات
والحقوق المحترمة
وامثله كثيرة

رسولك مني السلام اللهم احصى هؤلاء مرددا واجملهم بددا ولا تبق منهم احدا ثم انشأ يقول
(شعر) ولست ابالي حين اقتل مسلما * على اى جنب كان في الله مصرعى * وذلك
في ذات الاله وان يشأ * يبارك على اوصال شلوعمزع * فلما قتلوه وصلبوه تحول وجهه
الى القبلة وجاء جبريل الى رسول الله عليهما السلام يقرأ سلام حبيب فدعا رسول الله
صلى الله عليه وسلم وقال هو افضل الشهداء وهو رفيق في الجنة فهذا تينان الامتناع والاخذ
بالعزيمة افضل كذا في المبسوط (قوله) وكذلك الذي يأمر بمعروف اى وكالمكره على
الكفر من يأمر بمعروف مثل ان يأمر بالصلوة ونحوها في انه اذا خاف التلف على نفسه
رخص له ان يتركه قال تعالى * ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان يتقوا منهم تقيته *
وانه ان فعل فقتل كان مأجورا لان الامر بالمعروف فرض مطلق والصبر عليه عن عمة قال
الله تعالى اخبارا * وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك ان ذلك من عزم
الامور * واذ اتسك بالعزيمة كان مأجورا * وكذلك النهى عن المنكر الا ان الشيخ لم يذكره
لان الامر بالمعروف يتضمن النهى عن المنكر وكذا العكس ولهذا قال بعده لان حق الله تعالى
في حرمة المنكر باق * لما قلنا من مراعاة حقه فانه لو اقدم بفوت حقه صورة ومعنى ولو
ترك يفوت حق الله تعالى صورة بمباشرة المحظور وترك المنع عنه لا معنى لان الإنكار
بالقلب واعتقاد الحرمة باق قوله (بخلاف الغازي اذا بارز) ذكر في السير الكبير ولو
ان رجلا جل على الف رجل وحده فان كان يطعم ان يظفر بهم او ينكأ فيهم فلا بأس
بذلك لانه يقصد النيل من العدو بصنعه وقد فعل ذلك بين يدي رسول الله صلى الله عليه
وسلم غير واحد من اصحابه ولم ينكر ذلك عليهم وبشر بعضهم بالشهادة حين استأذنه
في ذلك على ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم رأى يوم احد كتيبة من الكفار فقال
من لهذه الكتيبة فقال وهب انا لها يا رسول الله فحمل عليهم حتى فرقتهم ثم رأى كتيبة اخرى
وقال من لهذه الكتيبة فقال وهب انا لها فقال انت لها وابشر بالشهادة فحمل عليه حتى
فرقتهم وقتل هو وان كان لم يطعم في نكابة فانه يكره له هذا الصنيع لانه يلف نفسه من غير منفعة
للمسلمين ولا نكابة في المشركين فيكون له قاتل نفسه في التهلكة ولا يكون عاملا لربه في اعزاز
الدين * وفي الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بسعد الاقدام وان كان يعلم ان القوم يقتلونه
وانه لا ينفرق جمعهم بسببه لان القوم هناك مسلمون معتدون لما يأمرهم به فلا بد من ان ينكأ
فعله في قلوبهم وان كانوا لا يظهر ذلك وهما القوم كفار لا يعتدون بحقية الاسلام وقتله
لا ينكأ في باطنهم فيشترط النكابة ظاهرا لا باحة الاقدام * وان كان لا يطعم في نكابة ولكنه
يجرى به المسلمين عليهم حتى يظهر بفعلهم النكابة في العدو فلا بأس بذلك ان شاء الله تعالى لانه لو
كان على طمع من النكابة لفعاله جاز له الاقدام فكذا اذا كان يطعم النكابة فيهم بفعل غيره وكذلك
ان كان يطعم النكابة في ارباب العدو وادخال الوهن عليهم بفعله لان هذا افضل وجوه النكابة
وفيه منفعة للمسلمين بكل احد يبذل نفسه لهذا النوع من المنة وهو في المغرب يقال نكأت القرحة
فشرتها ونكأت في العدو نكأ اذا قتلته فيهم او جرحته قال الايث ولغة اخرى نكيت في العدو ونكابة

* ومن ابى عمر ونكيت في العدو لا غير * وعن الكسائي كذلك ولم اجده معدي بنفسه
 الا في جامع القوري قال به قوب نكيت العدو اذا قتلت فيهم وجرحته قال عدى بن زيد
 * شر * اذا انت لم تنفع بذك اهله * ولم تنك باليومى عدوك فابعد قوله (وكذلك
 هذا) اى وكشوت الحكم في المكره على القتل ثبوته فيمن اكره على اتلافه مال غيره
 بالقتل رخص له ذلك لرجحان حقه في النفس لان حقه يفوت في النفس صورة ومعنى
 وحق غيره لا يفوت معنى لانجباره بالضمان فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا لان السبب
 الموجب للحرمة وهو المالك وحكمه وهو حرمة التعرض فاما ان حرمة اتلاف ماله لمكان
 عصمته واحترامه وذلك لا يختل بالاكره فكان في الصبر اخذا بالعزيمة مقيافرض الجهاد لانه
 اتلاف نفسه صيانة لحق ذلك الرجل في ماله من حيث الصورة فيكون مثابا كذا ذكر الشيخ
 في بعض كتبه * وذكر محمد رحمه الله في هذه المسئلة فان ابى ان يفعل حتى قتل كان مأجورا
 ان شاء الله فیده بالاستثناء ولم يذكر الاستثناء فيما سواها لانه لم يجد فيها نصا بعينه وانما قاله
 بالقياس على الاكره على الافطار وافساد الصلوة واجراء كلمة الكفر ونحوها وليس هذا في
 معنى تلك المسائل من كل وجه لان الامتناع من الاتلاف ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين فلهذا
 قيده وكذلك صائم اكره على الافطار او اضطر اليه بمخضمة يرضى له ذلك لان حقه
 في نفسه يفوت اصلا وحق الله تعالى يفوت الى بدل وهو القضاء فله ان يقدم حق نفسه
 * وان صبر ولم يفطر حتى قتل وهو صحيح مقيم كان مأجورا لان حق الله تعالى في الوجوب
 لم يسقط فكان له بذل نفسه لاقامة حق الله عز وجل وفيه اظهار الصلابة في الدين
 واعزاز * الا ان يكون مسافرا او مريضا فلم يفطر حتى قتل كان آثما لان الله تعالى اباح
 لهما الافطار بقوله : فن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فعند خوف الهلاك
 رمضان في حقهما كشعبان في حق غيرهما فيكون آثما بالامتناع حتى يموت بمنزلة المضطر
 في فصل الميتة كذا في البسوط * وما شبه ذلك من العبادات مثل الصلوة ونحوها والحقوق
 المحترمة مثل مالوا اكره على الدلالة على مال نفسه او مال انسان رخص له الدلالة ولو لم يفعل
 حتى قتل لم يكن آثما لانه قصد الدفع عن ماله او مال غيره وذلك عزيمة قال عليه السلام * من قتل دون
 ماله فهو شهيد * قوله (واما القسم الثاني) وهو الذي دون القسم الاول في كونه رخصة فما
 يستباح بعذر مع قيام السبب اى السبب المحرم موجبا لحكمه وهو الحرمة * الا ان الحكم مترخ
 عنه فن حيث ان السبب الموجب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم مترخ
 غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون الاول فان كمال الرخصة بكمال العزيمة فاذا كان
 الحكم تاما مع السبب فهو اقوى مما تراخي حكمه عنه كالبيع بشرط الخيار مع البيع البات
 والبيع بثمن مؤجل مع البيع بثمن حال فان الحكم وهو المالك في البيع والمطالبة بالثمن ثابت في البات
 مترخ عن السبب المقر بشرط الخيار والاجل كذا ذكر شمس الامم رحمه الله عليه مثل المسافر
 رخص له ان يفطر مع السبب الموجب لصوم الحرم لافطر وهو شهيد والشهيد وتوجه الخطاب العام

واما القسم الثاني فما
 يستباح بعذر مع
 قيام السبب موجبا
 لحكمه غير ان
 الحكم مترخ مثل
 المسافر رخص له ان
 يفطر بناء على سبب
 تراخي حكمه فكان
 دون ما اعترض على
 سبب حل حكمه وانما
 يكمل الرخصة بكمال
 العزيمة

نحوه وهو قوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه * وهذا لو ادى كان فرضا لان الحكم وهو حرمة الافطار وترك الصوم تراخي في حقه الى ادراك عدة من ايام اخر فكانت العزيمة ادى حالها في المكروه على الافطار في الصوم لان الحكم هناك وهو حرمة الافطار لم يتأخر عن السبب فلا جرم كانت الرخصة المبنية على هذه العزيمة ادى حالها من الرخصة المبنية على العزيمة بالادنى لان كمالها وانقاصها بكمال العزيمة وانقاصها فن هذا الوجه اخذت شبهة بالجماز لان الحكم وهو الوجوب وحرمة الافطار لا تراخي لم يكن ثابتا في الحال فلم يصارض الرخصة وهي اباحة الافطار وترك الصوم حرمة فكانت شبهة بالافطار في غير رمضان فلم يكن رخصة محضة حقيقة * لكن السبب لما تراخي حكمه من غير تعليق يعنى من حيث ان حكم السبب تراخي عنه من غير ان يكون معلقا بشئ اذ لو كان معلقا لما جاز الاداء قبله لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده ولكن السبب غير تام في الحال لما * كان القول بتراخي الوجوب وحل الافطار بعدم تمام السبب رخصة حقيقة فلهذا كان هذا القسم دون الاول اذ ليس في الاول مدخل للجماز بوجه وفي الثاني للجماز مدخل * والدليل على تراخي الحكم انه لو مات قبل ادراك عدة من ايام اخبر لقي الله تعالى ولا شئ عليه كالمومات قبل رمضان ولو كان الوجوب ثابتا لزمه الامر بالقديية عنه لان ترك الواجب بعذر يرفع الاثم ولكن لا يسقط الحلف كالمكروه على الفطر في رمضان اذا افطر ومات قبل ادراك زمان القضاء يلزمه الامر بالقديية وكذلك الحايض فعر فان الحكم ليس ثابتا في الحال * ثم الشيخ اشار بقوله من غير تعليق الى نفي قول من قال من اصحاب الظواهر منهم داود بن علي ان الصوم في السفر لا يجوز عن فرض الوقت ويلزمه القضاء عند ادراك العدة سواء صام في السفر او لم يصم وهو * يقول عن ابن عمر وابن عباس وابي هريرة رضى الله عنهم * قالوا ان الله تعالى علق الوجوب في حقه بادراك العدة بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه فانه يبيح من رمضان او على سفر فعدة من ايام اخر فلا يجوز الاداء قبله كما لا يجوز من المقيم قبل رمضان وقد قال عليه السلام * الصائم في السفر كالفطر في الحضر * ومذهب اكثر الصحابة وجهور الفقهاء انه لو صام عن فرض الوقت يجوز لقوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه * فانه يبيح المسافر والمقيم * وقوله تعالى * فمن كان منكم مريضا او على سفر * لبيان الترخص بالفطر فيتنى به وجوب الاداء لا جوازه * وفي الاحاديث الدالة على الجواز كثرة * وحديثهم محمول على ما اذا اجهدوا الصوم حتى خيف عليه الهلاك على ما عرف تمامه في الاسرار وغيره قوله (وكانت العزيمة اولى) اى الصوم في السفر اولى من الافطار لان السبب الموجب وهو شهود الشهر بكمالها لما كان قائما وتأخر الحكم بالاجل غير مانع من التعجيل كالدين المؤجل كان المؤدى للصوم عاملا لله تعالى في اداء الفرض والترخص بالفطر مالم لنفسه فيما يرجع الى الترفه فكان الاول اولى * ولتردد في الرخصة يعنى اليسر لم يتبين

لكن السبب لما تراخي حكمه من غير تعليق كان انقول بالتراخي بعدم تمام السبب رخصة فابيح له النظر

وكانت العزيمة اولى عندنا لكمال سببه ولتزداد في الرخصة حتى (٣٢٠) صارت العزيمة تؤدي معنى الرخصة

من وجه فلذلك تمت العزيمة على ما نبين في آخر هذا الفصل ان شاء الله تعالى وقد اعرض الشافعي عن ذلك فجعل الرخصة اولى اعتبارا لظاهر تراخي العزيمة الا ان يضعفه الصوم فايصر له ان يبذل نفسه لاقامة الصوم لانه يصير قليلا بالصوم فيصير قاتلا نفسه بما صار به مجاهدا وفي ذلك تغيير المشروع فلم يكن نظير من بذل نفسه لقتل الظالم حتى اقام الصوم حقا لله تعالى لان القتل مضاف الى الظالم فلم يصبر الصابر ونيرا المشروع فصار مجاهدا واما اتم نوعي المجاز فاما وضع عناء الاصر والاغلال فان ذلك يسمى رخصة مجازا لان الاصل ساقط لم يبق مشروعا فلم يكن رخصة الا مجازا من حيث هو نسخ تمحض تخفيفا

في الفطر بل في العزيمة نوع يسر ايضا فان الصوم مع المسلمين في شهر رمضان يسر من التفرد به وبعد مضي الشهر بخلاف قصر الصلاة على ماسيحي يانه * فكانت العزيمة تؤدي اي تحصل معنى الرخصة وتقضي اليه وهو اليسر من هذا الوجه * فلذلك اي لتأديتها معنى الرخصة * تمت العزيمة اي كملت بحصول معنى الرخصة مع تحقق معنى العزيمة وهو اقامة حق الله تعالى * وحقيقة المعنى فيه ان العزيمة كانت ناقصة باعتبار تأخر حكمها الى زمان الاقامة وهذا يقتضي ان يكون الرخصة اولى كمالا شافعي رحمه الله الا ان هذا التأخر ثبت رفقا بالمسافر وتيسيرا للامر عليه وفي الصوم نوع يسر ايضا فان جبر ذلك التمسك بهذا اليسر فتمت وكنت فكان الاخذ بها اولى كما في القسم الاول * وقد اعرض الشافعي عن ذلك اي عن ترجيح العزيمة * وجعل الرخصة اي العمل بها اولى في احد قوله اعتبارا لظاهر تراخي العزيمة اي تراخي حكمها فان وجوب اداء الصوم لما تأخر الى ادراك عدة من ايام اخر اقتضى ان لا يجوز الاداء قبله كقوله اصحاب الظواهر الا انه ترك في حق عدم الجواز للاحاديث الواردة فيه فبقى معتبرا في افضلية الفطر وهو نظير قول من قال اداء الصلوة في اخر الوقت افضل لان وجوب الاداء ينقرر في اخر الوقت فالاداء قبله يكون اداء قبل الوجوب فيذبحي ان لا يجوز الا انه ترك في حق عدم الجواز بالاجماع فبقى معتبرا في افضلية التأخير * ويؤيده قوله عليه السلام * ان الله تعالى وضع من المسافر شرط الصلوة والصوم * ثم لا يفضل في الصلوة القصر فكذا الفطر في الصوم يكون افضل * ولنا ما ذكرنا وماروى عن النبي عليه السلام انه قال في المسافر يترخص بالفطر وان صام فهو افضل له وبدأ رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصوم حتى شك الناس اليه ثم افطر فدل على ان الصوم افضل والاحاديث في الباب كثيرة * وذكر الغزالي في الوجيز والصوم احب من الفطر في السفر لثبوت الذمة الا اذا كان يتضرر به * وذكر الخطابي في معالم السنن اختلف اهل العلم في افضل الامرين فقالت طائفة الفطر افضل واليه ذهب ابن المسيب والشعي والاوزاعي واجدوا مصحق * وقالت طائفة مثل النخعي وسعيد بن جبير ومالك والثوري والشافعي واصحاب الرأي الصوم افضل * وقالت طائفة منهم مجاهد وقتادة وعمر بن عبد العزيز افضل الامرين ما هو الايسر منهما قوله (الا ان يضعفه الصوم) استثناء من قوله وكانت العزيمة اولى يعني اذا ضعفه الصوم فحينئذ كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان آمنا لان الانطار لزمه في هذه الحالة فلو بذل نفسه لاقامة الصوم صار قليلا بالصوم وهو المبأثر لفضل الصوم فيصير قاتلا نفسه بما صار به مجاهدا وهو الصوم من غير تحصيل المقصود وهو اقامة حق الله تعالى لانه اخره عنه وهو حرام كن قتل نفسه بالسيف الذي يجاهد به مع الكفار كان خراما * وفي ذلك تغيير المشروع لان المشروع في حقه اما التأخير او جواز التجيل دلي

(وجه)

وجه تضمن يسيرا فاما التجمل على وجه يؤدي الى الهلاك فليس مشروع فكان فعله تغييرا
 للمشروع * أو مناهان الصوم شرع ارتاض النفس لخدمة خالقها على مامر في ابواب الامر
 فاذا أدى الى الهلاك لا يحصل المقصود وهو الارتياض لخدمة فكان خلاف المشروع * فلم
 يكن نظير من بذل نفسه بقتل الظالم اى لا يكون المسافر فيأذ كر فامثل المقيم المكروه على الفطر
 بالقتل الصابر عليه الى ان يقتل اقامة لحق الله تعالى لان القتل هناك صدر من المكروه واضيف
 اليه فلم يكن الصابر غير المشروع بفعله بل هو في الصبر مستديم لعبادة مظهر لطاعة وذلك
 عمل المجاهدين * وذكر الشيخ في شرح التقوم اذا لم يفطر في السفر او المرض حتى مات كان
 آمنا لان الله تعالى احسن اليه بتأخير حقه وبالتجمل مع الهلاك صار راداعفو الله تعالى ومبتدئا
 من نفسه بالاحسان لا قبيح الحق الله تعالى وهذا لا يحسن شرما وعقلا * وذكر في شرح
 التأويلات ان المسافر او المريض اذا اكره على الافطار فامتنع حتى قتل ينبغي ان لا يكون آثما
 بل يكون شهيدا لكونه قبيحا حق الله تعالى اذ حقه لم يسقط ولهذا وجب القضاء واوسقط حقه
 اصلا لما وجب البذل الا انه ورد في حق المسافر والمريض نصوص على الحاق الوعيد بهما بترك
 الافطار مثل قوله عليه السلام * من صام في السفر فده عصى ايا القاسم وقوله عليه السلام * الصائم
 في السفر كاليفطر في الحضر والمراد حالة خوف التلف على نفسه لو ردد الاخبار في اباحة
 الانتاع وفعل الصوم في حال عدم خوف التلف فدللت على اباحة الافطار مطلقا في هذه الحالة
 فلا يكون الاداء واجبا ولا يكون قبيحا حق الله تعالى في الانتاع فيكون آثما الا كراه في حالة
 السفر والمرض نظير خوف التلف من كل وجه فيلحق به تسمية ما حط منها من الاسرار والاغلال
 التي وجبت على من قبلنا رخصة مجازا لان ما لم يجب علينا ولا على غيرنا لا يسمى رخصة اصلا
 وهي لما وجبت على غيرنا فاذا قلنا انفسناهم كان السقوط في حقنا توسعة وتخفيفا لحسن الملاق
 اسم الرخصة عليه باعتبار الصورة تجوزا لا تحقيا لان السبب الموجب للمرمة مع الحكم
 معدوم اسلا بالرفع والنسخ والايحباب على غيرنا لا يكون تضييقا في حقنا والرخصة فتحة في
 مقابلة التضييق * والاصر الاعمال الشاقة والاحكام المظلمة كقتل النفس في التوبة وقطع
 الاعضاء الخاطئة * والاغلال الموثيق اللازمة لزوم الغل كذا في عين المعاني وفي الكشف
 الاصر النقل الذي ياصر صاحبه اى يحبس ثقله وهو مثل لثقل تكليفهم وصعوبته نحو
 اشتراط قتل النفس في صحة التوبة * وكذلك الاغلال مثل لما كان في شرايعهم من الاشياء
 الشاقة نحو بيت القضاء بالقصاص عدا كان او خطاء من غير شرع الدية وقطع الاعضاء الخاطئة
 وفرض موضع النجاسة من الجلد والثوب واحراق الثأثم وتحريم المروق في اللحم وتحريم
 السبت * وعن عطاء كانت بنو اسرائيل اذا قامت تصلي ابسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اصناقهم
 وربما ثقب الرجل رقبته وجعل فيها طرف السلصلة واوثقها الى السارية يحبس نفسه
 على العبادة قوله (واما النوع الرابع) وهو انقسم الاخير من انواع الرخص فاسقط من
 العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط

واما القسم الرابع فما
 سقط عن العباد مع
 كونه مشروعا في
 الجملة فمن حيث سقط
 اصلا كان مجازا
 ومن حيث بقي
 مشروعا في الجملة
 كان شبيها بحقيقة
 الرخصة فكان دون
 القسم الثالث مثله
 ما روي ان النبي عليه
 السلام رخص في
 السلم وذلك ان
 اصل البيع ان يلاق
 عينا وهذا حكم
 باق مشروع لكنه
 سقط في باب السلم
 اصلا تخفيفا حتى
 لم يبق تعيينه في السلم
 مشروعا ولا عزيمة
 وهذا لان دليل
 اليسر متعين لوقوع
 المنجز عن التعيين
 فوضع عنه اصلا

مشروعاً في الجملة فمن حيث سقط في محل الرخصة أصلاً كان نظير القسم الثالث فكان مجازاً
 إذ ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث أنه بقي السبب والحكم مشروعاً في الجملة أخذ بها بالحقيقة
 فضعفت وجه المجاز فكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز غالبية على شبه الحقيقة لأن جهة
 المجاز بالنظر إلى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر إلى غير محلها فكان جهة المجاز أقوى *
 روى أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم * كان
 من عادتهم أنهم يبيعون الشيء الذي لا يملكونه ثم يشترونه بثمن رخيص ويسلمونه إلى المشتري
 قالني عليه السلام نهى عن ذلك ورخص في السلم للحاجة فشرطت العينة في عامة البياعات
 لتثبت القدرة على التسليم ثم سقط هذا الشرط في السلم بحيث لم يبق مشروعاً حتى كانت العينة
 في السلم فيه فسد العقد لاصححة له وذلك لأن سقوط هذا الشرط لتيسير على المحتاجين
 ليتوصلوا إلى مقاصدهم من الائتمان قبل إدراك غلاتهم مع توصل صاحب الدراهم إلى
 مقصوده من الربح فكانت رخصة مجازاً من حيث أن العينة سقطت أصلاً فيه للتخفيف ولم
 تبق مشروعة كالأصروا الأغلال ولكن لها شبه بالحقيقة من حيث أن العينة مشروعة في الجملة
 وذلك أي كون السلم من هذا القسم أو تحميته رخصة باعتبار أن الأصل في البيع أن يلاقي عينا
 لما روينا لوقوله عليه السلام لحكيم بن حزام * لا تبع ما ليس عندك * ولنهيه عليه السلام عن بيع
 الكالي بالكالي * وقوله ولا عزيمة بعد قوله * مشروعاً تأكيده لا احتمال أن عدم بقاءه مشروعاً
 بطريق الرخصة أو تقديره لم يبق عزيمة ولا مشروعاً * وهذا أي سقوط العينة في باب السلم
 باعتبار تعين اليسر فيه لأن العجز من التعيين فيحقق لأن البيع بطريق السلم دليل العجز إذ لو لم
 يكن عاجزاً لما باع بأوكس الائتمان ولباعه مساومة لا سلفاً لذلك لم يبق التعيين مشروعاً أصلاً
 كشرط الصلوة في حق المسافر قوله (وكذلك المكره) ومثل السلم المكره أي فصل
 المكره على شرب الخمر أو كل الميتة رخصة مجازاً بطريق حذف المضاف وإقامة
 المضاف إليه * قسامه أو وكذلك المكره أو المضطر في الإقدام على الفعل من رخص بطريق
 إطلاق اسم المصدر على مفعول من جنسه * وأعلم أن العلماء اختلفوا في حكم الميتة
 والخمر والخنزير ونحوها في حالة الاضطرار أنها تصير مباحة أو تبقى على الحرمة وترتفع
 الأثم * فذهب بعضهم إلى أنها لا تحل ولكن يرخص الفعل في حالة الاضطرار إبقاء للمصلحة
 كافي بالإكراه على الكفر وأكل مال الغير وهورواية من أبي يوسف وأحد قولي الشافعي
 وذهب أكثر اصحابنا إلى أن الحرمة ترفع في هذه الحالة * وقاعدة الاختلاف تظهر فيما
 إذا صبر حتى مات لا يكون آثماً عند الفريق الأول ويكون آثماً عندنا * وفيما إذا حلف
 لا يأكل حراماً فتناول هذه المحرمات في حالة الاضطرار يحث عندهم ولا يحث عندنا *
 تمسكوا في ذلك بقوله تعالى * فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه إن الله غفور رحيم *
 وقوله عز اسمه * فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فإن الله غفور رحيم *

وكذلك المكره على
 شرب الخمر أو الميتة
 أو المضطر اليهما
 رخصة مجازاً لأن
 الحرمة ساقطة
 حتى إذا صبر صار
 آثماً

اي لمن دعت الضرورة الى تناول شيء من هذه المحرمات المذكورة في جملة
غير مائل الى ما يؤمنه وهوان يأكل الميتة فوق سد الرمي تلذذا فان الله غفور
ما اكل مما حرم عليه حين اضطر اليه * رحيم باوليائه في الرخصة لهم في ذلك كذا
قال ابن عباس فدل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المؤاخذه رجة على
عباده كافي الاكراه * وبان حرمة هذه الاشياء بناء على صفات فيها من الخبث والضرر
ولا يندم تلك الصفات في حالة الضرورة فبقيت محرمة كما كانت ورخص الفعل بسبب
الضرورة * ولنا قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه * فاستثنى
حالة الضرورة والكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى فيثبت التحريم
في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت *
وهذا على مذهب من جعل الاصل في الاشياء الاباحة قبل الشرع واما على مذهب من قال
الحل والحرمة لا يعرفان الا شرعا فيقال الاستثناء من الحظر اباحة فصارت كانه قال هذه الاشياء
محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار فثبتت الاباحة في حالة الاضطرار بالنص
ايضا * ولا يلزم عليه استثناء اجراء كلمة الكفر في حالة الاكراه بقوله تعالى الامن اكرهه * فانه
لم يدل على اباحته * لاننا نسلم انه استثناء من الحظر ليدل على الاباحة بل هو استثناء من الغضب
اذ التقدير من كفر بالله * من بعد ايمانه فليهم غضب الامن اكرهه فينتفي الغضب بالاستثناء ولا يدل
انتفاؤه على ثبوت الحل * وما ذكر الشيخ في الكتاب وهوان حرمة اي حرمة المذكور وهو
اكل الميتة وشرب الخمر ونحوهما * ما ثبتت الا صيانة له من الاختلاط * وزيده من
الخلل الواقع فيه بسبب الخمر كما قال تعالى * وبصدقكم عن ذكر الله وعن الصلاة * ونفسه
اي بدنه عن تعدى خبث الميتة ونظايرها اليه كما اشار الله تعالى اليه في قوله ويحرم عليهم
الخبائث * فاذا خاف به اي بالامتناع فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل لان
في فوات الكل فوات البعض ضرورة * فسقط المحرم اي المعنى المحرم وهو صيانة العقل
والنفس * فكان هذا اي اطلاق الفعل في هذه الحالة اسقاطا لحرمة هذه الاشياء * فاذا صبر
لم يصبر مؤديا حق الله تعالى لانه قد سقط بل صار مضيعا دمه من غير تحصيل ما هو
المقصود بالحرمة فكان آثما * ويؤيده ما نقل عن مسروق وغيره من اضطرار الى ميتة
ولم يأكل دخل النار * الا ان حرمة هذه الاشياء مشروعة في الجملة فلم يكن هذه الرخصة
مثل سقوط الاصر والاخلال بل كانت دونه في المجازية * والاستثناء يتصل بقوله لان
الحرمة ساقطة اذ بقوله فسقط المحرم وهو بمعنى لكن * واما اطلاق المغفرة مع الاباحة
فباعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع تناول زائدا على قدر
ما يحصل به سد الرمي وبقاء الحاجة اذ مثل من ابتلى بهذه الخمصة يعسر عليه رعاية هذا
الاضطرار المرخص والتناول بقدر الحاجة قاله تعالى ذكر المغفرة لهذا التفاوت وفي التيسير

لان حرمة ما ثبتت
الا صيانة له من
دينه عن فساد الخمر
ونفسه عن الميتة فاذا
خاف به فوات نفسه
لم يستقم صيانة
البعض بفوات الكل
فسقط المحرم وكان
اسقاطا لحرمة فاذا
صبر لم يصبر مؤديا
حق الله تعالى فكان
مضيعا دمه الا ان
حرمة هذه الاشياء
مشروعة في الجملة

فان الله غفور رحيم اى غفور لمن تاب من تحريم ما احل الله واستحلال ما حرم الله * رحيم
 بشرع التوبة * وقيل غفور للذنوب الكبار فكيف يؤخذ بتناول الميتة عند الاضطراب
 * رحيم بعباده فيما تعبد بهم به * وقيل غفور بالغفو عن اكل من غير ضرورة * رحيم
 برفع الائم عند الضرورة وفي عين المعاني فان الله غفور بازاحة المغفرة عند المضرة رحيم
 باباحة المحظور للمعذور قوله (ومن ذلك) اى ومن القسم الرابع ما قلنا في قصر الصلوة
 بالسفر * قال الشافعى رحمه الله القصر رخصة حقيقة والعزيمة هي الاربع
 حتى لو فات الوقت بقضى اربعة سواء قضاها في السفر او في الحضر في قول وفي قوله
 ان يقضى ركعتين في السفر دون الحضر * واخرج بقوله تعالى * واذا ضربتم في الارض
 فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة * شرع بلفظ لا جناح وانه للاباحة دون
 الايجاب * وبان الوقت سبب للاربع والسفر سبب للقصر لا على رفع الاول وتغييره
 فانه لو اقتدى بمقيم صح ويلزمه الاربع ولو ارتفع للزومه كصلى الفجر اذا اقتدى بمن يصلى
 الظهر فيعمل باليهما شاء الا ان القصر سبب عارض فانه يعمل به لا يرتفع حكم الاصل
 وهذا كالعبد اذا اذن له مولاه بالجمعة يتغير بين ان يؤدى الجمعة ركعتين وبين ان يؤدى الظهر
 اربعا فكذا المسافر يميل الى اليمها شاء * وكذا المسافر في حق الصوم بالخيار ان شاء
 اخر وان شاء عجل ولا يسقط به اصل القرضية المتعلقة بالوقت الا ان يترخص بالتزك
 والتأخير * وعندنا ان قصر رخصة اسقاط اى القصر ليس برخصة حقيقة بل هو
 اسقاط للعزيمة وهي الاربع * حتى لا يصح ادؤه من المسافر اى اداء ما سقط عنه كما
 لو صلى الفجر اربعا لان السبب في حقه لم يبق موجبا للركعتين فكانت الاخران
 نفلا لا يندوا وخطا النفل بالفرض قصد الايجل واداء النفل قبل اكمال الفرض مفسد للفرض
 فاذا صلى اربعا ولم يقعد على رأس الركعتين فسدت صلوة وانما جعلناها اى هذه الرخصة
 اسقاطا للعزيمة استدلالا بدليل الرخصة اى بدليل يثبت الرخصة واستدلالا بمعنى هذه
 الرخصة * اما الدليل فزاروى عن علي بن ربيعة الوالى قال سألت عمر رضى الله عنه
 ما بالنا نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى * ان خفتم * فقال اشكل على ما اشكل
 عليك فسألت رسول الله عليه السلام فقال * ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا
 صدقته * وفي بعض الروايات انها صدقة * والضمير او اسم الاشارة راجع الى الصلوة
 المقصورة اولى القصر والتأنيث لتأنيث الخبر كقوله تعالى * بل هي فتنة اولنا واوله
 بالرخصة اى هذه الرخصة صدقة * قال الشافعى رحمه الله تمسك بهذا الحديث وقال اخبر
 النبى عليه السلام ان القصر صدقة والصدقة لا يثبت ولا يتم الا بقبول المتصدق عليه ولهذا
 قال فاقبلوا فقبل القبول بقبول ما كان * فالشيخ ادرج في تقريره ردها الكلام وقال سماء
 اى اقصر صدقة والتصدق بما لا يحتمل التملك اسقاط محض لا يحتمل الرد فلا يتوقف على
 قبول العبد فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقته فاقبلوا بها واعتقدوها كما قال فلان قبل الشرايع

ومن ذلك ما قلنا في
 قصر الصلوة بالسفر
 انه رخصة اسقاطا
 حتى لا يصح ادائه
 من المسافر وانما
 جعلناها اسقاطا
 استدلالا بدليل
 الرخصة ومعناها
 اما الدليل فزاروى ان
 عمر رضى الله عنه قال
 انقصروا ونحن آتون
 فقال النبى عليه
 السلام ان هذه
 صدقة تصدق الله
 بها عليكم فاقبلوا
 صدقته سماء صدقة
 التصديق بما لا يحتمل
 التملك اسقاط محض
 لا يحتمل الرد وان
 كان التصديق من
 لا يلزم طاعته كولى
 القصاص اذا عفا فمن
 تلزم طاعته اولى واما
 المعنى فوجهان
 احدهما ان الرخصة
 ليس

اي اعتقدها * واراد بقوله لا يحتمل التملك ما لا يحتمل من كل وجه فاما ما يحتمل من وجه
 فالتصدق به وتملكه لا يكون اسقاطا محضا حتى لو قال لديونه تصدقت بالدين عليك
 او ملكتك فانه لو قبل او سكنت يسقط الدين وان قال لا اقبل يرتدان الدين يحتمل التملك
 من المديون ولا يحتمل من غيره لانه قال من وجه دون وجه فلا يكون التصديق اسقاطا
 محضا بل فيه معنى التملك ولهذا لم يصح تملكه بالحظر كتملك العين فيرد بالرد * وانما قلنا
 ان التصديق بما لا يحتمل التملك اسقاط محض لان التصديق احد اسباب التملك والتملك
 المضاف الى محل يقبله مثل ان يقول لا خرو هبت هذا العبد لك او ملكتك او تصدقت به
 عليك اذا صدر من العباد فديقبل الرد حتى لو قال الاخر لا اقبل لا يثبت له ولاية التصرف
 فيه واذا صدر من الله تعالى لا يرتد بالرد لانه مفترض الطاعة لا يمكن رد ما وجبه واثبته
 سواء كان لنا او علينا مثل الارث فانه تملك من الله تعالى الى الوارث فاذا قال لا اقبل لا يغير
 قوله * والتملك المضاف الى محل لا يقبله اذا صدر من العباد لا يقبل الرد مثل ان يقول
 لامرأته وهبت لك الطلاق او النكاح منك او تصدقت به عليك او يقول ولي القصاص
 لمن عليه القصاص وهبت القصاص لك او ملكتك او تصدقت به عليك فتطلق المرأة ويسقط
 القصاص من غير قبول ولا يرتد بالرد لان معناه الاسقاط والساقط لا يحتمل الرد فالتصدق
 الصادر من الله تعالى بما لا يحتمل التملك وهو شرط الصلوة واولى ان لا يحتمل الرد ولا يتوقف
 على قبول العبد لانه مفترض الطاعة ثبت ان المراد من التصديق الاسقاط وقد سمي الله تعالى
 الاسقاط تصدقا في قوله عز ذكره * وان تصدقوا خيرا لكم * ومن الدليل ما روى عن عمر
 رضي الله عنه صلوة المسافر ركعتان تام غير قصر على لسان نبيكم * وعن ابن عباس
 رضي الله عنهما صلوة المسافر ركعتان ومن خالف السنة فقد كفر * وعن ابن عمر رضي الله
 عنهما من صلى في السفر اربعا كان كن صلى في الحضر ركعتين * وسأل ابن عباس رجلا
 احدهما كان يتم الصلوة والاخر يقصر عن حالهما فقال لذي قصر انت اكلت وقال
 للاخر انت قصرت كذا في الاسرار واليسوط وروى ابو هريرة رضي الله عنه ان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم قال * اتم الصلوة في السفر كما تقصر في الحضر * كذا اوردته سفیان الثوري
 في كتابه واسنده والمراد بالآية قصر الاحوال على ما بين في آخر هذا الكتاب فاما قصر الذات
 فتأبى بالسنة (قوله) وقد تعين اليسر في القصر بيقين * اذ اثبتت الرخصة الحقيقية
 في شيء لا بعد الخيار بين الاقدام على الرخصة وبين الاتيان بالعزيمة لان الرخصة وان تضمنت
 يسرا فالعزيمة امان تضمنت فضل ثواب كما في الاكراه على الكفر فان العزيمة تضمنت
 ثواب الشهادة واما ان تضمنت يسرا آخر ليس ذلك في الرخصة كالصوم في السفر
 تضمن يسر موافقة المسلمين فاما اذا لم يكن فيها فضل ثواب ولا نوع يسر فسقطت لحصول
 المقصود بالرخصة وتعين اليسر فيها وفيما نحن فيه تعين اليسر في القصر وهو ظاهر

وقد تعين اليسر
 في القصر بيقين فلا
 يبقى الا كمال الامونة
 محضه ليس فيها
 فضل ثواب لان
 الثواب في اداء عليه
 فالقصر مع مؤنة
 السفر مثل الاكمال
 كقصر الجمعة مع
 اكمال الظهر فوجب
 القول بالسقوط
 اصلا

ولا يتضمن الا كمال فضل ثواب لان تمام الثواب في فعل العبد جميع ما عليه لافي اعداد الركات قال الله تعالى * ليلوكم ايكم احسن عملا * اعتبر حسن العمل لاكثرته وقال عليه السلام * افضل الصدقة جهد المقل * اي طاقته فعمل جهده افضل وان لم يملك الادرهما تصدق به لانه تصدق بكل ماله ثم المسافر قد اتي بجميع ما عليه كالمقيم فكان كالجمعة او الفجر مع الظهر فانه لا فضل لظاهر المقيم على فجره ولا لظاهر العبد على جمعة الحروا اذا كان كذلك وجب القول بالسقوط قوله (والثاني ان التخيير) كذا ذكر الخصم ان ثبوت القصر متعلق بمشيئته واختياره فان اختار القصر كان فرضه ركعتين وان لم يختر ذلك كان فرضه اربعا * وفيه فساد من وجهين * احدهما ان هذا التخيير لم يتضمن رفقا بالعبد والاختيار الخالي عن الرفق ليس الله جل جلاله فانه تعالى يفعل ما يشاء ويختار من غير نفع يعود اليه او مضرة تندفع عنه فانبات مثل هذا التخيير للعبد ينزع الى الشركة فيما هو من خصائص الربوبية فيكون فاسدا وثانيهما ان هذا التخيير يقتضي ان يكون نصب شريعة وحكم مفوضا الى رأى العبد ومعلقا به كانه تعالى قال شرعية القصر ثابتة في حقكم ان اخترتم ذلك وذلك فاسد لانها متى علقتم برأيهم لم يكن شرعا في الحال كالطلاق المعلق بالمشية واذا شاء العبد كان الثبوت مضافا الى المشية كما في الطلاق المعلق بالمشية ولا يجوز اضافة نصب الشريعة الا الى الله تعالى او الى الرسل فاضافته الى غيرهم تؤدي الى الشركة في خاصة الربوبية او الرسالة * واذا ثبت هذا فاعلم ان الشيخ ادرج في كلامه المعنيين فقال التخيير اذا لم يتضمن رفقا بالعبد كان ربوبية لان الشئيين الذين ثبت التخيير بينهما ان كان كل واحد منهما ثابتا قبل اختياره كان هذا تخييرا لله بينهما من غير جبر نفع ودفع ضرر ومثل هذا الاختيار لا يليق بالعبد وان لم يكن كل واحد منهما ثابتا بل الثابت احدهما وثبوت الآخر متعلق باختياره كان هذا تعليقا للشرع باختيار العبد وكل واحد منهما يتزع الى الشركة في الربوبية ثم استوضح المعنى الاخير بقوله الا ترى ان الشرع اى الشارع تولى وضع الشرايع جبرا حتى نعذا وامر الله تعالى قدر ما اراد منها من اباحة او نداء او وجوب من غير ان يكون له ابد اختيار في ذلك فلو علق القصر باختيار العبد ادى الى الشركة في الربوبية وهى باطله * فان قيل المشروع بالسفر تعلق القصر بقول العبد وانه ثابت بنفسه * قلنا ان المشروع الذى ابتلينا به عليه هو الصلوة لا القصر فانه سقوط والعبرة لما هو الاصل فلا يكون صيرورة الصلوة ركعتين او اربعا البتة وانما يكون البتة الاداء لا غير هذا اصل الشرع والى العبد مباشرة العلل من سفر او اقامة دون اثبات الاحكام ثم الاداء بعد ثبوت الاحكام كذا في الاسرار ويجوز ان يكون قوله الا ترى ابتداء كلام رد الما علق الخصم السقوط بمشيئة العبد بخلاف التخيير في انواع الكفارة اى كفارة اليمين ونحوها مثل التخيير الثابت في جزاء الصيد بقوله تعالى * هديا بالغ الكعبة * الآية والتخيير الثابت في الخلق بعذر بقوله عز اسمه * ففدية من صيام او صدقة او نسك * فانه اى من ثبت له التخيير * ولهذا اى ولان لفظة التصديق هو الذى دل على الاسقاط في القصر لم يجعل رخصة الصوم اسقاطا لان النص جاء فيه بلفظ التأخير لا بالصدقة بالصوم

والثاني ان التخيير اذا لم يتضمن رفقا كان ربوبية وانما العباد اختيار الارفق فاذا لم يتضمن رفقا كان ربوبية ولا شركة فيها الا ترى ان الشرع تولى وضع الشرايع جبرا بخلاف التخيير في انواع الكفارة ونحوها لانه يختار الارفق عنده ولهذا لم يحصل رخصة الصوم اسقاطا لان النص جاء بالتأخير بقوله تعالى ففدية من ايام اخر لا بالصدقة بالصوم

وانما اسقاط البعض في هذا اي في المنازع فيه نظير التأخير في الصوم وهو ثابت بلا مشية منا ولا رأى فكذا القصر في الصلوة فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجوز الصوم في السفر الا ان السبب للمخرج من السببية وبقي موجبا كما كان حتى لزومه القضاء اذا ادرك عدة من ايام اخر جاز التججيل لان المؤجل مما يقبل التججيل كالدين المؤجل واداء الزكاة قبل الحول ولان التأخير ثبت لايسر واليسر متعارض الى آخر ما ذكر في الكتاب * وهي من اسباب اليسر لان البايعة اذا عمت طابت * فصار الاختيار ضروريا اي ثبت ضرورة طلب الرفق والعبد اهل لهذا النوع من الاختيار * فاما مطلق الاختيار من غير رفق فلا اي لا يثبت للعبد لانه الهى كما بينا * وصار الصوم اول لانه اصل باعتبار قيام السبب ولاشتماله على معنى الرخصة ايضا * وانما تملك الشافعي في هذا الباب اى باب العزيمة والرخصة بظاهر العزيمة والرخصة فقال العزيمة في الصوم متأخرة الى عدة من ايام اخر لانه ليس بمطالب بالصوم الا بعد ادراكها فلم يكن الصوم ثابتا في الحال فكان الفطر اول وفي الصلوة لم يتأخر الحكم الى زمان الاقامة وجبت الصلوة في الحال والقصر رخصة فكانت العزيمة اولى * ثم شرع في جواب ما يرد نقضاً على هذا الاصل فقال ولا يلزم اذا اذن العبد في الجمعة فهو مخير بين ان يصلي اربعا وهو الظهروين ان يصلي ركعتين وهما الجمعة وهذا تخيير بين القليل والكثير * لانا لنسلم انه مخير بينهما بل الواجب عليه حضور الجمعة صناعته الاذن كما في الحر وهو المراد من قوله لان الجمعة هي الاصل حتى لو تخلف عن الجمعة بعد الاذن يكره له ذلك كما في الخبر كذا ذكره في المغني ولن سلمنا ان التخيير ثابت فهو غير لازم ايضا * لانهما اى الظاهر والجمعة مختلفان فيصح التخيير طلبا للرفق بخلاف ظهر المسافر والمقيم لانهما واحد * والدليل على اختلافهما ان اداء احديهما بنية الاخرى لا يجوز وكذا لا يصح اقتداء صلى الظاهر بمصلى الجمعة وعكسه ويشترط للجمعة ما لا يشترط للظاهر واذا كان كذلك ان شاء تحمل زيادة الاربع وان شاء تحمل زيادة السعي والخطبة وكذلك لو قال يعني كما لا يلزم تخيير العبد المأذون في الجمعة على ما قلنا لا يلزم تخيير من قال ان دخلت الدار فعلى صيام سنة ففعل وهو معسر يخير بين صوم سنة وبين صوم ثلاثة ايام منه محمداً وكذا روى عن ابي حنيفة رحمه الله انه رجع اليه قبل موته بايام مع انه تخيير بين القليل والكثير في جنس واحد * لان ذلك صوم السنة والثلاثة * مختلف في المعنى اى يختلفان معنى وان اتفقا صورة لان صوم السنة قرينة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلاث كفارة لما لحقه من خلف الوعد المؤكد باليمين وفيها معنى العقوبة والزجر فصح التخيير طلبا للرفق عنده وهذا اذا كان التعليق بشرط لا يريد وقوعه كذكر الشيخ فان انقصود منه المنع من الدخول * فان كان التعليق بشرط يريد وقوعه مثل ان يقول ان شئني الله مريضى او ان قدم غائبى فعلى كذا فلا تخيير بل الواجب هو الوفاء بالنذر لا غير هو الصحيح * وفي مبشئنا اى مسألة ظهر للمسافرهما سواء اى القصر والاكمال سواء بدليل

وانما اسقاط البعض في هذا اي في المنازع فيه نظير التأخير في الصوم وهو ثابت بلا مشية منا ولا رأى فكذا القصر في الصلوة فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجوز الصوم في السفر الا ان السبب للمخرج من السببية وبقي موجبا كما كان حتى لزومه القضاء اذا ادرك عدة من ايام اخر جاز التججيل لان المؤجل مما يقبل التججيل كالدين المؤجل واداء الزكاة قبل الحول ولان التأخير ثبت لايسر واليسر متعارض الى آخر ما ذكر في الكتاب * وهي من اسباب اليسر لان البايعة اذا عمت طابت * فصار الاختيار ضروريا اي ثبت ضرورة طلب الرفق والعبد اهل لهذا النوع من الاختيار * فاما مطلق الاختيار من غير رفق فلا اي لا يثبت للعبد لانه الهى كما بينا * وصار الصوم اول لانه اصل باعتبار قيام السبب ولاشتماله على معنى الرخصة ايضا * وانما تملك الشافعي في هذا الباب اى باب العزيمة والرخصة بظاهر العزيمة والرخصة فقال العزيمة في الصوم متأخرة الى عدة من ايام اخر لانه ليس بمطالب بالصوم الا بعد ادراكها فلم يكن الصوم ثابتا في الحال فكان الفطر اول وفي الصلوة لم يتأخر الحكم الى زمان الاقامة وجبت الصلوة في الحال والقصر رخصة فكانت العزيمة اولى * ثم شرع في جواب ما يرد نقضاً على هذا الاصل فقال ولا يلزم اذا اذن العبد في الجمعة فهو مخير بين ان يصلي اربعا وهو الظهروين ان يصلي ركعتين وهما الجمعة وهذا تخيير بين القليل والكثير * لانا لنسلم انه مخير بينهما بل الواجب عليه حضور الجمعة صناعته الاذن كما في الحر وهو المراد من قوله لان الجمعة هي الاصل حتى لو تخلف عن الجمعة بعد الاذن يكره له ذلك كما في الخبر كذا ذكره في المغني ولن سلمنا ان التخيير ثابت فهو غير لازم ايضا * لانهما اى الظاهر والجمعة مختلفان فيصح التخيير طلبا للرفق بخلاف ظهر المسافر والمقيم لانهما واحد * والدليل على اختلافهما ان اداء احديهما بنية الاخرى لا يجوز وكذا لا يصح اقتداء صلى الظاهر بمصلى الجمعة وعكسه ويشترط للجمعة ما لا يشترط للظاهر واذا كان كذلك ان شاء تحمل زيادة الاربع وان شاء تحمل زيادة السعي والخطبة وكذلك لو قال يعني كما لا يلزم تخيير العبد المأذون في الجمعة على ما قلنا لا يلزم تخيير من قال ان دخلت الدار فعلى صيام سنة ففعل وهو معسر يخير بين صوم سنة وبين صوم ثلاثة ايام منه محمداً وكذا روى عن ابي حنيفة رحمه الله انه رجع اليه قبل موته بايام مع انه تخيير بين القليل والكثير في جنس واحد * لان ذلك صوم السنة والثلاثة * مختلف في المعنى اى يختلفان معنى وان اتفقا صورة لان صوم السنة قرينة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلاث كفارة لما لحقه من خلف الوعد المؤكد باليمين وفيها معنى العقوبة والزجر فصح التخيير طلبا للرفق عنده وهذا اذا كان التعليق بشرط لا يريد وقوعه كذكر الشيخ فان انقصود منه المنع من الدخول * فان كان التعليق بشرط يريد وقوعه مثل ان يقول ان شئني الله مريضى او ان قدم غائبى فعلى كذا فلا تخيير بل الواجب هو الوفاء بالنذر لا غير هو الصحيح * وفي مبشئنا اى مسألة ظهر للمسافرهما سواء اى القصر والاكمال سواء بدليل

ولا يلزم رجل اذن لعبد في الجمعة انه ان شاء صلى اربعاً ﴿ ٣٢٨ ﴾ وهو الظهر وان شاء صلى ركعتين لان الجمعة هي

اتفاق الاسم والشرط * والضمير راجع الى المفهوم لآلى المذكور كقوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر * ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم مترك عليها من دابة * فصار اى ما ذكرنا من تعيين القصر في حق المسافر وتخفيف العبد المأذون في الجمعة نظير تعيين لزوم الاقل من الارش والقيمة على المولى في جنابة المدبر وتخفيفه بين الدفع والفداء في جنابة العبد فان المدبر اذا جنى لزم المولى الاقل من الارش ومن قيمة المدبر من غير خيار له في ذلك لاتحاد الجنس اذا المالية هي المقصودة لا غير وتعين الرفق في الاقل كالمقصر في حق المسافر * بخلاف العبد اذا جنى حيث خير المولى بين الدفع والفداء وان كانت قيمة العبد اقل او اكثر من الفداء لان الدفع مع الفداء مختلفان صورة ومعنى فان احدهما مال والاخر رقة فاستقام التخيير طلبا للرفق كتخيير العبد المأذون بالجمعة بينها وبين الظهر * ولا يلزم على ما ذكرنا تخفيفه موسى صلوات الله عليه في الرعي بين ثمانى سنين وعشر سنين على ما اخبر الله تعالى عنه بقوله قال ذلك بينى وبينك ايما الاجلين قضيت فلا عدوان على * وانه تخيير بين الاقل والاكثر في جنس واحد * لاننا لنسلم ان الزيادة على اثنتى كانت واجبة بل المهر هو الرعي ثمانى سنين لا غير والفضل كان برامته بدليل قوله * فان اثمت عشرة فمن عندك * وهكذا نقول القرض في مسئلتنا ركعتان والزيادة على الركعتين ثقل * شروع للعبد يتبرع من عنده الا ان الاشتغال باداء الفل قبل اكمال الاركان مفسد للقرض ونهدا كمالها قبل انتهاء الحرية مكروه كذا قال شمس الائمة * ولا يلزم على هذا ما ذكر في باب النوافل ويصلى اربعاً قبل العصر وان شاء ركعتين واربعاً بعد العشاء وان شاء ركعتين وما ذكر في باب الاذان ولوقته صلاوات اذن للولى واقام وكان مخيراً في الثانية ان شاء اذن واقام وان شاء اقتصر على الاقامة فان هذا كله تخيير بين القليل والكثير في جنس واحد * لانا لنسلم ان الرفق تعين في القليل بل في الكثير زيادة الثواب وان كان في القليل بدسرا لاداء فكان التخيير مفيداً * وعلى هذا الحرف يخرج جميع ما يرد نقضاً عليه والله اعلم قوله (ويتصل بهذه الجملة) اى بما تقدم من الاقسام حكم الامر والتهنى في ضد ما نسب اليه يعنى ضد الامر به والمنهى عنه فان طلب الفعل في قولك اضرب به منسوب الى الضرب وطلب الاتباع في قولك لا تشتم منسوب الى الشتم * ولم يقل في ضدهم لان الضمير حينئذ يرجع الى نفس الامر والمنهى فيوهم ان الامر اثر في ضد نفسه وهو انتهى وكذا العكس فيفسد المعنى اذن لانه لاحكم لهما في ضد انفسهما بالاجاع فانه لا اثر لقولك تحرك في لا تحرك ولا لقولك لا تسكن في اسكن اصلاً بالاجاع * فاما ضد المأوربه وهو الحركة فالتسكون وضد المنهى عنه وهو التسكون وهو الحركة فيهل الامر وهو قوله تحرك اثر في المنع عن التسكون حتى كان بمنزلة قوله لا تسكن وهل لانهى وهو قوله لا تسكن اثر في طلب الحركة حتى كان بمنزلة قوله تحرك فهو محل الخلاف وهذا الباب لبيان

﴿ باب حكم الامر والتهنى في اضدادهما ﴾

اى اضداد منسب اليه * ذهب طائفة العلماء الذين قالوا بان وجوب الامر الوجوب من اصحابنا

(واصحاب)

الاصل عند الاذن ولا لهما مختلفان فاستقام طلب الرفق * مصر كان له ان يصوم سنة او يكفر بصيام ثلاثة ايام عند محمد رحمه الله وهو مروى في النوادر عن ابي حنيفة رضي الله عنه فاما في ظاهر الرواية فيصحب الوفاء لا جملة لان ذلك مختلف في المعنى احدهما مقربة مقصودة والثاني كسارة وفي مسئلتناهما سواء فصار كالبدبر اذا جنى لزم ولا الاقل من الارش ومن القيمة من غير خيار بخلاف العبد لما قلناه ولا يلزم ان موسى عليه السلام كان مخيراً بين ان يرعى ثمانى حجج او عشر افما ضمن من المهر لان الثمانية كانت مهر لازماً والفضل كان برأ منه ويتصل بهذه الجملة معرفة حكم الامر والتهنى في ضد ما نسب اليه وهذا تابع غير مقصود في جنس الاحكام فاخرناه

﴿ باب حكم الامر والتهنى في اضدادهما ﴾

واصحاب الشافعي واصحاب الحديث الى ان الامر بالشئ نهى عن ضده ان كان له ضد واحد كالامر بالايمن نهى عن الكفر وان كان له اضداد كالامر بقيام فان له اضدادا من القعود والركوع والسجود والاضطجاع ونحوها يكون الامر نهيا عن الاضداد كلها * وقال بعضهم يكون نهيا عن واحد منها غير من * وفصل بعضهم بين امر الايجاب والندب فقال امر الايجاب يكون نهيا عن ضد المأمور به او اضداده ليكونا مانعة من فعل الواجب وامر الندب لا يكون كذلك فكانت اضداد المندوب غير منهي عنها لانها تحريم ولا نهى تنزيه * ومن لم يفصل جعل امر الندب نهيا عن ضد المأمور به نهى ندب حتى يكون الامتناع عن ضده مندوبا كما يكون فعله مندوبا واما النهى عن الشئ فامر بضده ان كان له ضد واحد باتفاقهم كالنهى عن الكفر يكون امرا بالايمن والنهى عن الحركة يكون امرا بالسكون وان كان له اضداد فعند بعض اصحابنا وبعض اصحاب الحديث يكون امرا بالاضداد كلها كما في جانب الامر وعند عامة اصحابنا وعامة اهل الحديث يكون امرا بواحد من الاضداد غير من * وقال الشيخ ابو منصور رحمه الله لا فرق بين الامر والنهى في ان لكل واحد منهما ضدا واحدا حقيقة وهو تركه فالامر بالشئ نهى عن ضده وهو تركه والنهى عن الشئ امر بضده وهو تركه ايضا غير ان الترك قد يكون بفعل واحد بطريق التعيين كالترك يكون تركه بالسكون وقد يكون بافعال كثيرة كترك القيام يكون بالعقود والاضطجاع والاستلقاء فهذا يبان الاختلاف بين اهل السنة * فاما المعتزلة فقد اتفقوا على ان من الامر لا يكون نهيا عن ضد المأمور به وكذا النهى عن الشئ لا يكون امرا بضد المنهى عنه لكنهم اختلفوا في ان كل واحد منهما هل يوجب حكما في ضد ما اضيف اليه فذهب ابو هاشم ومن تابعه من متأخري المعتزلة الى انه لا حكم له في ضده اصلا بل هو مسكوت عنه واليه ذهب انزالى وامام الحرمين من اصحاب الشافعي * وذهب بعضهم منهم عبد الجبار وابو الحسين الى ان الامر يوجب حرمة ضده * وقال بعضهم يدل على حرمة ضده * وقال بعضهم يقتضى حرمة ضده هكذا ذكر في الميزان وغيره وذكر صاحب القواطع فيه الامر بالشئ نهى عن ضده من طريق المعنى وهذا مذهب عامة الفقهاء وذهب المعتزلة الى انه لا يكون نهيا عن الضد وبين الدلائل ثم قال والمسئلة مصورة فيما اذا وجد الامر وحكمنا انه على الفور فلا بد من ترك ضده عقيب الامر كما لا بد من فعله عقيب الامر واما ان قلنا ان الامر على التراخي فلا يظهر المسئلة بهذه الظهور واليه اشار ابو اليسر ايضا فقال قال ابو بكر الجصاص وابو منصور المازني واصحاب الشافعي الامر اذا اوجب تحصيل المأمور به على طريق الفور يقتضى النهى عن ضده الى آخره * وكذا ذكر شمس الاثمة ايضا * وقال عبد القاهر البغدادي انما يكون الامر بالشئ نهيا عن ضده اذا كان المأمور به مضيق الوجوب بلا بد ولا تخيير كالصوم فاما اذا لم يكن كذلك فلا يكون نهيا عن ضده كالكفارات واحدة منها واجبة مأمور بها غير منهي عن تركها لجواز تركها الى غيرها وذكر الشيخ ابو المين في التبصرة ثم ان اصحابنا مع اوائلهم بمعنى اوائل المعتزلة اتفقوا ان كل مأمور به كان تركه

اختلف العلماء في الامر
بالشئ هل له حكم
في ضده

أذالم يقصد ضده انتهى فقال بعضهم لأحكم له فيه أصلاً ﴿ ٢٣٠ ﴾ وقال الجصاص رحمه الله يوجب

وهو فعل يضاده منها عنه وكل منهى عنه تركه وهو فعل يضاده ما موربه إذا كان لكل واحد منهما ترك مخصوص وضمتين وكذا عندنا في كل ماله اضداد من الجانبين جميعاً * وعندهم فيما له اضداد تقيم بطول ذكره * غير أن عندنا كان الأمر بالشئ نهياً عن ضده وعلى القلب لأن كلام الله تعالى عندنا واحد وهو بنفسه أمر بما أمر ونهى عما نهى فكان ما هو الأمر بالشئ نهياً عن ضده وعلى العكس وضده تارة كلام الله تعالى هذه العبارات وللأمر صيغة مخصوصة وكذا للنهي فلا يتصور كون الأمر نهياً ولا كون النهي أمراً ولا شك أن ضد المأمور به منهى عنه وضد المنهى عنه مأوربه فاختلفت عباراتهم فزعم بعضهم أن الأمر بالشئ يدل على النهي عن ضده والنهي عن الشئ يدل على الأمر بضده وقال بعضهم الأمر بالشئ يقتضي نهياً عن ضده وكذا على القلب ومنهم من يطلق ما يتفق له من اللفظ ولا يفرق بين لفظ الدلالة ولفظ الاقتضاء * ثم في تحقيق هذه الأقوال وترجيح بعضها على البعض كلام طويل لم يأت ذكره ومن طلبه في مظانه ظفريه والغرض بيان المذهب والتنبه على أن ما اختار الشيخ في الكتاب خلاف اختيار العامة وهو اختيار القاضي الإمام أبي زيد وشمس الأئمة وصدر الإسلام ومتابعيه قوله (أذالم يقصد ضده نهياً) احتراز عما إذا قصد الضد بالنهي مثل قوله تعالى * فاعتزوا أذيالكم في الحميم ولا تقربوهن * فإن الضد في مثل هذه الصورة حرام بلا خلاف * وقال بعضهم يقتضي كراهة ضده يعني إذا كان الأمر للإيجاب والفرق بين قوله يقتضي وقوله يوجب ظاهر أن الإيجاب أقوى من الاقتضاء لأنه إنما يستعمل فيما إذا كان الحكم ثابتاً بالعبارة أو الإشارة أو الدلالة فيقال النص يوجب ذلك فاما إذا كان ثابتاً بالاقتضاء فلا يقال يوجب بل يقال يقتضي على ما عرفت * في معنى سنة واجبة أي سنة مؤكدة قريبة إلى الواجب وعلى القول المختار يحتمل أن يقتضي ذلك أي يقتضي كون الضد في معنى سنة مؤكدة يعني إذا كان النهي للتحريم قوله (وقد ذكرنا) يعني ذكرنا أن التعليق بالشرط لا يوجب في المعلق بالشرط قبل وجود الشرط لأنه مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل التعليق فكذا الضد ههنا مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل الأمر والنهي * ألا ترى أنه لا يصلح دليلاً لما وضع له أي الأمر بالشئ وضع لطلب ذلك الشئ وإيجابه ولا دلالة له على ثبوت موجه فيما لم يتناوله إلا بطريق التعليق فلان لا يكون دليلاً على ثبوت ما لم يوضع له وهو التحريم فيما لم يتناوله كان أولى * بيانه في قوله عليه السلام * الخطئة بالخطئة أي يعوا الخطئة بالخطئة فوجهه إيجاب التسوية كيلاً وحرمة الفضل فيما تناوله النص وهو الأشياء الستة ولا دلالة له في ثبوت موجه في غير هذه الأشياء أصلاً إلا بطريق التعليل فلما يصلح دليلاً في غير ما تناوله لما وضع له كيف يصلح دليلاً فيما لم يوضع له لغير ما وضع له * فعلى قول هؤلاء الذم والاثم على ترك الإتيان باعتبار أنه لم يأت بما أمر به لا بمقابلة فعل الكف والاضد لأنه ليس بمحرم عندهم وكذا المدح والثواب لمن لم يشرب الخمر أو لم يباشر الزنا باعتبار أنه لم يباشر النهي اقتبحج لا بمقابلة فعل الضد أيضاً * قالوا ولهذا يذم المقلاء تارك الصلاة بأنه لم يصل بالقيام والاكل والشرب

النهي عن ضده ان كان له ضد واحد اضداد كثيرة وقال بعضهم يوجب كراهة ضده وقال بعضهم يقتضي كراهة ضده وهذا أصح عندنا وأما بالنهي عن الشئ فهل له حكم في ضده فعلى هذا أيضاً قال الفريق الأول لأحكم له فيه وقال الجصاص رحمه الله إن كان له ضد واحد كان أمراً به وإن كان له اضداد لم يكن أمراً بشئ منها وقال بعضهم يوجب أن يكون ضده في معنى سنة واجبة وعلى القول المختار يحتمل أن يقتضي ذلك احتج الفريق الأول بأن كل واحد من القسمين ساكت عن غيره وقد بينا أن السكوت لا يصلح دليلاً ألا ترى أنه لا يصلح دليلاً لما وضع له فيما لم يتناوله إلا بطريق التعليل فلفظ ما وضع له أولى

(ونحوها)

ونحوهما بضاد الصلوة ويمدحون تارك شرب الخمر بأنه لم يشرب الخمر لا باشتغاله بما يضاده
من الافعال * الا ان هذا فاسد لانه يؤدي الى استحقاق العقوبة على ما لم يفعله وهذا يرد
العقل والسمع لان المرء لا يعاقب على عدم الفعل كيف والعدم الاصلى غيره قدور اصلا وقد قال
الله تعالى * جزاء بما كانوا يعملون * ويكسبون * ونحوهما واما المدح فليس على العدم الذي ليس
في وسعه وانما هو على الاشياء الذي هو مقدوره * ولا يلزم عليه قوله تعالى * قالوا لم نك من
الصالحين * فانه رتب العقوبة على عدم الصلوة لان ذلك ترتيب العقوبة على الفعل في الحقيقة فان المراد
والله اعلم نك من المعقدين لها وترك الاعتقاد فعل وهو كفر فكانت العقوبة بناء على الكفر
قوله (واخرج الجصاص) يعني في فصل الامر بكذا * قال شمس الائمة رحمه الله بنى
ابوبكر الجصاص مذهبه على ان الامر المطلق يوجب الاثمار على الفور فقال من ضرورة
وجوب الاثمار على الفور حرمة الترك الذي هو ضده والحرمة حكم النهي فكان موجبا
النهي عن ضده بحكمه * يوضحه ان الامر طلب الاجماع للمأمور به على ابلغ الجهات
والاشتغال بضده بعدم ما وجب بالامر وهو الاجماع فكان حراما : نهيا عنه بمقتضى حكم الامر
* ولهذا يستوى فيما يكون له ضد واحد وما يكون له اضداد لانه باى ضدا اشتغل يفوت ما هو
المطلوب الا ترى انه اذا قلنا لغيره اخرج من هذه الدار سواء اشتغل بالعود فيه او الاضطجاع
او القيام يفوت ما امر به وهو الخروج * واما النهي فانه للتحريم اى النهي لاثبات
الحرمة واعدام النهي عنه بابلغ الوجوه فاذا كان له ضد واحد لا يمكن اعدام النهي عنه
الاثباتان ضده فيكون النهي حينئذ امرا بضده واذا كان له اضداد لا يوجب امرا
بواحد منها لان الامر بالضد انما يثبت ههنا ضرورة النهي وانما ترتفع بثبوت الامر بضد
واحد فلا يحل امرا بجميع الاضداد ثم لا يمكن اثبات الامر بضد واحد ايضا لان بعض الاضداد
ليس باولى من البعض فلا يثبت * بخلاف جانب الامر لان اثبات الامر لا يمكن الا بترك
جميع الاضداد وترك جميع الاضداد متصور فان ترك افعال كثيرة من واحد
في ساعة واحدة متصور اما ههنا فيمكن تحقيق حكم النهي باثبات ضد واحد فان
الساعة الواحدة لا تصور فيه اثبات افعال شتى وانما تصور اثبات فعل واحد ولكن ذلك
الفعل غير متعين فلم نجعله امرا به ايضا * بوضع الفرق بينهما ان مع التصريح بالنهي فيه
ضد واحد لا يستقيم التصريح بالاباحة فانه لو قال نيتك من التحرك * واجتلك السكون
او انت مخير في السكون كان كلاما مختلا لان وجوب النهي بتحريم النهي عنه وذلك يوجب
الاشتغال بالضد والاباحة والتخير يتاثيره * فاما اذا كان للنهي عنه اضداد فيستقيم
التصريح بالاباحة في جميع الاضداد بان يقول لا تسكن واجتلك التحرك من اى جهة
شدت او يقول لا تقم واجتلك ماشئت من القعود والاضطجاع وكذا ثبت انه
لا موجب لهذا النهي في شئ من الاضداد ولكن من اختار انه يكون امرا بواحد من الاضداد غير
عين يقول لما كان النهي مقتضيا امرا بضده ضرورة تحقيق حكم النهي ولا يمكنه تحقيقه الا بترك
النهي عنه الى ضد واحد ثبت الامر بضد واحد غير عين والامر قد ثبت في المجهول كافي احد انواع

واخرج الجصاص
رحمه الله بان الامر
بالشيء وضع لوجوده
ولا وجود له مع
الاشتغال بشئ من
اضداده فصارت ذلك
من ضرورات حكمه
واما النهي فانه للتحريم
ومن ضرورته فعل
ضده اذا كان له
ضد واحد كالحرمة
والسكون فاما اذا
تعدد الضد فليس من
ضرورة الكف عنه
اثبات كل اضداده
الترى ان الامور
بالقيام اذا قعد او نام
او اضطجع فقد فوت
المأمور به والنهي من
القيام لا يفوت حكم
النهي بان يقعد او ينام
او يضطجع قال واجمع
الفقهاء رحمه الله ان
المرأة منبهة عن كتمان
الحيض بقوله تعالى
ولا يحل لهن ان يكتمن
ما خلق الله في ارحام
مهن ثم كان ذلك امرا
بالاظهار لان الكتمان
ضده واحد وهو
الاظهار

الكفارة * ثم استدل الجصاص على الفرق بين ماله ضد واحد وبين ماله اضداد
في النهي باجماع الفقهاء على ما قرر في الكتاب * وقوله تعالى «ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله
في ارحامهن» اي من الحيض والحبل امر بالظهار وهذا واجب قبول قولها فيما تخبر به لانها
مأمورة بالظهار * والمحرم منهى عن لبس الخيط بحديث ابن عمر رضي الله عنهما ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يلبس المحرم القباء ولا قميص ولا سراويل ولا
الخفين الا ان لا يجد النعلين فيقطعهما اسفل من الكعبين * ولم يكن مأمورا بلبس شيء معين
من غير الخيط لان النهي عنده هو الخيط اضدادا ولا يقال النهي عنه الخيط فيكون ضده غير الخيط
وهو شيء واحد فصار نظير الاظهار مع الكتمان لانا نقول ليس للاظهار والكتمان انواع بخلاف
الخيط وغير الخيط فان كل واحد منهما انواع وهو كاتميص مع ترك القيام فان
تركها كان يحصل بانواع من الفعل عدا القيام ماله اضدادا ليماله ضد واحد * واحتج
الفريق الثالث بما احتج به الجصاص الا انهم يقولون نحن نثبت بكل واحد من التعمين اي
النهي الثابت في ضمن الامر والامر الثابت في ضمن النهي * ادنى اي دون ما يثبت به اي بكل
واحد من الامر والنهي اذا ورد معصودا لان الثابت ضرورة الغير لا يكون مثل الثابت
معصودا بفساد فكان هذا النهي بمنزلة نهى ورد لعنى في غير المهي عنه فيثبت به الكراهة
والامر بمنزلة امر ورد لحسن في غير المأمور به فيثبت به كون المأمور به سنة قريبة الى الواجب
* الا ترى ان النهي عن البيع وقت النداء لما كان لعنى في غيره وهو تأخير السعي او
فواته اقتضى كراهة النهي عنه لاحرمته حتى يقي مباحا في نفسه ولم يكن فاسدا فكذا
هذا النهي لانه ثبت ضرورة فوات المأمور به لا مقصودا بنفسه * والدليل عليه انهم
اجعوا على انه اذا قضى الفاشة عند ضيق الوقت بحيث لا يسع الا الوقتية يجوز ويخرج
عن الهدية مع انه منهى عن الاشتغال بها في هذه الحالة الا ان النهي لاثبت ضرورة فوات
المأمور به لم يؤثر في نفسه بالتحريم ووجب الكراهة بخلاف النهي عن اداء الواجب
في الاوقات المكروهة فانه ورد قصدا فلذلك اثبت الحرمة في نفسه ووجب الفساد
قوله (واما الذي اخترناه) وهو ان الامر بالشيء يقتضى كراهة ضده فبناء على هذا اي
على ما ذكر الفريق الثالث ان الثابت بغيره لا يساوى الثابت بنفسه * الا اننا نقول النهي
الثابت بالامر ثابت بطريق ضرورة والاقضاء لان طلب الوجود بالامر يقتضى اتياء ضده
فكان ينبغي ان تثبت الحرمة في الضد باقتضاء الامر الا ان الضرورة تدفع باثبات الكراهة
فلا تثبت الحرمة فلذلك قلنا بان الامر يقتضى كراهة الضد لانه يوجبها او يدل عليها لان
الثابت بالالة مثل الثابت بالنص او اقوى منه وكذلك النهي يقتضى سدة الضد ان كان له
ضد واحد على قياس الامر وان كان له اضداد يثبت هذا القدر من مقتضى في اي اضداد
الذي يأتي به المخاطب كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * ورأيت في بعض النسخ
وكذا ان كان له اضداد يوجب ترغيبا في واحد من تلك الاضداد غير عين ويجوز مثل

واتفقوا ان المحرم
منهى عن لبس الخيط
ولم يكن مأمورا بلبس
شيء معين من غير
الخيط واحتج الفريق
الثالث بان الامر على
ما قال الجصاص
رحمه الله الا اننا ثبتنا
بكل واحد من التعمين
ادنى ما يثبت به لان
الثابت لغير ضرورة
لا يساوى المقصود
بنفسه واما الذي
اخترناه فبناء على هذا
وهو ان هذا لما كان
امرا ضروريا
سميناه اقضاء

هذا على ما بينا في الامر باحد الاشياء الثلاثة في الكفارة * ومعنى الاقتضاء ههنا كذا يعني
لان معنى به الاقتضاء الذي هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق اذ لا توقف لصحة
المنطوق عليه بل المراد انه ثابت بطريق ضرورة غيره مقصود كان مقتضى ثابت بطريق
الضرورة فكان شيئا بمقتضيات الشرع من حيث ان كل واحد منهما ثابت بالضرورة
فلذلك يثبت موجب النهي والامر ههنا بقدر ما تدفع به الضرورة وهو الكراهة
والترغيب كما يجعل مقتضى مذكور بقدر ما تدفع به الضرورة وهو صحة الكلام * وبما
ذكرنا خرج الجواب عن قول الفريق الاول ان الضد مسكوت عنه لانه وان كان مسكوتا
عنه لكنه ثابت بطريق الاقتضاء ولا خلاف بيننا وبينهم ان الاقتضاء طريق صحيح لاثبات
المقتضى وان كان مسكوتا عنه بعد ان يكون الاصل محتاجا اليه وليس هذا نظير التعليقات
فانها لا ابتداء الوجود عند وجود الشرط ومن ضرورة وجود الحكم عند وجود الشرط
ان لا يكون موجودا قبله ولكن عدمه قبل وجود الشرط عدم اصلي والعدم الاصل
غير مقتدر الى دليل معدوم يضاف اليه فلا يضاف الى التعليق نصوصا ولا اقتضاء فاما وجوب
الاقدام على الایجاد فيقتضى حرمة الترك والحرمة الثابتة بمقتضى الشيء يكون مضافا اليه
فلذلك جعلنا قدر ما يثبت من الحرمة مضافا الى الامر اقتضاء * وذكر الشيخ ابو المعين رحمه
الله في التبصرة في مسألة الاستطاعة ان بعض المتأخرين ممن تكلم في اصول الفقه من اهل
ديارنا ذكر ان الامر بالشيء يقتضى كراهة ضده ولا قول انه نهى عن ضده ولا قول انه
يدل ولست ادري ماذا كان رأيه ان توجه الوعيد على تارك المأمورية لارتكابه ضد
النهي عنه وهو الترك الذي هو فعل كما هو مذهب جميع اهل القبلة ام لانعدام ما امر به
من غير فعل ارتكبه كما هو مذهب ابى هاشم فان كان الوعيد متوجها لانعدام المأمورية
كما هو مذهب ابى هاشم فاي حاجة الى اثبات الكراهة في الضد والوعيد بدونه
متوجه وان لم يكن بدلتوجه الوعيد من فعل محظور يرتكبه وذلك فعل الترك فكيف يزعم
بتوجه كل الوعيد لتارك الفرائض وثبوت العقوبة له لو لم يتعمده الله برجته لمباشرة فعل
مكروه ليس بمنهى عنه ولا محظور وهذا ما ياباه جميع اهل العلم * واليه اشار صاحب الميزان
ايضا فقال وماتله بعض المشايخ انه يقتضى كراهة ضده خلاف الرواية فان ترك صلاة
الفرض والامتناع عن تحصيلها حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب على
فعله * ويمكن ان يجاب عنه بان الضد انما يجعل مكروها اذا لم يكن الاشتغال به دفعا
للمأورفا اذا تضمن الاشتغال به تقوية لاحالة فيئذ يحرم بالنظر الى النفويت وبصير
سببا لتوجه الوعيد واستحقاق العقوبة وان كان في ذاته مباحا كصوم يوم التمر حرام
وسبب للعقوبة باعتبار ترك الاجابة ومباح بل عبادة وسبب لثواب باعتبار قهر النفس

ومعنى الاقتضاء ههنا
انه ضرورى غير
مقصود فصار شيئا
بما ذكرنا من مقتضيات
احكام الشرع

على ما مر تحقيقه في باب النهي * وكونه حراما غيره لا يمنع استحقات العقوبة كما كل مال الغير قوله (واما قوله) جواب عن تمسك الجصاص بالاجماع في فصل النهي اى قول الله تعالى * ولا يحل لهن * الاية ليس بنهى كما زعم الجصاص حتى يكون الامر بالاطهار ثابتا به على ما زعم بل هو نسخ له اى رفع لجواز الكتمان اصلا لانه صيغة نفي لانهى * مثل قوله تعالى * لا يحل لك النساء من بعد * فانه ايس بنهى للنبي عليه السلام عن التزوج بل هو نسخ لقوله تعالى * وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي * وللاباحة المطلقة الثابتة للنبي عليه السلام في حق النساء وذلك لان زواج النبي صلى الله عليه وسلم ورضي عنهن لما اخترن الله ورسوله بعد نزول آية التخيير جازا من الله عز وجل بقصر النبي عليه السلام عليهن بقوله عز اسمه ولا يحل لك النساء من بعد * اى لا يحل لك النساء سوى هؤلاء اللاتي اخترتك من بعد ما اخترن الله ورسوله * ثم قالت عائشة رضي الله عنها ما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى حل له النساء يعني ان الاية قد نسخت * وناسخها اما السنة او قوله تعالى * انا احل لك ازواجك * لاني آتيت اجور عن * وترتيب النزول ليس على ترتيب المحقق كذا في المطلع * فلا يصير الامر اى الامر بالاطهار * ثابتا بالنهي اى النهي عن الكتمان لما ذكرنا انه ليس بنهى عنه * بل لان الكتمان لم يكن مشروعا اى بل ثبت الامر بالاطهار باعتبار ان كتمان ما في الارحام لم يكن مشروعا لتعلق احكام الشرع باظهاره من حل القربان وحرمة وانقضاء العدة واباحة الزوج بزواج آخر وغيرها * فصار اى هذا النص بواسطة عدم شرعية الكتمان امر بالاطهار اذ لا مرجع الى معرفة ما في ارحامهم الا باليهن ولذلك غلط عليهن في الاظهار بقوله تعالى * ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر * اى الكتمان ليس من فعل المؤمنات لكونه من باب الخيانة والكذب والامان بالله وبعقابه مانع من الاجترار على مثل هذه الجريمة * وهذا اى قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتن * مثل قوله عليه السلام * لا نكاح الا بشهود * في ان كل واحد منهما نفي وليس بنهى قوله (وقائدة هذا) الاصل وهو ما ذكرنا ان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده والنهي عن الشئ يقتضى ان يكون ضده في معنى سنة واجبة ان التحريم اذالم يكن مقصودا بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم وانما ثبت التحريم ضرورة على ما بينا * لم يعتبر اى لم يجعل التحريم في الضد ثابتا * الامن حيث تفويت الامراى المأمورة به يعنى انما يجعل التحريم ثابتا في الضد اذا ادعى الاشتغال به الى فوات المأمورة به فيؤخذ بحرم لان تفويت المأمورة به حرام * فاذالم يفوت اى لم يفوت الضد المأمورة به كان الضد مكروها لا حراما * ثم سياق كلام الشيخ هذا يترجم الى ما قال الجصاص في التحقيق لان الجصاص بنى حرمة الضد على فوات المأمورة به ايضا كما بناء الشيخ فلا يظهر الخلاف معه الا في الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق مثل الصوم يفوت المأمورة به بالاستغفار بضره في اى جزء من اجزاء الوقت حصل فيحرم بالاتفاق لتفويت الواجب الموسع مثل الصلوة على التراخي بالاتفاق فلا يحرم الضد الا عند تضيق الوقت بالاتفاق لان التفويت لا يتحقق قبله * ويكون مكروها على ما اختار الشيخ وينبغي

واما قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتن فليس بنهى بل نسخ له اصلا مثل قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد فلا يصير الامر ثابتا بالنهي بل لان الكتمان لم يبق مشروعا لما تعلق باظهاره من احكام الشرع فصار بهذه الوسيلة امرا وهذا مثل قوله لا نكاح الا بشهود وقائدة هذا ان التحريم اذالم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الامن حيث يفوت الامر فاذالم يفوته كان مكروها

(ان لا يكون)

ان لا يكون مكروها اذا لم يكن التأخير مكروها لعدم تأديته الى امر حرام او مكروه
 * والامر المطلق على التراخي عندنا كالوسع وعلى الفور عند المصنق فلا يحرم الضد
 عندنا لعدم التفويت ويكره على ما ذكره الشيخ وكان ينبغي ان تكون الكراهة على تقدير كراهة
 التأخير قلنا وعندنا يحرم الضد لقوات الماء وره * فاختلاف في التحقيق راجع الى ان
 الامر المطلق على التراخي ام على الفور ولم ينكشف لي سر هذه المسئلة * كالامر بالقيام
 بمعنى في الصلوة ليس ينهى عن العقود بطريق الاصاله والقصد * فاذا قصد ثم قام لم يفسد
 صلوة بنفس العقود لانه لم يفت به ما هو الواجب بالامر ولكنه اى العقود يكره لان
 الامر بالقيام يقتضى كراهته * ولهذا اى ولان النهى يقتضى منية الضد * ولهذا اى ولما
 ذكرنا ان النهى عن الضد والامر به بطريق الضرورة لا بطريق القصد قلنا لما كان معنى العدة
 النابتة بقوله تعالى * يتربصن بانفسهن * النهى عن التزوج اى المقصود منها حرمة التزوج * لم يكن
 الامر بالكف عن التزوج الذى هو ضد التزوج انتهى عنه مقصودا فلا يثبت به وجوب الكف
 بل يثبت به سنيته فلا يمنع تداخل العدتين * ويانه ان ركن العدة عندنا حرمة تقتضى
 والمدة ضربت اجلالا نقضاء هذه الحرمات والكف عن الفعل يجب احترازا عن الوقوع
 في الحرمة لانه ركن العدة قال الشافعى رحمه الله الركن كف المرأة نفسها عن التزوج والخروج
 والبروز والمدة لتقدير الكف الواجب عليها وحرمة الافعال تثبت ضرورة وجوب الكف
 الذى هو الركن * والمسئلة التى تخرج عليها ان العدتين تتداخلان وتضميان بمدة واحدة عندنا وهو
 مذهب ما ذنب جبل وجابر بن عبد الله وعندنا لا تتداخلان وهو مذهب عمرو على رضى الله عنهم
 * وصورة المسئلة ما اذا تزوجت المعتدة بزوجة اخرى وطئها ثم فرق القاضى بينهما يجب
 عليها عدة اخرى وتحسب ماترى من الاقراء من العدتين * وان كانت حاملا انتقضت
 العدتان بوضع الحمل وعندنا يجب استيفاء العدة بمدة انقضاء الاولى وان تزوجت بالزوج الاول
 في العدة ووطئها ثم طلقها فهنا تتداخلان بالاتفاق * احتج الشافعى رحمه الله بقوله تعالى
 * والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء اى يكففن ويحسبن انفسهن عن نكاح آخر ووطئ
 آخر هذه المدة * وقال قالكم عليهن من عدة تعتدونها * وقال فعدهن ثلاثة اشهر فثبت
 ان العدة فعل استحقة الزوج على المرأة * والدليل عليهن هذه النصوص تدل على ان العدة
 * أمور بها والثابت بالامر بالانفعال لا ارمات فصار ركن العدة كف النفس عن التزوج وخلط
 المياه لحق الزوج وثبوت حرمة الافعال ضرورة تحقق الكف كافي الصوم وتسميتها اجلا
 مجاز وهو في الحقيقة تقدير لركن الكف كتقدير الصوم الى الليل واذا ثبت ان الركن
 هو الكف لا يتصور كفا من واحد في مدة واحدة لا تتحالة صدور فعلين متجانسين من واحد
 في زمان واحد ولهذا لم يتصور اداء صومين من واحد في يوم واحد * ولعلنا قلنا قوله تعالى
 * واولات الاحال اجلهن ان يضعن حملهن * وقوله عز وجل * فاذا بانن اجلهن * وقوله
 * حتى يبلغ الكتاب اجله * فانه تعالى سمي العدة اجلا والاحال اذا اجتمعت على واحد

كالامر بالقيام ليس
 ينهى عن العقود
 قصدا حتى اذا قصد
 ثم قام لم يفسد صلوته
 بنفس العقود ولكنه
 يكره ولهذا قلنا ان
 المحرم لان النهى من ليس
 المحيط كان من السنة
 لبس الازار والرداء
 ولهذا قلنا ان العدة
 لما كان معناها النهى
 عن التزوج لم يكن
 الامر بالكف مقصودا
 حتى انتقضت الاعداد
 منها زمان واحد

اول واحد انقضت بمدة واحدة كن عليه ديون مؤجلة لا بأبس بآجال متساوية ينقضى جميع الآجال بمدة واحدة * ولأنه تعالى لما سماها اجلا والاجل مدة مضروبة لا شاع شي وجديبه كآجال المضروبة في الديون لامتناع المطالبة مع وجود سببها عرفنا انها مدة ضربت لامتناع حكم الطلاق الى زمان انقضائها وحكم الطلاق حل الزوج والخروج لان النكاح قد كان حرمها على سائر الأزواج وحرم عليها الخروج والبروز والطلاق شرع لازالة ما ثبت عقد النكاح فكان حكمه الاطلاق وازالة تلك الحرمان * وكان ينبغي ان يثبت حكمه في الحال الا ان الشرع ادخل الاجل على حكمه فأتاخر بعد انعقاد السبب الى انقضائه كما تأخرت المطالبة في الدين المؤجل الى انقضاء الاجل واذا تأخر حكمه وهو ازالة الحرمان كانت الحرمة تامة في الحال كما كانت في حالة النكاح فثبت ان الركن فيها الحرمان والدليل عليه انه تعالى ذكر ركن العدة بعبارة النهي فقال * ولا يخرجن * وقال * ولا تعزموا عقدة النكاح * والناظر بالنهي الحرمة الا ان الحرمة لما كانت ثابتة وجب على المرأة التزبص في بيت الزوج لانه ركن لكن لئلا يتأثر فعلا حراما كما يجب على الرجل الكف عن الزنا اذا دعيت نفسه اليه لانه ركن اذا الركن حرمة الزنا في نفسه بل لا يقع في الحرام * ثم الحرمان قد تجتمع لعدم التضايق فيها كصيد الحرم حرام على المحرم لحرمة الحرم ولحرمة الاحرام وكخمر الذي حرام على الصائم الذي حلف لا يشرب خمر الكونها خيرا ولكونها للذي ولصومه وليمينه واذا كان كذلك جاز ان يثبت حرمة الزوج والخروج مؤجلة الى انقضاء مدة الاقراء بسبب الزوج حقه وان ثبت بسبب الواطئ بشبهة ايضا حقه في وقت واحد ثم ينهي الحرمان بانقضاء مدة واحدة لحصول مقصود كل واحد من صاحبي العدة بانقضائها وهو العلم بفراغ رجها من مائه كن حلف مرتين لا يكلم فلانا يوما لزمه يمينان ولو حنث يلزمه كفارتان ثم تنقضى اليمينان بيوم واحد وكالمراة تحرم على ازواج بتطبيقات ثلاث فان الحرمان كلها تنقضى باصابة زوج واحد * وهذا بخلاف الصوم لان الركن فيه وهو كف النفس عن اقتضاء الشهوات ثبت مقصودا بالامر وهو قوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه * وقوله عز وجل * ثم اتموا الصيام الى الليل * والصوم عبارة عن الكف والامساك وانه فعل والمرء لا ينصف في زمان واحد بكفين كما لا ينصف بجلوسين * وبما يدل على صحة ما ذكرنا متى جعلنا الواجب كفاعلى المرأة عن الخروج والتزوج ثم يحرم الخروج والتزوج ضرورة الكف لم يكن الخروج ولا النكاح حراما في نفسه لانه حرم لغيره * الا ترى ان الصوم لما كان كفلا لم يكن الاكل ولا الشرب ولا جاع الاهل حراما في نفسه واذا فعل لا يأثم اثم الاكل والشرب الحرام والجماع الحرام مثل اكل الميتة وشرب الخمر والزنا وانما يأثم اثم افساد الصوم حتى كان اثم الكل واحدا وهما تأثم المرأة اثم الخروج الحرام واثم الجماع الحرام اذا تزوجت وجويعت حتى وجب الحد على اصله فعمل ان الحرام هو الفعل نفسه وعليها ان تكف عن انفعال الحرام واذا لم تكف باثم اثم تارك الكف فهذا دليل بين على ان المقصود والركن حرمة افعال لا كف

بخلاف الصوم لان الكف وجب بالامر مقصودا به

ولهذا قال أبو يوسف
رحمه الله ان من
سجد على مكان نجس
لم تقصد صلوته لانه
غير مقصود بالنهاي
وانما المقصود بالامر
فعل السجود على
مكان طاهر وهذا
لا يوجب فواته حتى
اذا اعادها على مكان
طاهر جاز عنده
ولهذا قال أبو يوسف
ان احرام الصلوة
لا يقطع بترك
القراءة في مسائل
النفل لانه امر
بالقراءة ولم ينه عن
تركها قصدا فصار
الترك حراما بقدر
ما يفوت من الفرض
وذلك لهذا الشفع
فاما احتمال شفع آخر
فلا يقطع به ولا
يلزم انه الصوم
يطل بالاكل لان
ذلك الفرض ممتد
فكان ضده مفوتا
ابدا ولهذا قلنا ان
السجود على مكان
نجس يقطع الصلوة
عند أبي حنيفة
ومحمد رحمهما الله

بخلاف الصوم * واما التبرص فمعناه الانتظار والتبرص بنفسها ان تحملها على الانتظار وهو
توقف الكينونة امر في الثاني لانفسه كالرجل ينتظر قدوم رجل او مطر او ادراك غلة او
نحوها فيكون بمعنى الاجل واذا صار المقصود من الانتظار امرا آخر لانفسه صلح الواحد
لاعداد كيوم واحد ينتظر فيه قدوم اناس وزوال حرمان بايمان مؤقتة يوم * وشهر واحد
ينتظر فيه حلول ديون فدل صبغة الانتظار على فعل وجب غيره وهو زوال الحرمان وقد
سلمنا نحن هذا القدر من الفعل ولكن الواحد يكفي لاداء حرمان كثيرة اقامة لمخاطور العدة
للاركانها والله اعلم. كذا في الاسرار قوله (ولهذا) اي ولان الامر بالشئ يوجب كراهة ضده
اذ لم يؤد الى التفويت لا تحريمه. قال أبو يوسف رحمه الله ان من سجد على مكان نجس لا تقصد
صلوته لان السجود على المكان النجس غير مقصود بالنهاي لان النهي عنه ثابت بالامر بالسجود
على مكان طاهر وهو قوله تعالى * واسجدوا * اذ المراد منه السجود على مكان طاهر بالاجماع
وهذا اي السجود على مكان نجس لا يوجب فوات المأمور به لانه يمكنه ان يعيده على مكان
طاهر فيكون مكروها لا مفسدا * ولهذا اي ولان الامر بالشئ لا يوجب تحريم ضده الا اذا
حصل التفويت به قال أبو يوسف رحمه الله احرام الصلوة لا يقطع بترك القراءة في مسائل
النفل وهي ثمان مسائل لانه مأثور بالقراءة غير منهي عن تركها قصدا بل اقتضاء وضرورة
فلا يكون الترك حراما الا بقدر ما يحصل به تفويت المأمور به وهو القراءة وفواتها تحقق في
الشفع الاول فيظهر تحريم الترك في حق هذا الشفع حتى فساد اداءه فاما احتمال اداء شفع آخر
بهذه الحرمة فلم يقطع بهذا الترك فلا يظهر حرمة الترك في حق الحرمة تبقى صحيحة قابلة
لبناء شفع آخر عليها وان فساد اداء الشفع الاول بترك القراءة وليس من ضرورة فساد الاداء بطلان
الحرمة كما اذا فسد الفرض بتذكر الغائبة * ولان الحرمة صححت قبل الاداء شرط الاداء فلا
تبطل بفساد الاداء بمنزلة الطهارة * ولا يلزم معنى على أبي يوسف ان الصوم يبطل بالاكل بالكلية
وان لم يوجد الاكل الا في جزء منه مع ان التحريم لم يثبت مقصودا بل ثبت في ضمن الامر بالكف
لان ذلك الفرض وهو الصوم ممتد حتى كان الكل فرضا واحدا فوجود ضده يكون مفوتا له
لا محالة افوات امتداده كالايان لما كان فرضا دائما كان وجود ضده وهو الكفر مفوتا له وان
قل * فاما النفل فكل شفع منه صلوة على حدة ففساد الاداء في احد الشفعين لا يؤثر في الآخر
ولهذا قلنا اي ولا ذكر أبو يوسف رحمه الله ان الفرض الممتد يبطل بوجود الضد في جزء منه قلنا
ان عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله السجود على مكان نجس يقطع الصلوة حتى لو اعاده لا يعتد به
لان السجود لما كان فرضا صار الساجد على النجس مستملا للنجس * بحكم الفرضية اي فرضية
وضع الوجه على الارض في السجود بمنزلة حامل النجاسة لان السجود يتأدى بالوجه
والارض اذ هو عبارة عن وضع الوجه على الارض والارض اذا اتصت بالوجه صار
ما كان صفة لذلك الموضع بمنزلة الصفة لا وجه بحكم الاتصال فيصير الساجد على النجس
كالحامل له بمنزلة ما لو كانت النجاسة في وجهه ثم الكف عن جل النجاسة مأثور به في جميع

الصلوة بدلالة قوله تعالى * وثيابك فطهر * اى للصلوة على ما قيل وقد صرف ان تعلق
 الصلوة بالمكان والبدن اكثر من تعلقها بالثوب فيثبت الكف مطلقا بالسجود على المكان
 نجس يفوت ذلك الكف فيكون مفسدا كالكف في الصوم لما كان مأثورا به في جميع
 اليوم يكون الاكل في جزء منه مفسدا * ثم النجاسة اذا كانت في موضع اليدين والركبتين
 لا يمنع من الجواز وقال زفر رحمه الله يمنع عنه لان اداء السجدة بوضع اليدين والركبتين
 والوجه جميعا وكانت النجاسة في موضع اليدين والركبتين مثله في موضع الوجه واكثر
 ما في الباب ان له بداهة وضع اليدين والركبتين وهذا لا يدل على الجواز اذا وضع على مكان
 نجس كما وليس ثوبين في احدهما نجاسة كثيرة لا يجوز صلوته وان كان له منه بد * فالشيخ
 بقوله صار مستملا للنجس بحكم القرصية اشار الى الفرق وهو انما جعلناه حاملا للنجس
 باعتبار ان وضع الوجه على المكان الطاهر ووضعه على المكان النجس مانع من اداء الفرض
 فيعتبر هذا الاستعمال ويجعل طاهرا ما وضع اليدين والركبتين فليس بفرض فكان وضعها
 على النجاسة بمنزلة ترك الوضع وذلك لا يمنع من الجواز فلا يكون هذا الوضع بمنزلة حل
 النجاسة * بخلاف الثوبين فان اللباس للثوب مستعمل له حقيقة فاذا كان نجسا كان هو
 حاملا للنجاسة لا محالة فتفسد صلوته كما وان كان يمسكه بيده فاما المصلي فليس بحامل للمكان
 حقيقة * وقوله وهو ظاهر الجواب احتراز عما روى ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله
 ان النجاسة في موضع السجود لا تمنع من الجواز لان فرض السجود يتأدى بوضع الارنية
 على الارض عنده وذلك دون قدر الدرهم فلا يمنع الجواز * والجواب عنه انه اذا وضع
 الجبهة والانف تأدى الفرض بالكل كما اذا طول القراءة او الركوع كان مؤديا للفرض بالكل
 والجبهة والانف اكثر من قدر الدرهم فلذلك منع الجواز قوله (واهذا) قال محمد اى ولان
 الفرض الممتد يفوت بمطلق وجود الضد قال محمد رحمه الله ان احرام الصلوة ينقطع
 بترك القراءة في النفل وان كان في ركعة واحدة لان القراءة فرض دائم في التقدير حكما لانها
 مع كونها ركعة اشترط صحة الافعال لاعتبارها بدونها في الشرع قال عليه السلام * لا صلوة الا
 بقراءة * الا ترى انه لو استخلف اميا بعد ما رفع رأسه من السجدة الاخيرة وقد اتي بفرض القراءة
 في محلها فسدت الصلوة عندنا لقوات القراءة فيما بقي من الصلوة تقديره لان التقدير انما يصح
 في حق الاهل لا في حق غير الاهل والامى ليس باهل * واذا ثبت انها فرض دائم بثبوت القوات
 بترك في ركعة وفساد الافعال ويتعدى الفساد الى الاحرام بواسطة فساد الافعال لانها حينئذ
 نصير بمنزلة افعال ليست من الصلوة فيوجب فساد الاحرام ضرورة * واحتج ابو حنيفة
 بما احتج به محمد رحمه الله الا انه شرط ان يكون الفساد بترك القراءة ثابتا بدليل مقطوع
 به ليصير قويا في نفسه ويصلح للتعدى الى الاحرام وذلك بان يتركها في الشفع كله فاما اذا
 وجدت في احدي الركعتين فهو موضع الاجتهاد لان من العلماء من قال يجوز الصلوة

(بالقراءة)

وهو ظاهر الجواب
 لان السجود لما كان
 فرضا صار الساجد
 على النجس بمنزلة
 الحامل مستملا له
 بحكم القرصية و
 التطهير عن محل
 النجاسة فرض دائم
 في اركان الصلوة في
 المكان ايضا فيصير
 ضده مفعولا للفرض
 واهذا قال محمد رحمه
 الله ان احرام
 الصلوة ينقطع بترك
 القراءة في النفل لان
 اقراءة فرض دائم
 في التقدير حكما
 على ما عرف فينقطع
 الاحرام بانقطاعه
 بمنزلة اداء الركن مع
 النجاسة وقال ابو
 حنيفة رحمه الله
 الفساد بترك القراءة
 في ركعة ثابت بدليل
 محتمل فلم يتعد الى
 الاحرام واذا ترك
 في الشفع كله فقد
 صار الفساد
 مقطوعا به بدليل
 موجب للعلم فتعدى
 الى الاحرام

بالقراءة في ركعة واحدة وظاهر قوله عليه السلام * لاصلوة الا بقراءة * يقتضي ذلك ايضا فكان الفساد ثابتا بدليل فيه قصور فلا يتعدى الى الاحرام فقلنا ببقاء الحرمة حتى صح شروعه في الشفع الثاني وقلنا فساد الاداء ايضا اخذا بالاحتياط في كل باب * فعلى ما ذكرنا تخرج المسائل * فاذا قرأ في الاولين لا غير * او في الآخرين لا غير * او في الاولين واحدى الآخرين * او في الآخرين واحدى الاولين كان عليه قضاء ركعتين بالاتفاق * ولو قرأ في احدى الاولين لا غير * او في احدى الاولين واحدى الآخرين كان عليه قضاء ركعتين عند محمد وقضاء الاربع عندهما * ولو قرأ في احدى الآخرين لا غير * او لم يقرأ فيهن شيئا عليه قضاء الاربع عند ابى يوسف وقضاء ركعتين عندهما قوله (ولهذا) اى ولما ذكرنا ان الفساد متى ثبت بطريق محتمل لم يتعد الى الاحرام قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله في مسافر صلى الظهر ركعتين وترك القراءة فيهما لا ينقطع به الاحرام حتى لو نوى الاقامة ثم صلوته اربعا ويقرأ في الآخرين * وقال محمد رحمه الله صلوته فامدة بكل حال لان فساد الصلوة بترك القراءة مؤثر في قطع الحرمة عنده فصار ظهر المسافر كفجر المقيم ثم الفجر يفسد بترك القراءة فيهما او في احدهما على وجه لا يمكن اصلاحه فكذا الظهر في حق المسافر اذا تأخير لنية الاقامة في رفع صفة الفساد * وعندهما لما كان الاحتمال مانعا من تعدى الفساد الى الاحرام لم تقسد الصلوة فان صلوة المسافر بعرض ان تضيق اربعا بنية الاقامة فكان الترك مترددا محتملا لا وجودا وجودا في الآخرين بنية الاقامة ونية الاقامة في آخر الصلوة مثلها في اولها ولو كانت في اولها لم تقسد صلوته بترك القراءة في الاولين فلهذا نأمله بخلاف فجر المقيم لانه ليس بعرض ان تضيق اربعا * يبنى عليه فروع بطول تعدادها * مثل الاعتكاف فانه يبطل بالخروج من غير ضرورة لان البت الدائم يقطع به كالصوم بالاكل * ومثل الصلوة يبطل بالانحراف عن القبلة بالبدن من غير ضرورة لان استقبال القبلة فرض دائم فيفوت بالانحراف * وقس عليه ستر العورة واما الصلوة بقرب الجماسة فتركه ولا تقسد لان فرض تطهير المكان لا يفوت به ولكن بقرب الى الفوات * وكذا اداء النصاب بنية الزكوة الى فقير واحد يجوز لان المأمورية وهو الاتساء الى الفقير لم يفوت ولكن بركه لانه اخذ شها بالاداء الى الغنى لاتصال الغنى بالاداء والله اعلم * ولما فرغ الشيخ عن بيان المقاصد وتقسيمها وهي الاحكام شرع في بيان الوسائل اليها وهي الاسباب فقال

(باب بيان اسباب الشرائع)

اى بيان الطرق التي تعرف بها المشروعات * قال عامة اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين ان لاحكام الشرع اسبابا تضاف اليها والموجب للمحكم في الحقيقة والشارع له هو الله تعالى دون السبب لان الايجاب الى الشرع دون غيره وهو اختيار الشيخ ابى منصور رحمه الله فانه ذكر في أخذ الشرائع ان اوقات الصلوة اسباب لوجود العبادات * وقال جهوه والاشعرية لا مقوبات وحقوق العباد اسباب يضاف وجوبها اليها فاما العبادات

ولهذا قال في مسافر ترك القراءة ان احرام الصلوة لا ينقطع وهو قول ابى يوسف رحمه الله لان الترك متردد محتمل لا وجود لاحتمال نية الاقامة فلم يصلح بفساد انفسار هذا الباب اصلا يجب ضبطه يبنى عليه فروع بطول تعدادها والله اعلم بالحقائق (باب بيان اسباب الشرائع) اعلم ان الامر والنهي

فلا تضاف الا الى ايجاب الله تعالى وخطابه * وانكر بعضهم الاسباب اصلا وقالوا الحكم في المنصوص عليه يثبت بظاهر النص وفي غير المنصوص عليه يتعلق بالوصف الذي جعله ملة ويكون ذلك اشارة لثبوت الحكم في الفرع بايجاب الله تعالى واثباته متمسكين في ذلك بان الموجب للاحكام والشارع لها هو الله جل جلاله كان موجب الاشياء المحسوسة وخالقها هو الله سبحانه وصفه الايجاب صفة خاصته لا يجوز اتصاف الغير بها كصفة التخليق فكان في اضافة الايجاب الى الاسباب قطعه من الله سبحانه وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل بعض اوصاف النص علامة وامارة على الحكم في الفروع فيقال اسباب موجبة او ملل موجبة مجازا لظهور احكام الله تعالى عندها * وبان الاسباب في افعال العباد بمنزلة الآلات والجوارح السليمة باعتبار ان قدرة العباد ناقصة لا يظهر اثرها في المحال الاسباب والآلات فيكون عملها في تتم القدرة الناقصة والله تعالى موصوف بالقدرة التامة فلا يجوز ان يتعلق وجوب احكامه ووجودها بالاسباب حقيقة * وبان الاسباب كانت موجودة قبل الشرع ولا احكام معها وقد توجد بغير الشرع ايضا بالاحكام كافي المجانين والصبيان وغيرهم ولو كانت عللا للاحكام لم يتصور انفكاكها عن الاحكام كافي العلل العقلية فان الكسر لا يتصور بدون الانكسار والدليل عليه ان العبادات لا تجب على من لم تبلغه الدعوة وهو الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر اليها ولو كان الوجوب بالاسباب دون الخطاب لوجب عليه العبادات لتحقيق الاسباب في حقه * وتمسك من فرق بين العبادات وغيرها بان العبادات وجبت لله تعالى على الخلوص فتضاف الى ايجابه لانما عرفنا وجوبها الا بالشرع واما العقوبات فتضاف الى الاسباب لانها جزية لافعال المحظورة فتضاف اليها تغليظا وكذا المعاملات تضاف الى الاسباب لانها حاصلة بكسب العبد فتضاف اليه * وبان الواجب في العبادات ليس بالفعل ووجوبه بالخطاب بالايجاع فلا يمكن اضافته الى شيء آخر فاما المعاملات فالواجب فيها شيء من المال والفعل فيمكن اضافة وجوب المال الى السبب واطافة وجوب الفعل الى الخطاب وكذا العقوبات فان الواجب على الجاني ليس التسليم النفس وتحمل العقوبة وانما وجب الفعل على الولاية فيجوز ان يضاف ما وجب عليه الى السبب وما وجب على الولاية الى الخطاب لتوجه اليهم حيث قيل فاقطعوا ايديهم * فاجلدوهم ثمانين جلدة * فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة * فعلى هذا الطريق يجوز ان تضاف العبادات المالية الى الاسباب عندهم ايضا * واما العامة فقالوا ان الله تعالى شرع للعبادات اسبابا يضاف وجوبها اليها والموجب في الحقيقة هو الله تعالى كما شرع لوجوب القصاص والحدود اسبابا يضاف الوجوب اليها والموجب هو الله تعالى فجعل سبب وجوب القصاص القتل وسبب وجوب الضمان الاتلاف وسبب ملك الوطى النكاح فكذا شرع لوجوب العبادات اسبابا ايضا * فن انكر جميع الاسباب وطلها واطاف الايجاب الى الله تعالى فقط فقد خالف النص الاجماع وصار جبريا خارجا عن مذهب السنة والجماعة

* ومن أنكر البعض وأقر البعض فلا وجه له أيضا لأنه لما جاز إضافة بعض الأحكام إلى الأسباب بالدليل فلم لا يجوز أن يضاف سائرها إلى الأسباب أيضا بالدليل * وقولهم لو أضيف الوجوب إلى الأسباب لزم أن لا يكون مضافا إلى الله عز وجل فاسد * لانا لا نجعل الأسباب موجبة بذواتها إذا الإيجاب والالزام لا يتصور الا من مفترض الطاعة لكن السبب ما يكون موصلا إلى الحكم وطريقا إليه فإضافة الحكم إلى السبب لا يمنع من إضافته إلى غيره فان من قتل انسانا بالسيف يحصل القتل حقيقة بالسيف ثم لا يمنع ذلك من إضافته إلى القاتل حتى يجب القصاص عليه وكذا الشيع يحصل بالطعام والرى بالماء ثم يضافان إلى المظم والساقى فكذا هذا * وقولهم الأسباب كانت ولا حكم فاسد ايضا لانا نجعلها موجبة بحمل الله تعالى إياها كذلك لا بانفسها فلا تكون اسبابا قبل ذلك كاسباب العقوبات وحقوق العباد كانت موجودة قبل الخطاب ولم تكن اسبابا ثم صارت اسبابا بحمل الله تعالى * وأما الذى أسلم في دار الحرب ولم يهاجر إليها فلا يجب عليه العبادات قبل بلوغ الخطاب لأنه لا وجه إلى الإيجاب الاداء في حقه تحميها ولا تقديره اذ لا ثبوت للخطاب في حقه اصلا ولا إلى إيجاب القضاء لانه مبنى على وجوب الاداء * ولان في إيجابها عليه حرجا لاجتماع عبادات كثيرة عليه لطول مدة بقائه في دار الحرب عادة فيسقط عنه دفع المخرج والقصير لذمته ملحق بالكثير وباقي الكلام مذكور في الكتاب وقوله (على الاقسام التي ذكرناها) من كون الامر مطلقا عن الوقت وقيداه وكونه إيجابا على سبيل التوسع والتضييق والتخير وغيرها * انما يراد بها اى بالاقسام المذكورة طلب الاحكام المشروعة الثابتة قبل الخطاب * وادائها تأكيدي معنى الخطاب لطلب اداء المشروعات باسباب نصها الشرع وان استقام الإيجاب بمجرد الامر * لآثار للأسباب في ذلك اى في حقيقة الوجوب بخلاف السبب العقلي والحسي فان لهما اثر في اثبات المعلول بحيث لا يختلف عن السبب كالكسر مع الانكسار والاحراق مع الاحتراق * وانما وضعت الأسباب لاجل التيسير على العباد ليتوصلوا إلى معرفة الواجبات بمعرفة الأسباب الظاهرة اذا الإيجاب الذى هو فعل الله تعالى كان ضياعا وفي الوقوف على معرفته حرج خصوصا عند انتطاع زمان الوحي فوضعت الأسباب ونسب الوجوب إليها تيسيرا وهي في الحقيقة امارات على الإيجاب وثبت الوجوب جبرا يعنى لا يشترط لاصل الوجوب اختيار العبد وقدرته بل يثبت بدون اختيار منه كما ثبت السبب بدون اختياره فلما وجوب الاداء الثابت بالخطاب فلا ينفك عن اختيار العبد اعني به انه انما يثبت في حال لو اختار العبد فيها الاداء تقدر عليه لان وجوب الاداء متوقف على اختياره على معنى انه ان اختار وجوبه ثبت والا فلا * والحاصل ان اصل الوجوب يثبت بالسبب جبرا ولا يشترط فيه القدرة على الاداء ووجوب الاداء يثبت بالخطاب جبرا ولكن يشترط فيه القدرة على الاداء اعني قدرة الأسباب والآلات ووجود الاداء يتوقف على اختياره الفعل * ولا يقال ما ذكرتم لا يستقيم في النهى لان العبد لا يخاطب بأداء النهى هذه * لانا نقول الواجب بالنهى انتهاء العبد عما نهى عنه فانه مؤثره وان تناه عنه يكون اداء

على الاقسام التي
ذكرناها انما يراد بها
طلب الاحكام
المشروعة وادائها
وانما الخطاب للاداء
ولهذه الاحكام اسباب
تضاف اليها شرعية
وضمت تيسيرا على
العباد وانما الوجوب
بإيجاب الله تعالى لا
اثر للأسباب في ذلك
وانما وضعت تيسيرا
على العباد لما كان لا
يجب فيها فذهب
الوجوب إلى الأسباب
الموضوعة وثبت
الوجوب جبرا لا
اختيار للعبد فيه ثم
الخطاب بالامر وانتهى
للاداء بمنزلة البيع
يجب به الثمن ثم يطالب
بالاداء

أوجب النبي قوله (ودلالة صحة هذا الأصل) أي الليل على صحة هذا الأصل وهو أن
نفس الوجوب بالحبس ووجوب الأداء بالخطاب إجماعهم * وهو جواب عما يقال نحن
لأنه إجماع من الله تعالى إلا بالامر فبهم عرفتم أن وجوب العبادات بالاسباب * نقال عرفنا
ذلك بإجماع المسلمين على إيجاب الصلوة والصوم على من لا يصلح للخطاب مثل النائم في وقت
الصلوة والصوم فإنه يؤخذ بالقضاء بعد الانتباه * وكذا المغمى عليه والمجنون عندنا
يؤخذان بالقضاء بعد الأفاقة إذا لم يزددا لاغماء الجنون على يوم وإيلة في الصلوة ولم يستغرق
الجنون الشهر في الصوم والقضاء التام يجب بدلا عن الفائت من عند من وجد منه التفويت
كضمان المثلقات ولولا التفويت لاوجب القضاء لولا الوجوب لتصور التفويت * ولا يقال
ذلك ابتداء عبادة تجب بعد الانتباه أو الأفاقة بخطاب جديد يتوجه عليه * لا نقول يجب
رعاية شرائط القضاء فيه كنية القضاء وغيرها ولو كان ذلك ابتداء فرض للاروعيت
فيه شرائط القضاء بل كان ذلك أداء في نفسه كالأودي في الوقت * الأثرى أن الصلوة متى
لم تجب في الوقت لايجب قضاؤها بعد خروجها كالكافر والصبي والخائض إذا أسلم أو بلغ
أو طهرت بعد خروج الوقت لايجب عليهم القضاء لعدم الوجوب في الوقت وحيث وجب
هنا ومع الوجوب روعيت شرائط القضاء دل أن الأمر على ما ذكرنا * واعلم أن قوله
وجوب الصلوة على المجنون ينبغي أن يقرأ بالرفع على الابتداء أو عطفا على إجماعهم لا
بالجر إذ لو قرئ بالجر كبدل عليه مسوق الكلام لصار معطوفا على الوجوب المتقدم ولدخل
وجوب الصلوة على المجنون والمغمى عليه تحت الإجماع أيضا كوجوبها على النائم *
وهو ليس بمجمع عليه فإن عند الشافعي لايجب الصلوة على المجنون والمغمى عليه إذا
استغرق الجنون والأغماء وقت الصلوة وحينئذ لايصح الاستدلال بها بين المسئلتين على الخصم
* إلا إذا كان الكلام مع من أنكر سببية الأوقات للصلوات من أصحابنا فحينئذ يستقيم أن يقرأ بالجر
عطفا على الوجوب المتقدم ويصح الاستدلال بالمسئلتين أيضا ويكون المراد من الإجماع اتفاق
أصحابنا خاصة دون اتفاق الجميع * وقوله وكذلك المجنون إذا لم يستغرق مذهبنا أيضا دون مذهب
الشافعي * وقد قال الشافعي بوجوب الزكوة على الصبي والمجنون ووجوب كفارات الأحرار
والقتل مع أن الخطاب عنهما موضوع بالإجماع * وقالوا أي الفقهاء جعبا بوجوب العشر وصدقة
الفطر على الصبي إذا كان له مال عند تقرر السبب وهو الأرض النامية والرأس الذي يمونه مع
أن الخطاب عنه موضوع وكذلك يجب عليه وعلى المجنون حقوق العباد عند تحقق الأسباب
منهما * ويثبت العتق لأقرب عليهما عند دخوله في ملكهما بالأرث لتقرر السبب وهو الملك وإن
كان الخطاب موضوعا عنهما * الأثرى أن الأداء لاوجب بالخطاب لم يلزم عليهما وإنما يلزم على المولى
* قال شمس الأثر جده الله وقد دل على ما بينا قوله تعالى * أقموا الصلوة وآتوا الزكوة فالألف و
اللام دلان على أن المراد أقموا الصلوة التي أوجبها عليكم بالسبب الذي جعلته سببا لها وأدوا الزكوة
الواجبة عليكم بسببها كقول القائل إذا ثمن ثمنافهم منه الخطاب بأداء الثمن الواجب بسببه وهو البيع

ودلالة صحة هذا
الأصل إجماعهم على
وجوب الصلوة
على النائم في وقت
الصلوة والخطاب
عنه موضوع
وجوب الصلوة
على المجنون إذا انقطع
جنونه دون يوم وإيلة
وعلى المغمى عليه
كذلك والخطاب
عنهما موضوع
وكذلك الجنون إذا لم
يستغرق شهر رمضان
كله والأغماء والنوم
وإن استغرقه لا يمنع
بهما الوجوب ولا
خطاب عليهما
بالإجماع وقد قال
الشافعي رحمه الله
بوجوب الزكوة على
الصبي وهو غير
مخاطب وقالوا جعبا
بوجوب العشر
وصدقة الفطر عليه
فصل بهذه الجملة أن
الوجوب في حقنا
مضاف إلى أسباب
شرعية غير الخطاب

قوله (وانما يعرف السبب) ثم بين الشيخ اشارة كون الشيء سببا فقال انما يعرف
السبب بنسبة الحكم اليه اي اضافته اليه كقوله صلوة الظهر وصوم الشهر وحج البيت وحده
الشرب وكفارة القتل * وتعلقه به اي تعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد بدونه ويشكر
يشكره * لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون الشيء المضاف اليه سببا للمضاف
وان يكون الشيء المضاف حادثا بالمضاف اليه كقوله كسب فلان اي حدث بفعله واختياره
لان الاضافة لما كانت موضوعا للتمييز كان الاصل فيها الاضافة الى اخص الاشياء به ليحصل
التمييز واخص الاشياء بالحكم سببه لانه ثابت به فكانت الاضافة اليه اصلا فلما الشرط فانما
يضاف اليه لانه يوجد عنده فكانت الاضافة اليه مجازا والمعتبر هو الحقيقة حتى يقوم دليل
المجاز كتحقيقه ان الاضافة للتعريف فان المضاف نكرة قبل الاضافة وقد تعرف بعدها
بالمضاف اليه لان الاضافة توجب الاختصاص والشيء متى اخص في نفسه تعرف فاذا قلت
جاءني غلام كان نكرة لشيوخه في الغلمان ولو قلت جاءني غلام زيد صار معرفة لا اختصاص به
* ثم اختصاص الشيء بغيره قد يكون بمعان فاختصاص انعام بزيد بمعنى انك و اختصاص
الابن بالاب في قولك ابن فلان بمعنى النسب واختصاص اليد بزيد في قولك يد زيد بمعنى
الجزئية وقس عليه * ثم تعرف الصلوة والصوم باضافتهما الى الوقت اما بمعنى السببية بان
يكون كل واحد منهما واجبا بما اضيف اليه * او بمعنى الشرطية على معنى ان الوجوب
يثبت عنده * او بمعنى الظرفية باعتبار ان وجود الواجب يحصل في هذا الوقت * ثم ترجح
معنى السببية على الشرطية والظرفية لان مطلق اضافة الحادث الى شيء يدل على حدوثه به
كقوله عبد الله وناقة الله وكفارة القتل وكسب فلان وتركته والوجوب هو الحادث
فدل على انه كان بالوقت * واعترض الشيخ ابو المين رحمة الله على هذا الكلام فقال هذا
كلام فاسد لان اهل اللغة ما وضعوا الاضافة لغير الحادث ولا يفهمونها من البنية وانما وضعوها
للتعريف وفهموا منها الاختصاص الموجب للتعريف * وكذا الاضافة الى غير الله تعالى
في اللغة شائع ولو كان وضع الاضافة دالا على الحادث لما جازت اضافة الاشياء الى غير الله
عز وجل حقيقة لتأديها الى الشبهة في الاحداث * وقد يضاف الانجسام والجواهر الى
العباد فيقال دار عبد الله وفرس زيد وسيف خالد ويقال هذا عبد فلان كما يقال عبد الله
فتبين ان الاضافة لا تدل على الحادث * وكذا ما استدل به من قوله كسب فلان وتركته
يوجب بطلان هذا الكلام لا يتضح لان الكسب قد يكون عبدا وجارية ودارا وضيعة
وكذا التركة وزجما كانت هذه الاشياء اقدم وجودا من الكسب والتارك فكيف تصور
حدوثها به * ولو كان هراسبق وجودا منها فاقب تصور حدوثها به * ولو قيل كان ملكها
حادثا بسببه تقول لم يضاف اليه الا انما اضيف اليه اعيانها فاذن لم تدل الاضافة على حدوث
المضاف بالمضاف اليه بل دلت على حدوث غير المضاف بالمضاف اليه فيبطل هذا الكلام * ثم قال
في قوله صوم الشهر وصلوة الظهر لا يمكن ان يجعل حدوث كل واحد منهما بالوقت لان

وانما يعرف السبب
بنسبة الحكم اليه
وتعلقه به لان
الاصل في اضافة
الشيء الى الشيء ان
يكون سببا له حادثا به

حدوثهما باحداث الله تعالى عند مباشرة العبدوا كسبها اياهما وهما متعلقان بفعل فاعل مختار
 فاضافة حدوثهما الى الازمنة محال ولا يمكن ان يجعل وجوبهما حادثا بالوقت لان الوجوب
 ليس بمضاف الى الوقت بل نفس العبادة هي المضافة وهي ايست بمحادثة بالوقت ولا يصح
 اضافة ما يحدث على زعم هذا القائل بالوقت الى الوقت فالك لو قلت وجوب الوقت كان فاسدا
 لا يفهم حدوثه به ولو قلت وجوب الصوم والصلوة لا يفهم حدوث الوجوب بفعل الصوم
 والصلوة هو المحجب من قوله والوجوب هو الحادث فدل انه كان بالوقت كان ما انصف بالوجوب
 ليس بمحدث او كان الوجوب هو المضاف او ما انصف بالوجوب ليس بمضاف وساق كلاما
 طويلا لاني قال والوجه الصحيح ان جميع جهة السببية على جهة الشرط والظرف ان يقول ثمة
 الاضافة التعمريف ولن يحصل هو الا بالاختصاص وهو تميز الشيء عن غيره بما يوجب ذلك
 من صفة لا يشاركه فيها غيره او اسم علم او نحو ذلك ثم قلت صوم ان شهر و صلوة الظهر
 تعريف لهما فيختص كل واحد منهما بصفة لا يشاركه فيها غيره من جنسه وذلك اما وجوده
 في الوقت و اما وجوبه به او وجوبه فيه وجانب الوجود منتف لزال الاختصاص بهذا
 الوصف فان في وقت الظهر يوجد غيرهما من الصلوات من اقضاء والنذر والنوافل والسنن
 والرواتب وكذا الصوم في وقته غالب الوجود لا متيقن الوجود فان نية النفل من يعلم انه من
 رمضان يصح عند مالك ويقع عن النفل * وكذا المسافر او صام عن واجب آخر يقع عند
 هنادي حنيفة رحمه الله * وكذا يتصور الاتفكاك بين الوجود وبين الوقت فان الاشتناع
 من اداء الصلوة والصوم من جملة الناس متصور واذا كان كذلك لم يحصل الاختصاص
 بطريق اليقين فلم يحصل التعمريف يقينا * فاما الوجوب بالوقت ارفيه فتيقن فكان صرف
 بمطلق الكلام اليه اولى * فصار مطلق الاضافة دليل لتعلق الصوم به وجوبا اما بطريق
 السببية او بالشرطية * ثم يرجع جانب السببية على الشرطية لان الحكم اقوى اختصاصا
 و آكد لزوما بالسبب منه بالشرط لان تعلقه بالسبب يتعلق الوجود وتعلقه بالشرط يتعلق
 المجاورة كما في الظرف فكان اتصال الثبوت والوجود اقوى منه وكذا تعلق الحكم بالسبب بغير
 واسطة وتعلقه بالشرط بواسطة بل لا تعلق بالشرط بالحكم فانه لم يحمل شرط الثبوت بالحكم بل
 جعل لان مقام العلة ولا شك ان ذلك الاختصاص بمقابلة هذا عدم اختصاص الحكم بالسبب
 حقيقي وبالشرط جار مجرى المجاز بمقابلة هذا فان صرفت الاضافة في الدلالة الى هذا النوع من
 الاختصاص والله اعلم قوله (وكذلك اذا لازم) دليل قوله وتعلقه به يعني كما ان الاضافة تدل على
 السببية تدل على ملازمة الشيء الشيء وتعلقه به وتكرره وتكرره على السببية ايضا لان امور
 تضاف الى الاسباب الظاهرة فلما تكرر الحكم بتكرره دل على انه حادث به اذ هو السبب
 الظاهر لحدوثه * ثم الوجوب فيما نحن فيه امر حادث ولا بد له من سبب يضاف اليه وليس ههنا
 الا الامر او الوقت ولا يجوز ان يضاف الى الامر لان الامر بالفضل لا يقتضي التكرار ولا يحتمله
 وان تعلق بوقت او شرط فان من قال لم يده تصدق من مالى بدهم اذا امسيت او اذا دلكت

وكذلك اذا لازم
 فتكرر بتكرره دل
 انه مضاف اليه

الشمس لا يقتضى الكرار كالوقال تصدق من مال بدرهم مطلقا على ما صر به والنكرار ثابت
ههنا فحين ان الوقت هو السبب وان اصل الوجوب مضاف اليه وان تكرره بسبب تكرره
كسائر الاحكام المتعلقة بالاسباب مثل الحدود والكفارات فانها تكرر بتكرر اسبابها قوله
(فاذا ثبت هذه الجملة) ولما ثبت الشيخ ان لشروعات اسبابا بين سبب كل واحد منها وبدأ
بيان سبب وجوب الايمان لانه رأس العبادات * فقال وجوب الايمان بالله تعالى كما هو
اى الايمان الذى هو مطابق للحقيقة بان يؤمن بوجوده وبوحدانيته جل جلاله * وباسمائه
مثل العليم والقادر والحكيم وسائر اسمائه الحسنى * وصفاته مثل العلم والقدرة والحياة
وجميع صفاته العلى * والباء بمعنى مع والاسماء بمعنى التسميات يعنى يصدق بقلبه ويقر بلسانه
انه تعالى واحد لا شريك له ولا مثل * وان له اسماء كاملة اى تسميات يصح المطالعة على ذاته
على الحقيقة كما يصح المطلاع على زيد مثلا وهى قائمة بالوصف ووصف للوصف
وان له جل جلاله صفات ثبوتية قديمة قائمة بذاته ليست عين ذاته ولا غيره تقدست اسماءه
وتنزهت صفاته * لا كما زعمت المجسمة انه جسم وان صفاته حادثه * ولا كما ذهب المغلظة
والفلاسفة اليه من انكار الصفات ولا كما ظن البعض ان بعض الصفات قديم وبعضها حادث
تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا فهو معنى قوله باسمائه وصفاته * مضاف الى ايجابه
اى ايجاب الله تعالى كسائر الايجابات * لكنه اى لكن وجوب الايمان فى الظاهر منسوب
الى حدث العالم بتيسيرا على العباد لان ايجابه غيب عنا فنسب الى سبب ظاهر يمكن الوصول
الى معرفة الايجاب بواسطة تيسير الامر علينا * وقطعا للحجج المعاندين اذ لو لم يوضع له سبب
ظاهر ربما انكر المعاند وجوبه ولم يمكن الا اقام عليه فوضع السبب الظاهر الزاما للوحدة
عليه وقطعا لشبهته بالكلية * ولانه لو لم يجعل حدث العالم سببا لما احتجوا يوم القيامة
وقالوا ما ثبت لنا دليل الايمان بك فلذلك لم تؤمن بك فجعل العالم سببا لوجوب الايمان قطعاً
للمجاهم * ثم حدث العالم بصلح سببا لوجوبه لانه يدل على الصنعة والحديث وهما
يدلان على الصانع والمحدث فيستدل بهما على ازاله محدثا موصوفا بصفات الكمال ونزها
عن القبيصة والزوال فيكون سببا لوجوبه كذا ذكر ابو اليسر * واليه اشار عمر رضى الله عنه فى
قوله البررة تدل على البعير واثار المشى تدل على المسير فهذا الهيكل العلوى والمركز السفلى اما
يدلان على الصانع العليم الخبير * وهذا السبب يلزم الوجوب يعنى لا ينفك عن الوجوب ولا
الوجوب عنه لان المراد من كونه سببا انه وجب لفعل العبد وهو التصديق والاقرار ولا يتصور
وجوب الفعل الا على من هو اهله اذ الحكم لا يثبت بدون الاهلية كما لا يثبت بدون السبب ولا وجود
لن هو اهل وجوب الايمان على ما جرى الله به سننه الا والسبب يلزمه اذ لا تصور للمحدث ان
يكون غير محدث فى شئ من الاوقات * والانسان المقتصود به اى بخلق العالم بالتكليف وغيره
من الملائ والجن ممن يحب الايمان عليهم كل واحد منهم عالم بنفسه لان وجوده يدل على وجود الصانع

فاذا ثبت هذه الجملة قلنا
وجوب الايمان بالله
تعالى كما هو باسمائه
وصفاته مضاف الى
ايجابه فى الحقيقة لكنه
منسوب الى حدث
العالم بتيسيرا على العباد
وقطعا للحجج المعاندين
وهذا سبب يلزم
الوجوب

لأننا لانعني بهذا ان يكون سببا لواحدانية الله وانما نعني به (٣٤٦) انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل العباد ولا

ووجدانيته وصفاته الكاملة كابدل ما به العالم الاكبر فكان وجوب الايمان دائما بدوام
سببه غير محتمل للنسخ والتبدل وكان الشيخ انما ذكر قوله لانا لانعني به كذا جوابا عما يقال
كيف يصلح حدوث العالم سببا للايمان الذي هو مبنى على ثبوت وحدانية الله تعالى وهي امر ازلي
يستحيل ان يتعلق بسبب ويلزم منه تقدم السبب على السبب ايضا * فقال لانعني به انه سبب
لوحداية وانما نعني به كذا * وذكر في بعض الشروح انه جواب عما يقال الايمان يوجد بتوفيق
الله تعالى وهدايته الذي هو غير مخلوق وبفعل العبد وكسبه الذي هو مخلوق فلا يستقيم ان يجعل
حدث العالم سببا لفعل الله الذي هو غير مخلوق فقال انما نجعله سببا لفعل العبد لا لفعل الله عز
وجل ولكن على هذا الوجه كان ينبغي ان يقول لانعني بهذا ان يكون سببا لتوفيق الله تعالى
وهدايته وانما نعني به كذا والوجه الاول اوفق لنظم الكتاب فان قيل ما معنى قوله على
ما جرى به سنته وانما يذكر فيما يمكن ان يكون الامر على خلاف المذكور وهما لا يمكن ان ينفك
السبب عن الوجوب لاستحالة زوال الحدوث عن المحدث وانما يذكر هذا القبط في عامة الكتب
في هذا الموضع (قلنا) ذكر في بعض الشروح ان معناه انه تعالى خلق من هو اهل لوجوب
الايمان عليه مع وجود اشياء آخر من السموات والارض وغيرهما وكل ذلك سبب لوجوب
الايمان على من هو اهل له وان كان تصور وجود من هو اهل لوجوب بدون هذه الاشياء وهو
مع ذلك يكون سببا لوجوب الايمان عليه لكونه عالما بنفسه فمع وجود هذه الاشياء يتكرر اسباب
وجوب الايمان * والاوجه ان يقال معناه انه تعالى جعل حدث العالم الذي هو لازم لوجوب
سببا وامارة على ايجابه الذي هو فعله مع انه يمكن ان يجعل شيئا آخر سببا وامارة على ايجابه
الايمان لا يكون ذلك الشيء لازما لوجوب كانه فعل كذلك في حق الصوم والصلوة فان الوقت
الذي هو سبب ليس بملزم لوجوب فان الوجوب ثابت بعد مضي الوقت وانقضاء
الشهر ولكنه جل جلاله اجري سنته ان يكون سبب الايمان شيئا دائما لازما لوجوب ليدل
على دوام الوجوب في جميع الاحوال قوله (ولهذا قلنا) اي ولان السبب يلزم من هو
اهل له * قلنا ان ايمان الصبي العاقل صحيح وان لم يكن مخاطبا باداء الايمان في الحال ولا مأمورا به
لان الايمان مشروع بنفسه لا يحتمل ان يكون غير مشروع * وقد تحقق سببه في حقه * ووجد
ركنه وهو التصديق والاقرار عن معرفة وتمييز من هو اهل له وهو الصبي فوجب ان يقول بصحته
كما ثبت بها لاحد ابويه * اما تحقق السبب فظاهر واما وجود الركن فكذلك اذ الكلام
في صبي مائل بميزناظر في وحدانية الله تعالى بالحجج وقد ضم الاقرار باللسان الى التصديق
بالقلب ولهذا صحت وصيته باعمال البشر عند الخصم * واما الاهلية فلان الايمان قد تحقق في
حقه تبعا لاحد ابويه ولولم يكن اهلا لما تحقق ذلك في حقه اذ لا بعد ذلك امتناع صحة الاداء
لا يكون الابحجر شرعي والقول بالهجر عن الايمان بالله تعالى محال فلا يتصور ان يرد الشرع
به فوجب القول بصحته ضرورة * ثم سقوط الخطاب عنه بسبب الصبا يدل على سقوط لزوم
الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال فان الكافر اذا اراد ان يسلم فأكراه على ان لا يسلم

وجوب الاعلى من
هو اهل له ولا وجود
لمن هو اهل على ما
اجرى به سنته الا
والسبب يلزم لان
الانسان المقصود به
وغيره ممن يلزمه
الايمان به عالم بنفسه
سمى عالما لانه جعل
محسنا على وجوده
ووجدانيته ولهذا
قلنا ان ايمان الصبي
صحيح وان لم يكن
مخاطبا ولا مأمورا
لانه مشروع بنفسه
وسببه قائم في حقه
دائم لقيام دوام من
هو مقصود به وصحة
الاداء تبني على كون
المؤدى شروعا بعد
قيام سببه من هو اهل
لاعلى لزوم ادائه
كتجربيل الدين المؤجل
واما الصلوة فواجبة
بايجاب الله تعالى بلا
شبهة وسبب وجوبها
في الظاهر في حقنا
الوقت الذي تسبب
وجوبها في الظاهر في
في حقنا الوقت الذي
تنسب اليه

(ولا يتكلم)

ولا يكلم بكلمة الاسلام رخص له التأخير * والمسلم اذا اكره على اجراء كلمة الكفر على لسانه رخص له ذلك لكنه لا يدل على عدم صحة الاداء فان صحة الاداء يمتنع على كون المؤدى مشروعا بنفسه بعد قيام سببه من اهله لا على لزوم ادائه اى المؤدى كالدین المؤجل صح ادائه قبل حلول الاجل لتقرر سببه وان كان الخطاب بالاداء غير متوجه اليه في الحال كالسافر او المريض اذا صام في حال السفر او المرض صح الاداء لتحقيق السبب في حق الاهل وان لم يكن مخاطبا قبل ادراك عدة من ايام اخر قوله (وماين هذا) اى ليس بين قولنا الصلوة واجبة بايجاب الله تعالى وسبب وجوبها في الظاهر الوقت وبين قول من قال الزكوة واجبة بايجاب الله تعالى وذلك المال الناحي سببه فرق * وغرضه منه رد قول من فرق بين الواجبات البدنية وبين الواجبات المالية حيث جوز اضافة القسم الثاني الى الاسباب دون القسم الاول وقوله وليس السبب بعلة جواب عما قالوا لا تأثير لوقت في ايجاب العبادات ليكون مبداهما المال فله تأثير في ايجاب المواضع والجنابة اثر في ايجاب العقوبة فيمكن ان يضاف وجوب الزكوة الى المال وجوب القصاص الى القتل العمد الذى هو جنابة فقال ليس السبب بعلة عقلية ليشترط لتأثير لاحتها كالكبر مع الانكسار بل هي علة جمالية وضعتها الشارع اشارة الى الايجاب فلا يشترط لاحتها التأثير * وذكر الشيخ رحمه الله في بعض لمحة في اصول الفقه في هذا الموضع ان الفرق بين العلة والسبب ان العلة ما يعقل معناه ويظهر تأثيره في الاحكام والسبب سبب وان كان لا يعقل معناه * قال ومثال هذا افعال العباد فان الاصل في فعل العبد لولاه ان لا يصلح سببا لاستحقاق الجزاء على ولأه ولكن الله تعالى بفضله جعل افعالهم سببا لحرار التواب في الآخرة فكذا ههنا * والدليل عليه اى على ان الوقت سبب وجوب الصلوة انها اضيفت الى الوقت بحرف اللام وبدونها قال الله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس * نسب الصلوة الى وقت الدلوك بحرف اللام والنسبة باللام اقوى وجوه الدلالة على تعلق الصلوة بالوقت لان اللام لتعليل والاختصاص كما يقال تطهر للصلوة وتأهب للشتاء ويقال اتخذ فلان الضيافة لفلان اى بسببه وخرج فلان لقدم فلان بمعنى قدم فلام سبب لخروجه كذا قاله ابو اليسر * اما الاضافة بدون اللام فاجاعهم على اضافة هذه الصلوات الى الاوقات يقال صلوة الفجر و صلوة الظهر ونحوهما وقد ذكرنا ان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون ثابتا به كاضافة الولد الى الوالد اذا الاصل في الاضافة ان تكون باخص الاوصاف واخص الاوصاف الوجوب لان معنى اثبت بالسبب سابق على ما أثر وجوه الاختصاص وهو مجموع قوله ويطل قبل الوقت الى قوله لزومها اى لزوم ادائها دليل واحد ثبت بمجموع ما ذكرنا انه سبب * وهبة شمس الائمة ولهذا لا يجوز تعجيلها قبل الوقت ويجوز بعد دخول الوقت مع تأخر لزوم الاداء بالخطاب (فان قيل) لا يفهم من وجوب العبادات شي سوى وجوب الاداء ولا خلاف ان وجوب الاداء بالخطاب الذى يكون واجبا بسبب الوقت (قلنا) الواجب بسبب الوقت ما هو المشروع فغلا في غير الوقت الذى هو سبب الوجوب وبيان هذا في الصوم فانه مشروع فغلا في كل يوم وجد الاداء او لم يوجد في رمضان يكون مشروعا واجبا بسبب الوقت

وماين هذا وبين قول
من قال ان الزكوة
تجب بايجابه وذلك
المال سببه والقصاص
يجب بايجابه والقتل
العمد سببه فرق وليس
السبب بعلة والدليل
عليه انه اضيفت الى
الوقت قال الله تعالى
اقم الصلوة لدلوك
الشمس فالتسبة باللام
اقوى وجوه الدلالة
على تعلقها بالوقت
وكذلك يقال صلوة
الظهر والفجر على
ذلك اجماع الامة
ويتكرر تكرار الوقت
ويطل قبل الوقت
ادائه ويصح بعد
هجوم الوقت وان
تأخر لزومه ما فقد تقدم
ذكر احكام هذا القسم
فيما يرجع الى الوقت

سواء وجدنا الخطأ بالاداء لوجود شرطه وهو التمكن من الاداء ولم يوجد وذكر الشيخ ابو المعين
 رحمه الله في طريقة الخلاف ان اللام في قوله تعالى «اقم الصلوة لادراك الشمس» وقوله عليه السلام *
 صومه والرؤية ما يستلزم لتعليل لانها لا تصلح لذلك اذ هي داخلية على الرؤية دون الوقت وهي ليست
 بعلة بالاجماع فلم تدخل فيه اولى ان لا تكون علة فان قلتم المراد ما ثبت بالرؤية وهو الشهر قلنا
 اتعنون به ان الوقت الذي وجدت فيه الرؤية سبب لصوم جميع الشهر اتعنون ان كل يوم سبب
 على حدة للصوم * فان قلتم بالاول فقد اقرتم بطلانه * وان قلتم بالثاني فكيف عبر بالرؤية عن
 هذه الاوقات وهل في اللفظ ما يبيح وضعها ودلالة ان تذكر الرؤية ويراد منها جزء من يوم يوجد
 بعد ثلثين يوما او عشرين من وقت الرؤية * فان قلتم نعم فقد ادعيتم ما يعرف كل جاهل بطلانه
 * وان قلتم لا فقد ابطالتم الاستدلال بالخبر * وكذا في قوله تعالى «اقم الصلوة لادراك الشمس» ايش
 تعنون بهذا ان العلة هي وقت الدلو لك اجماعا واحدا من الزمان هو معدوم عند الدلو لك * فان قلتم
 بالاول فقد تركتم مذهبكم * وان قلتم بالثاني فنقول اى دلالة في الدلو لك الذي هو فعل الشمس
 في زمان مخصوص على زمان اخر يوجد بعده من غير تعيين بل على اجزاء متجددة يتعين بعضها
 سيما عند اتصال الاداء به على ما هو المذهب عندكم افيه دليل على ما زعمتم من حيث العقل ام من
 حيث اللغة فاي الامرين ادعيتم كقولكم بانه وان تقدروا عليه * قال ثم ورود الحديث لبيان ان
 الصوم المأمور به في الشرع بقوله تعالى «فن شهد منكم الشهر فليصمه» يؤدى في الشهر بعد ادائه
 في الزيادة والنقصان ويبنى الامر فيه على الرؤية دون العدد الا اذا تعذر الوصول الى معرفة
 العدد برؤية الهلال فيحيز تكمل العدة ثلثين يوما ابقاء لما كان على ما كان لا بيان العلة الموجبة
 للصوم * وكذا قوله تعالى «اقم الصلوة لادراك الشمس» لبيان وقت اداء الصلوة الواجبة بقوله
 تعالى «اقم الصلوة» لا لبيان السبب * وبجى اللام لا وقت كثير شايع في الشرع واللغة قال عليه
 السلام * المستحاضة تتوضأ لكل صلوة * اى لو وقت كل صلوة وقالت الخنساء (شعر) تذكر
 في طلوع الشمس صغرا * واذا كره لكل مغيب شمس * اى لو وقت فيها * ويمكن ان يجاب
 عنه بان ورود اللام لتعليل اكثر من ورودها بمعنى الوقت وقد تأيد كونها لتعليل
 بتكرار الحكم عند تكرره وازافة الواجب اليه شرعا وعرفا فحملت على التعليل * وما ذكر
 من الترددات وارد على تقدير كونها بمعنى الوقت ايضا لان وقت الرؤية ليس بوقت
 الصوم بالاجماع وكذا ان زمان الدلو لك وهو ساعة لطيفة لم تعين لوقت الصلوة ولا دلالة لها
 على الزمان الذي يوجد قبل صيرورة الظل مثلاً ومثلين فكل جواب له عنها فهو جواب لنا قوله
 (وسبب وجوب الزكاة ملك المال الذي هو نصابه) اى نصاب وجوب الزكاة في ذلك المال مثل
 عشرين مثقالا في الذهب وما تى درهم في الفضة وخمس ذود في الابل واربعين شاة في النعم *
 مضاف الى المال والغنى قال عليه السلام «ها واربعة عشور اموالكم» وقال عليه السلام «لا صدقة الا
 عن ظهر غنا» والغنى لا يحصل باصل المال ما لم يبلغ مقدارا واحوال الناس في ذلك مختلفة فقدر
 بالنصاب في حق الكل * وينسب اليه بالاجماع فيقال زكاة المال ويتضاعف بتضاعف النصاب في

وسبب وجوب
 الزكاة ملك المال
 الذي هو نصابه لانه
 في الشرع مضاف الى
 المال والغنى تنسب
 اليه بالاجماع ويجوز
 تعجيلها بعد وجود
 ما يقع به الغنى غير ان
 الغنى لا يقع على الكمال
 واليسر الا بالمال وهو
 نام ولا نماء الا بالزمان
 فاقيم الحول وهو المدة
 الكاملة لاستئمان المال
 مقام النماء وصار المال
 الواحد يتجدد النماء
 فيه بمنزلة التجدد
 بنفسه فيتكرر
 الوجوب بتكرر
 الحول على انه متكرر
 بتكرر المال في التقدير

وقت واحد ايضا * ويجوز تجيله بعد وجود ما يقع به الغنى وهو ملك النصاب فدل انه سبب لان جواز الاداء لا يثبت قبل السبب الا ترى انه لو ملك مادون النصاب فجعل الزكاة ثم تم له ملك النصاب وجال الحول لا ينوب المؤدى عن الزكاة لعدم السبب * وقوله غير ان الغنى جواب عما يقال لما تحقق السبب بملك النصاب وثبت الغنى ينبغي ان يجب الاداء في الحال ولا يتأخر الى مضي الحول * فقال اصل الغنى وان كان يثبت بملك النصاب الا ان تكامله متوقف على التمام لان الحاجة الى المال تجدد زمانا فزمانا والمال اذا لم يكن تاميا تغنيه الحوائج لا محالة عن قريب واذا كان تاميا تعين التمام لدفع الحوائج فبقى اصل المال فضلا عن الحاجة فيحصل به الغنى ويتيسر عليه الاداء منه فشرط التمام لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر الذين يثبت هذه العبادة عليهم ولا تمام الا بالزمان فاقيم الحول مقام التمام لانه مدة مستجمعة للفصول الاربعة المختلفة التي لها تأثير في حصول التمام من عين السائمة بالدبر والنسل ومن اموال التجارة بالربح بزيادة القيمة لقرضات الناس في كل فصل الى ما يناسبه فصار مضي الحول شرطا لوجوب الاداء * ثم يلزم على ما ذكرنا ان يتكرر الشرط لا يتكرر الواجب وقد يتكرر الوجوب ههنا في مال واحد باعتبار الاحوال المتكررة فاشار الى الجواب عنه وقال المال الواحد يتجدد التمام فيه بمنزلة التجدد بنفسه لان المال بوصف التمام صار سببا لوجوب فيكون تجدد وجوبه بمنزلة تجدد المال كالأمر في صدقة الفطر لما صار سببا بوصف المؤنة صار بمنزلة التجدد بتجدد المؤنة فمرقا ان تكرر الوجوب باعتبار تكرر السبب تقدير اقوله (وسبب وجوب الصوم) يعني صوم شهر رمضان واللام لامهبد ايام شهر رمضان * اتفق المتأخرون من مشايخنا مثل القاضى الامام ابى زيد وشمس الائمة والشيخ المصنف وصدر الاسلام ابى اليسر ومن تابعهم على ان سبب وجوب الصوم الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء بعد دخول الشهر ولا يصح قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك * فذهب الامام شمس الائمة المرخى رحمه الله الى ان السبب مطلق شهود الشهر حتى استوى في السببية الايام والليالي متمسكان بالشهر اسم جزء من الزمان مشتمل على الايام والليالي وانما جعله الشرع سببا لظهور فضيلة هذا الوقت وهى ثابتة للايام والليالي جميعا والدليل عليه ان من كان مقيما في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء ولم يقرر السبب في حقه بما شهد من الشهر في حال الافاقة لم يلزمه القضاء * وكذلك المجنون اذا افاق في ليلة ثم جن قبل ان يصبح ثم افاق بعد مضي الشهر يلزمه القضاء * وكذا نية اداء الفرض تصح بعد وجود الليلة الاولى بغروب الشمس قبل ان يصبح ومعلوم ان نية اداء الفرض قبل تصور سبب الوجوب لا تصح الا ترى انه او نوى قبل غروب الشمس لا تصح نيته ويؤيده قوله عليه السلام * صوموا الرؤيت * فانه نظير قوله تعالى * اقم الصلوة للدلوك الشمس * ولا معنى لقول من قال لو كان سببا لجاز الاداء فيه لان صحة السبب لا يتوقف على تمكن الاداء فيه فان من اسلم في آخر الوقت يلزمه فرض الوقت وان لم يثبت التمكن من الاداء فيه

وسبب وجوب الصوم ايام شهر رمضان قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اى فليصم في ايامه والوقت متى جعل سببا كان ظرفا صالحا للاداء والليل لا يصلح له فعلم ان اليوم سيده بدلالة نسبتته اليه وتعلقه به وتعلق الحكم بالشئ شرعا دليل على انه سيده هذا هو الاصل في الباب وقد تكرر بتكرره ونسب اليه فقبل صوم شهر رمضان وصح الاداء بعده من المسافر وقد تأخر الخطاب به ولهذا وجب على صبي يبلغ في بعض شهر رمضان وكافر يسلم بقدر ما ادركه لان كل يوم سبب لصومه بمنزلة كل وقت من اوقات الصلوة وقد مررت احكام هذا القسم

بل الشرط احتمال الاداء في الوقت وهو ثابت ولهذا الواسم في آخر يوم من رمضان بعد الزوال
اوقبله لم يلزم الصوم وان ادرك جزء من الشهر لانقطاع احتمال الاداء في الوقت * وذهب
الفاضي الامام ابو زيد والشيخ المصنف وصدر الاسلام ابو اليسر الى ان سبب وجوب الصوم
ايام شهر رمضان دون الاليالي اى الجزء الاول الذى لا يتجزى من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم
فيجب صوم جميع اليوم مقدار اياه لان الواجب في الشهر اشياء متغيرة اذ صوم كل يوم عبادة
على حدة غير مرتبط بغيره لاختصاصه بشرائط وجوده وانفراد به بالارتقاء عند طرؤ الناقض
كالصلوات في اوقاتها بل التفرق في الصيام اكثر منه في الصلوات فان التفرق في الصلوات
باعتبار اداء الظهر لا يجوز في وقت العجوة وفوت بجى وقت العصر قبل اداء الظهر وهذا
المعنى فيما نحن فيه موجود وزيادته هي ان بين كل يومين وقتا لا يصلح للصوم لاداء ولا قضاء لما
ضى ولا تقلا واذا كان كذلك كان كل عبادة متعلقة بسبب على حدة وذلك بالطريق الذى قلناه
ولان الله تعالى اذا جعل وقتا سببا للعبادة فذلك بيان شرف ذلك الوقت لحق تلك العبادة والعبادة
في الاداء دون الايجاب فانه صنع الله تعالى فلم يستقم الوقت المتناهي للاداء شرعا سببا لوجوبه
فلما ان الاسباب هي الايام دون الاليالي وهو معنى قول الشيخ والوقت متى جعل سببا كان ظرفا
للاداء اى محله كوقت الصلوة لا جعل سببا لوجوبها كان محلا لادائها والمراد من كونه ظرفا
ههنا ان الواجب يؤدى فيه لان الوقت يفضل عن الاداء * واما الجواب عن كلام شمس الائمة
فهو ان شرف الاليالي باعتبار شرعية الصوم في اياه ما كان شرفها تابعا لشرف الايام او شرفها
باعتبار كونها اوقافا للقيام رمضان وكلامنا في شرف يحصل باعتبار السببية وذلك بان يكون محلا
لاداء مسببه * واما عدم سقوط الصوم من الجنون الذى لم ينق الا في جزء من الليلة فلانه اهل
لوجوب مع الجنون الا ان الشرع اسقط عنه عند تضاعف الواجبات دفعا فخرج واعتبر الحرج
في حق الصوم باستغراق الجنون جميع الشهر ولم يوجد * واما جواز النية في الليل فباعتبار
ان الليل جعل تابعا ليوم في حق هذا الحكم ضرورة تعذرا فقران النية باول اجزاء الصوم
الذى هو شرط على ما بينا في مسألة النبيت فاقبت النية في الليل مقام النية المقرنة باول الصوم
ولا ضرورة فيما نحن فيه والله اعلم * هذا هو الاصل احتراز من الشرط فان الحكم قد يتعلق به
وجودا ولهذا اى ولان كل يوم سبب لوجوب صومه * وقد مررت احكام هذا القسم ايضا
كاحكام الصلوة في باب تقسيم الماء وره في حق الوقت قوله (وسبب وجوب صدقة
الفطر) رأس يمونه اى يقوم المكلف بكفائه ويحصل مؤنة بولائه اى بسبب ولايته عليه
مثل التزويج والاجارة وغير ذلك * اذ الباء بمعنى مع * ومعنى الولاية تنفيذ القول على
التبرء الغير اوى * وحاصله ان الرأس بصفة المؤنة والولاية جعل سببا لصدقة الفطر عندنا
وعند الشافعى رحمه الله السبب رأس يلزمه مؤنة ويعقبه كذا ذكر ابو اليسر * وذكر
غيره ان السبب هو الوقت عند الشافعى بدليل اضافتها اليه يقال صدقة الفطر وبدليل
تكررها بتكرر الوقت في رأس واحد * ولكننا نقول الاصل في هذا الباب رأسه
والصدقة جعلت مؤنة شرعية والمؤنة الاصلية تتعلق بكونه بالث رأسه ووليه فكذا الصدقة
وكذا رأس غيره يلحق برأسه بمؤنة الرأس بسبب المسالكية والولاية ليصير كراسه
كذا في الاسرار * فاذا عدمت الولاية في حق المرأة والابن الزمن البالغ

سبب وجوب
صدقة الفطر على
كل مسلم غنى رأس
يمونه بولائه عليه
ثبت ذلك بقول النبي
عليه السلام ادوا عن
صكل حرو عبد
وقوله عليه السلام
ادوا عن تمونون
وبانه ان كلمة من
لا تنزع الشئ فدل
على احد وجهين
اما ان يكون سببا
ينزع الحكم منه
او محلا يجب الحق
عليه فيؤدى منه
وبطل الثاني
لاستحالة الوجوب
على العبد والكافر
والفقير فلم به انه
سبب ولذلك
يتضاعف الوجوب
بتضاعف الرأس
واما وقت الفطر
فشرطه حتى لا يعمل
السبب الا بهذا
الشرط

المعسر لم يجب الصدقة على الزوج والاب وان وجدت المؤنة واذا عدت المؤنة بان كان للصغير مال حتى وجبت نفقته فيه لم يجب صدقته على الاب ايضا عند ابي حنيفة وابو يوسف رحمه الله وان وجدت الولاية فان نصح الاسلام خواهر زاده رحمه الله وانما اعتبرنا المعنيين جميعا بالشرع وبدلالة من المعنى اما الشرع فلانه عليه السلام قال ادوا عن تمونون فقد اعتبر المؤنة واما الولاية فلانه عليه السلام لما وجب في الصغار والماليك فقد اعتبر الولاية ايضا فدل انه لا بد من اعتبار المتنيين جميعا واما المعنى فلان الاصل في الوجوب رأس الانسان وانما يلحق رأس غيره اذا كان في معناه الى آخر ما ذكرنا * ثبت ذلك اي كون الرأس سببا بقوله عليه السلام كذا * وبانه اي بيان ثبوت كون الرأس سببا بهذين الحديثين ان كلمة عن لاتراع الشيء اي لا تفصل الشيء عن الشيء وتعديه منه يقال رميت من القوس واخذت عنه حديثا اي انفصل عنه الى وبلغني عنه كذا اي تعدي وتجاوزته الى واخذت الدرة عن الحلقة اي تزعتها عنها * فيدل اي حرف عن او الحديث * على احد الوجهين بالاستقراء * اما ان يكون ما دخل عليه عن * سببا يترع الحكم عنه اي عن السبب كما يقال ادى الزكاة من ماله وادى الخراج عن ارضه اي بسببها ويقال سمن عن اكل وشرب اي بسببها وكقوله تعالى يؤفك منه من افك * اذا جعل الضمير اجمالا قول مختلف اي يصدر افكهم من القول المختلف فيكون معناه ادوا الصدقة الواجبة الناشئة عن كذا * او محلا يجب الحق عليه فيؤدي عنه كالدية تجب على القاتل ثم تحمل العاقلة عنه * لاستحالة الوجوب على العبد لانه لما يتصور ان يكون مالكا لشيء لانه مملوك استحالة تكليفه بما ليس في وسعه ذلك والكافر لا تمارق بقره هو ايس من اهلهاء والفقير لانه ليس على الجراب خراج فمعين ان المراد انتراع الحكم عن سببه وان ما دخل عليه كلمة عن سبب * وذكر في الاسرار في مثلية وجوب صدقة الفطر من عبدة الكافر ان الوجوب على العبد على اصل الشانعي والمولى ينوب عنه كالنفقة لان النبي عليه السلام لما قال ادوا عن كل جرو عبده دلم ان الوجوب على العبد اذ لو لم يكن كذلك لكان اداء المولى عن نفسه لا عن العبد لا ترى انه لا يقال في الزكاة ادعن الشاة او ادعن العبد وانما يقال ادوا من اموالكم * ثم ذكر في الجواب عنه ان الوجوب ليس على العبد لانه صار كالجمعة في باب الولاية والمؤنة فلا يتحقق السبب في حقه ومعنى قوله عليه السلام ادوا عنه * على سبيل المجاز فانه من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة بالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في باطن المعنى فلا وجوب عليه لانه الحق بالجمعة في املك عليه والجزاء التي تحتاج الى النفقة مملوكة والصدقة كذلك تجب بسبب الرأس كالنفقة فعلى اعتبار اصل الحلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار العارض على المولى فصحت العبارة بكلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي * ولذلك اي وليكون الرأس سببا بتضاعف وجوب صدقة الفطر بتضاعف الرأس في وقت واحد ولو كان الوقت سببا لما تضاعف تعدد الرأس فدل ان الرأس هو السبب دون الوقت ولكن الوقت شرطه * حتى لا يعمل السبب اي لا يجب الا اذا لم يمتد هذا الشرط وهو الوقت كالنصاب لا يظهر عمله في ايجاب اداء الزكاة الا عند مضى الحول قوله (وانما نسبت الى الفطر) جواب عما قال الشافعي رحمه الله ان اضافتها الى الوقت تدل على انه سبب فقال انما نسبت الى الفطر مجازا باعتبار انه زمان الوجوب فلا يدل على كونه سببا وانما جعلناها على المجاز لان الاضافة تتحمل المجاز

وانما نسبت الى الفطر
بجاز او النسبة تتحمل
الاستعارة فاما تضاعف
الوجوب فلا يتحمل
الاستعارة وبان
قولنا ان الاضافة
تتحمل الاستعارة
ظاهر لان الشيء
يضاف الى الشرط
بجازا فاما تضاعف
الوجوب فلا يتحمل
الاستعارة لان
الوجوب انما يكون
بسبب اوجلة لا يكون
بغير ذلك وهذا لا
يتصور فيه الاستعارة

وكذلك وصف المؤنة برجح الرأس في كونه سببا وقدينا ﴿٣٥٢﴾ معنى المؤنة فيه في موضعه وسبب وجوب

فان الشئ قد يضاف الى الشئ بآدى ملازمة واضيفت الجملة الى الاسلام الذي هو شرطها فاقبل حجة الاسلام ويقال نوافله على سبيل الجواز فاما تضاعف الوجوب بتضاعف الرأس فامر حقيقي لا يقبل الاستعارة لانها من اوصاف اللفظ وهذا ليس بلفظ فكان التضاعف بمنزلة المحكم في كونه دليلا على السببية فان الحكم لا يحتمل ان يتكرر بتكرر الشرط بوجه وانما يكون اى الوجوب بسبب او علة وقد ذكرنا الفرق بين السبب والعلة فلذلك جعلنا الرأس سببا والوقت شرطها فان قيل ليس يتكرر هذا الواجب بتكرر الوقت مع اتحاد السبب قلنا لم يتكرر الوقت بل يتكرر الحاجة والمؤنة ابداً يتكرر وجوبها بتكرر الحاجة فالشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فاذا جاء يوم الفطر تجددت الحاجة فتجدد الوجوب لاجله * وذكر الشيخ في شرح التقويم ان الاضافة قد تحققت الى الرأس والوقت فيجب ان يكون لكل واحد منهما حظ من الوجوب بحكم الاضافة وذلك اذا جازنا الرأس سببا والوقت زمان الوجوب فيثبت لكل واحد منهما اتصال بالوجوب لاحدهما من حيث انه سبب وللآخر من حيث انه شرط فاما اذا جعلنا الفطر سببا فلا يبقى للرأس اتصال بالواجب لانه لا يجب على العبد والكافر شئ ليجعل الرأس شرطاً باعتبار المحللة بل يجب على المولى لاجله فاذا اضيفت الى رأس العبد فاي اتصال يبقى له بالواجب فلا وجه لهذا فتثبت ان الرأس سبب (فان قيل) نجعل الرأس شرطاً من حيث الوجوب على المولى لامن حيث الوجوب على العبد كما جزمتم الوقت شرطاً للوجوب على المولى بسبب الرأس (قلنا) حينئذ لا يتكرر بتكرر الشرط وهو الرأس وانما يتكرر بتكرر السبب وان اتحاد الشرط وقد كرر بتكرر الرأس بالاتفاق فلان السبب هو الرأس والوقت شرط الوجوب كوقت الحج * وكذلك وصف المؤنة برفع الرأس في كونه سبباً لان هذه الصدقة وجبت وجوب المؤنة فان النبي عليه السلام اجراها بجرى المؤنة في قوله بادوا عن تمونون * اى تحملوا هذه المؤنة عن وجب عليكم مؤنتهم والاصل في وجوب المؤنة رأس بلى عليه لا الوقت فان نفقة العبد والدواب تجب بالرأس لا بالوقت اذ الرأس هو المحتاج الى المؤنة دون الوقت وكذلك مؤنة الشئ بسبب لبقائه وذلك يتصور في الرأس دون الوقت فكان الرأس سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والفطر من رمضان شرطه كالاقامة في حق المسافر والمراد بالفطر اليوم لا الفطر من الصوم فانه يكون كل ليلة فيكون المراد فطر مخصوصا وهو الفطر في وقت الصوم فانه يتصف بهما والليل لا يتصف بالصوم شرطا والفطر بناء عليه فكان اليوم وقتا له * وقدينا معنى المؤنة منه اى من هذا الواجب في موضعه * وذكر الشيخ في نسخة من نسخ اصول الفقه التي صنفها ان الانسان يحتاج الى صيانة دينه واصلاحه كما يحتاج الى صيانة نفسه بالاتفاق عليها وهذه الصدقة مؤنة شرعية وجبت لاصلاح عبادة الصوم حيث قال عليه السلام * صدقة الفطر طهرة للصائم من الفحشاء والمنكر * وذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله في اشارات الاسرار ان السبب رأس مؤنه وبلى عليه والدليل عليه قوله عليه السلام صدقة الفطر طهرة للصائمين وطعمة للمساكين فقوله طهرة طهرة اشارة الى معنى العبادة وقوله طعمة اشارة الى معنى المؤنة فكانت الصدقة شتملة على الوصفين معنى العبادة والمؤنة فتعلقت برأس مؤنه وبلى عليه لان الولاية من باب العبادة والمؤنة من باب انحرافه ليكون

الحج البيت لانه ينسب اليه ولم يتكرر قال الله تعالى والله على الناس حج البيت واما الوقت فهو شرط الاداء بدلالة انه لا يتكرر بتكرره غير ان الاداء شرع متفرقا متفهما على امكنة وازمنة يشتمل عليها جملة وقت الحج فلم يصلح تغير الترتيب كما لا يصلح السجود قيل الركوع فلهذا لم يجوز طواف الزيارة قبل يوم النحر والوقوف قبل يوم عرفة واما الاستطاعة بالمال فشرط لا سبب لما ذكرنا انه لا ينسب اليه ولا يتكرر بتكرره ويصح الاداء مؤنه من الفقر الا ترى انها عبادة بدنية فلا يصلح المال سببا لها ولكنها عبادة هجرة وزيادة فكان البيت سببا لها

(الحكم)

الحكم على وفاق السبب وهذا تضاف الى الرأس فيقال زكوة الرأس وتضاف الى الوقت ايضا فيقال زكوة الفطر والمراد به وقتها فكانت الاضافة الى الرأس اضافة الاحكام الى اسبابها والاضافة الى الوقت على سبيل الشرطية لانه ظرف اذ لو قلت الوقت سبب لكانت الاضافة الى الرأس لغوا * قال وذكر القاضي الامام ابو نصر الزوزني رحمه الله ان السبب كلاهما الرأس والوقت فكان حكما معلقا بعلّة ذات وصفين ثم قال والمسائل تستغنى عن هذا الاصل قوله (وسبب وجوب الحج البيت) دون الوقت لانه نسب اليه * ولم يتكرر اي لم يجب الامر لان السبب وهو البيت غير متجدد * قال ابو اليسر ان البيت حرمة شرعا فيجوز ان يصير سببا لزيارته شرعا فان المكان المحترم قد زار تعظيما له واحتراما الا ان احترامه لله تعالى فيكون زيارته تعظيما لله عز وجل لاله * ولان هذا البيت لم يمتد امان للخلق فكان نعمته في نفسه فصار سببا لكونه نعمته * واما الوقت فهو شرط الاداء اي شرط جواز الاداء لعدم صحة الاداء بدونه وليس بسبب للوجوب بدليل انه لا يتكرر بتركه ولم ينسب اليه ايضا وتوقف صحة الاداء عليه مع انتهاء التكرار بتركه دليل الشرطية * غير ان الاداء اي لكن الاداء جواب عما يقال وقت الحج اشهر الحج وهي شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة والاداء غير جائز لاول شوال فكيف يقال انه شرط الاداء فلم انه سبب الوجوب اذ لو لم يكن سببا لم يكن اضافة الوقت اليه مفيدة وقد يقال اشهر الحج كما يقال وقت الصلوة قد لانه سبب فقال الوقت شرط الاداء كما ذكرنا ويجوز الاداء بعد دخوله لكن هذه عبادة ذات اركان شرعا اداؤها متفرقة متسما على امكنة وازمنة واختص كل ركن بوقت على حدة كما اختص بمكان مخصوص فلم يجز قبل وقته الخاص كما لا يجوز في غير مكانه فلذلك لم يجز طواف الزيارة يوم عرفه مع انه وقت اداء الركن الاعظم وهو الوقوف ولم يجز رمي اليوم الثاني في اليوم الاول ولا قبل الزوال حتى ان ما كان منها غير موقت بوقت خاص يتأدى في جميع وقت الحج كالسعي فان من طاف وسعى في ربه ضامن ان يكون سعيه معتد به من سعي الحج حتى اذا طاف للزيارة يوم النحر يلزمه السعي ولو كان طاف وسعى في شوال كان سعيه معتد به حتى لم يلزمه اعادته يوم النحر لان السعي غير موقت بوقت خاص شجاء اداؤه في اشهر الحج * واما الاستطاعة بالمال بشرط اي بشرط الوجوب الاداء لا لجوازه فان الاداء صحيح من الفقير وان كان لا يملك شيئا ولكنها شرط وجوب الاداء فان السفر الذي يوصله الى الاداء لا يثبت له بدون الزاد والراحلة لا يخرج عظيم وهو مدفوع فعرنا ان المال شرط وجوب الاداء لانه سبب والدليل عليه ان تفسير الاستطاعة ملك الزاد والراحلة والاداء قبل ملكهما جائز كما ذكرنا لوجود السبب كما يجوز للمسافر ان يصوم قبل الاقامة لان السبب قد وجد وكذلك لا يتجدد الوجوب بتجدد الاستطاعة ولا يضاف اليها كما لا يضاف الى الوقت ولا يتجدد بتجدده فلم ان الاستطاعة شرط كالوقت فصارتا ويل الآية والله اعلم والله على الناس المستطيعين خيم البيت حقا واجبا بسببه اذا جاء وقت الاداء كذا في التقويم قوله (وسبب وجوب البشر الارض النامية بحقيقة الخارج) الباء تعلق بالنامية وهو احتراز عن الخراج فان سببه الارض بالنماء التقدير * وعند الشافعي الخارج سبب وجوب البشر والارض سبب وجوب الخراج حتى انهما يجتمعان في ارض واحدة ان كانت الارض خراجية لان

وسبب وجوب البشر
الارض النامية
بحقيقة الخارج لان
البشر ينسب الى
الارض وفي العشر
معنى مؤنة الارض
لان اصل وفيه معنى
العبادة لان الخارج
للسبب وصف وصار
السبب بتجدد وصفه
متجددا في التقدير فلم
يجز التحجيل قبل
الخارج لان الخارج
بمعنى السبب لوصف
العبادة فلو صح
التحجيل لخلص معنى
المؤنة فلما صارت
الارض نامية اشبه
بتحجيل زكوة السائمة
والابل لعلوفة ثم
اساءها

العشر يتعلق بالخارج ويتكرر بتكرره ولهذا لا يجوز تعجيله ولو كان الأرض هي السبب
 لجاز تعجيله كالخراج وكان زكاة قبل الحول * ولنا أنه ينسب إلى الأرض يقال عشر الأرض
 والأرض بوصف به فيقال أرض عشرية والتي يضاف إلى سببه في الأصل ويتصف السبب
 بحكمه والدليل عليه أن هذا حق مالى وجب لله تعالى فكان سببه مالا ناميا والخارج
 غير موصوف بصفة النماء بل معد للانتفاع والاتلاف انما الأرض هي الموصوفة به إلا أن نماء
 الأرض على وجهين نماء حقيقي وهو الخارج ونماء حكمي وهو التمكن من الانتفاع والزراعة
 وكل واحد منهما يصلح سببا لوجوب حق الله تعالى كما في الزكاة فانها تارة تجب بنماء حقيقي
 وهو نماء الاسامة من الدر والنسل وتارة تجب بالنماء الحكمي وهو كون المال معدا للتجارة
 فالعشر يتعلق بالنماء الحقيقي لانه قد يجرى من الخارج فلا يمكن ادأؤه الا بعد تحقق الخارج
 والخراج بقدر الدرهم فجاز ان يكون متعلقا بالنماء الحكمي * وفي العشر معنى المؤنة اى
 وجوب العشر معنى مؤنة الاراضى * لانها اى الاراضى اصل في وجوبه يعنى اذا وجب
 العشر يجب مؤنة للأرض حتى لا يشترط فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم بقاء
 العالم الى الحين الموعود وسبب بقاءه هو الأرض فان القوت منها يخرج فوجب العشر
 والخراج عمارة لها وبنوة عليها كما وجب على الملاك مؤنة عبيدهم ودوابهم وعمارة دورهم
 وعمارة الاراضى ويقاؤها بجماعة المسلمين لانهم يذبون عن الدار ويصونونها عن الاعداء
 فوجب الخراج للمقاتلة كفاية لهم لئلا يتكفوا من اقامة النصره * والعشر للمحتاجين كفاية
 لهم لانهم هم الذابون عن حريم الاسلام معنى كما قال عليه السلام يوم بدر * انكم تنصرون
 بضعفائكم * فكان الصرف اليهم صرفا الى الارض وانفاقا عليها فهذا هو معنى المؤنة فيه
 * وفيه معنى العبادة ايضا باعتبار كون الواجب جزءا من النماء قليلا من كثير كالزكاة تتعلق
 بالمال النامي بهذه الصفة فاشتمل على معنى المؤنة والعبادة ولما كانت الأرض التي هي سبب
 لوجوبه أصلا والنماء الذى تعلق به معنى العبادة وصفها كان معنى المؤنة فيه أصلا
 ومعنى العبادة فيه تعاوقوله وصار السبب بتجدد وصفه متجددا جواب عن استدلال
 الخصم معنى تكرر الواجب عند تكرر الخراج باعتبار تجدد الأرض به تقدير الاعتبار ان الخراج
 سبب كما قلنا في النصاب الواحد بتكرر الحول والراس الواحد بتجدد الفطر ولا يتكرر الخراج
 في سنة واحدة لان النماء التقديرى غير متكرر * ولم يجر التججيل اى تعجيل العشر قبل الخراج لان
 الخراج لما جعل بمعنى السبب لوصف العبادة في العشر كان التججيل قبل الخراج مفوتا
 لعنى العبادة عنه وبطلاله لاستحالة حصول السبب قبل السبب واذا بطل معنى العبادة عنه
 بقى مؤنة خالصة متعلقة بالأرض وحدها وهذا تغييره فلا يجوز فصار تعجيل العشر قبل
 الخراج كتعجيل الزكاة فى الأبل الحوامل والعلوفة قبل الاسامة بخلاف الخراج فان تعجيله
 يجوز لانه مؤنة محضة ولا يؤدى التججيل فيه الى تغيير كما يجوز تعجيل الزكاة بعد ملك
 النصاب النامى لانه لا يؤدى الى التغيير قوله (وكذلك سبب الخراج) اى وكما ان سبب

وكذلك سبب الخراج
 الا ان النماء معتبر
 فى الخراج تقديرا
 لا تحقيقا بالتمكن به
 من الزراعة

العشر الارض سبب الخراج الارض النامية ايضا لكن التمام معتبر في الخراج تقدير الانحفا
 بالتمكن من الزراعة لما قلنا ان الواجب من غير جنس الخراج فلم يتعلق بحقيقة الخراج وعلق
 بالتمكن من الزراعة لئلا يتعطل حق المقاتلة * فصار مؤنة باعتبار الاصل اي باعتبار تعلقه باصل
 الارض كايدينا في العشر * وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من طلب التمام بالزراعة لان
 الاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فيصلح سببا للمذلة التي هي نوع عقوبة لان
 عمارة الارض من صنيع الكفار وعادتهم وقد ذمهم الله تعالى بذلك في قوله عز اسمه * واناروا
 الارض وعبروها اكثر مما عبروها * وقال عليه السلام * اذا تابعتهم بالعين واتبعتم اذئاب البقر
 ذلتم وظهر عليكم عدوكم * ورأى النبي عليه السلام شيئا من آلات الزراعة في بيت فقال ما دخل
 هذا بيت قوم الاذلوا ولهذا كان اصل الخراج على الكافر حيث لم يقبل الاسلام واشتغل بعمارة
 الدنيا فوضع عليهم الخراج لضرب من المذلة كما وضعت الجزية على رؤسهم لذلك والخراج في
 الاراضي اصل لانه كان موجودا قبل الاسلام الا ان الشرع نقل عنه الى العشر في حق المسلم
 واوجب الصرف الى مصارف الزكاة ليتصل به نوع عبادة تكرمة للمسلمين ولهذا لا يبدأ
 الخراج على المسلم لان فيه نوع صغار ومذلة وجاز البقاء باعتبار المؤنة * ولا يقال بان وجود
 الخراج لا ينفي عن الزراعة ومع ذلك يجب العشر لانه اعتبر في حق وجوب العشر اكتساب
 المال فقط كما اكتساب مال تجب فيه الزكاة لان عمارة الدنيا والاشتغال بها في حق الكفار اصل
 وفي حق المسلم عارض فلا يعتبر العارض في جعل العشر عقوبة * ولان الاشتغال بالزراعة مع
 الامراض من الدين والجهاد سبب للمذلة لان نفس الزراعة قال عليه السلام * اطلبوا الرزق في
 خبايا الارض * ولا يتحقق الاعراض في حق المسلم فكانت اكتسابا * ولان معنى الزراعة غير
 معتبر في العشر حتى وجب العشر ان خرج من الارض شيء من غير ان يزرع * وان ذلك لم يجتمعا
 عندناي ولان سبب كل واحد منهما الارض النامية لا يجتمع العشر والخراج في ارض واحدة
 وجوبا لان كل واحد مؤنة وفي العشر معنى العبادة وفي الخراج معنى المذلة والعقوبة وبسبب
 واحد لا يجب حكمان مختلفان * وقولهم محل كل واحد مختلف لا يفتي عنهم شيئا لان المحل قد يكون
 مقبدا ايضا اذا الخراج قد يكون مقاسمة * وقد روى الاملي في مسنده عن ابي حنيفة عن حماد عن
 ابراهيم عن علقمة عن ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم * لا يجتمع في ارض
 مسلم عشر وخراج * وكذلك ائمة العدل والجور لم يشغلوا بذلك مع كثرة احتياهم لاختلاف المال
 قوله (وسبب وجوب الطهارة الصلوة) اختلفوا في سبب وجوب الوضوء فقيل سببه الحدث
 لا الصلوة لان النبي عليه السلام * لا وضوء الا عن حدث * وحرف عن في مثل هذا الموضع يدل على
 السببية كما قلنا في قوله عليه السلام * ادوا عن تمونون * ولانه يتكرر بتكرار الحدث تكرار الصلوة
 بتكرر الوقت ولا يتكرر بتكرار الصلوة فانه متى قام الى الصلوة وهو طاهر لا يجب عليه الوضوء
 فليما ان السبب هو الحدث * ولا معنى لقول من قال انه لا يجتمع مع الوضوء فكيف يجعل سببا له
 لاننا جعلناه سببا لوجوب الوضوء لا لخصوله ولا نسلم انه لا يجتمع مع وجوبه * والصحيح ان
 سبب وجوب الطهارة الصلوة اعني وجوب الصلوة او اعادة الصلوة لانها هي الطهارة تضاف

فصار مؤنة باعتبار
 الاصل وعقوبة
 باعتبار الوصف
 لان الزراعة عمارة
 الدنيا واعراض
 عن الجهاد فكان
 سببا لضرب من
 المذلة ولذلك لم
 يجتمعا عندنا وسبب
 وجوب الطهارة
 الصلوة لانها تنسب
 اليها

الى الصلوة شرعا وعرفا يقال طهارة الصلوة وتطهر للصلوة والاضافة دليل السببية في
الاصل * وتقوم بماى تثبت الطهارة بالصلوة حتى وجبت بوجوب الصلوة وسقطت بسقوطها
وهذا التعلق دليل السببية ايضا وهي اى الطهارة شرط الصلوة وما يكون شرطا لشيء كان
وجوبه بوجوب الاصل كاستقبال القبلة وستر العورة وطهارة الثوب في الصلوة فان وجوبها
متعلق بوجوب الصلوة وكالشهادة في النكاح ثبوتها بثبوت النكاح * وهذا لان الشرط تبع
للمشروط فيتمتع به فلو تعلق بسبب آخر كان تبعاله فلا يبقى تبعاً للمشروط * ولا نعلم ان وجوب
الوضوء يتكرر بتكرار الحدث بل يتكرر بتكرار الصلوة الا ان الحدث شرط وجوبه
كالاستطاعة في الحج لان الغرض منه تحصيل صفة الطهارة لحل الصلوة فاذا كانت هذه الصفة
حاصلة لا يؤثر السبب في ايجابه كاستقبال القبلة وستر العورة وطهارة الثوب اذا كانت حاصلة
لا يجب تحصيلها وان وجد السبب فكذاهما * والدليل على ان الحدث ليس بسبب ان الوضوء
على الوضوء مشروع حتى كان نورا على نور وبعد تحقق الحدث لا يجب بدونه وجوب الصلوة
فان الجنب اذا حاضت لا يجب عليها الاغتسال مالم تطهر * حتى لم يجب قصد الكفارة عند اعادة
الصلوة حتى قيل ان من توضأ ولم يصل بذلك الوضوء خاصه ذلك الوضوء يوم القيامة وروى
في ذلك حديث * الا يرى انه اى الحدث ازاله اى الوضوء وتبدل لصفة الطهارة بصفة النجاسة
وما يكون رافعا لشيء ومن يلا له لا يصلح سبباً له ولا يتخالف في وهمك ان الطهارة شرط الصلوة
بالاتفاق فيمنع ذلك من اضافتها الى الصلوة لان كونها شرطاً يقتضى تقدمها وكونها مضافة
الى الصلوة وحكمها يقتضى تأخرها فلا يمكن اجتماعهما مضافاً الى الحدث لان وجودها
شرط صحة اداء الصلوة لا وجوب الصلوة فكونها شرطاً للاداء لا يمنع من اضافة وجوبها الى
وجوب الصلوة فتغيرهما ولا يقال لو كان وجوبها مضافاً الى الصلوة ينبغي ان لا يجوز التوضي
قبل الوقت لانه يؤدي الى تقديم الحكم على السبب * لا نقول وجوب الصلوة وارادتها سبب
لوجوب الطهارة لا لشرعيتها ووجوبها لا يثبت قبله الا انه لما توضأ قبل الوقت ودام وصف
الطهارة الى حال الاداء لا يجب عليه اعادة الوضوء لحصول الشرط كما اذا ستر العورة
او استقبل القبلة قبل الوقت واستدام الى حال الاداء اذ الشرط يراعى وجوده لا وجوده
قصدا قوله (وسبب الكفارات) اى سبب وجوبها ما ضيفت الكفارات اليه * من امر
داثر اى متردد بين حظر وابطاح * مثل الفطر في رمضان بصفة الجنابة فانه من حيث انه
يلاقى فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جنابة على العبادة محظور كذا في شرح
القوم وفيه وجه آخر يعرف في باب معرفة الاسباب * وقتل الخطاء لانه داثر بين الخطر
والابطاح فمن حيث انه لم يقصد القتل بل قصد الصيد ونحوه مباح ومن حيث انه مقصر محظور
* وقتل الصيد فانه مباح من حيث انه اصطياد ومحظور من حيث انه جنابة على الاحرام
* وكذا الارتفاق باللبس والطيب والاهل فان هذه الاشياء حلال في ذواتها الا انها جرمت
عليه لمعنى في غيرها وهو تحقيق معنى السفر فان المارة جرت ان المسافر لا يتمتع باهله وماله الا
بعد بلوغه بماله فانه تعالى حرم التمتع بهذه الاشياء في هذا السفر لتحقيق معنى السفر فكانت حراما
لمعنى في غير هاتئارت بين الخطر والابطاح فصلحت سببا للكفارة ولهذا لا يجب شيء من

وتقوم بها وهو
شرطها فتعلق بها
حتى لم يجب قصدا
لكن عند ارادة
الصلوة والحدث
شرطه بمنزلة سائر
شروط الصلوة
ومن المحال ان يجعل
الحدث سببا لا يرى
انه ازاله وتبدل
فلا يصلح سبباً له
واما اسباب الحدود
والعقوبات فانسب
اليه من قتل وزنا
وسرقة وسبب
الكفارات مانسب
اليه من امر داثر بين
حظر وابطاح مثل
الفطر وقتل الخطيئ
وقتل الصيد

الكفارات على الصبي فانها لما كانت دائرة بين العباداة والعقوبة والعبادات شرعت ابتلاء والصبي ليس من اهل الابتلاء والعقوبات شرعت جزاء فعل محظور وفعله لا يوصف بالخطر فلا يجب الكفارة عليه كذا ذكر الشيخ رحمه الله * واليمين * ايمان سبب للكفارة بلا خلاف لاضافة الكفارة اليها شرعا وعرفا قال الله تعالى * ذلك كفارة ايمانكم * ويقال كفارة اليمين لانها سبب بصفة كونها معقودة عندنا وشرط وجوبها فوات البر وموجبها الاصل وجوب البر والكفارة وجبت خلفا عنه ندفع فواته ليصير باعتبارها كانه تم على بره * وعند الشافعي رحمه الله هي سبب بصفة كونها مقصودة ويحب الكفارة بها اصلا لا خلفا عن البر وشرطها فوت الصدق من الخبر الذي عقد عليه اليمين فيجب الكفارة في القموس لوجود الشرط * هو يقول الكفارة مؤاخذه شرعت ستر الذنب ومحو اللائم فيتعلق بارتكاب محظور وهو هتك حرمة اسم الله جل جلاله كالتوبة تجب بارتكاب الذنب محو الهتك لا يحصل الا عن قصد فاخرج الشرع القموس من السببية لعدم القصد وبقيت القموس والمنعقدة سببين للكفارة باعتبار صفة القصد واليه اشير في قوله تعالى لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم * وقلنا نحن لما كانت الكفارة مشتملة على صفة العباداة والعقوبة لكونها عباداة في ذاتها وكونها اجزية استدعت سببا دائرا بين الخطر والاباحة كما قلنا ولم يوجد ذلك الا في المنعقدة فيكون اليمين بصفة كونها معقودة سببا للكفارة ثم ان الخالف لما اكد المحلوف عليه بذكر اسم الله تعالى حرم عليه هتك حرمة والاختراز عن الهتك لا يحصل الا بالبر فوجب البر باليمين احتراز عن الوقوع في المحرم كما وجب الكف عن الزنا فرار عن الوقوع في المحرم فاذا فوات البر وحصل الهتك وجبت الكفارة خلفا عن البر ليصير كان لم يفت باناء الكفارة ودفع الهتك فهذا هو تحقق معنى الخلافة فيها * فان قيل الخلف يجب بالسبب الذي وجب به الاصل فلا بد من ان يكون قائما ليثبت الخلف به او لا ثم يقام مقام الاصل وههنا اليمين قد انحلت بالحنث وصارت معدومة فكيف يجعل سببا للكفارة * قلنا هذا يلزمك ايضا فانك تجعلها موجهة للكفارة عند الحنث لا قبله فكيف تقول بالوجوب حالة الانحلال * ثم تقول انها قد انحلت في حق البر لفواته وصارت سببا للكفارة الا ان فهي منحلة معدومة في حق الحكم الاصل وهو البر وهي قائمة لتصير سببا للكفارة فكانت واجبة بذلك السبب بعينه لكنه بطل في حق البر وانقلب سببا للكفارة الا ان من شرط انعقاده سببا للكفارة ان يكون منعقدا لوجوب البر ابتداء * لان الكفارة خلف عنه فيصير البر بعد فواته مبق بالكفارة وباقي الكلام مذکور في اشارات الاسرار قوله (ونحوها) مثل الظاهر فانه من حيث انه كان طلاقا مباح ومن حيث انه منكر من القول محظور فيصلح سببا للكفارة * وذكر الشيخ ان الظاهر مع العود سبب للكفارة فان الظاهر محظور والعود مباح فاذا اجتمع اصر السبب دائرا بين الخطر والاباحة قال الله تعالى * والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا * الآية اضاف اليهما * وانما ذكر بكلمة ثم وهي كلمة التراخي لان المظاهر عزم على التحريم والظاهر ان من جزم على شيء لا يرجع من ساعته فادخل كلمة التأخير بناء على

واليمين ونحوها
وقتل الممد واليمين
القموس واشباه
ذلك لا يصلح سببا
للكفارة ويفسر
ذلك في موضعه ان
شاء الله عز وجل

العادة وتفسير ذلك اى بيان كون هذه الاشياء دائرة بين الحظر والاباحه وبيان ان العمد
والقوموس واشباههما لا يصلح سببا * نذكره في موضعه اى في البسوطان كان تصنيفه بعد
تصنيف هذا الكتاب او في هذا الكتاب بعد باب القياس قوله (وسبب المعاملات) اى
سبب شرعيتها تعلق البقاء المقدر اى المحكوم من الله تعالى واللام للعهد * تعاطيها اى
بمباشرتها من قولك فلان تعاطى كذا اى يخوض فيه ويتناولها * فان قيل لما كان البقاء
متعلقا بها كانت هى سببا للبقاء فكيف يكون البقاء سببا لها * قلنا وجودها سبب للبقاء ولكن
تعلق البقاء واقتراره اليها سبب لشرعيتها وهو امر سابق على شرعيتها فيصلح سببا *
وبانه ماذكر المشايخ الثلاثة القاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة والشيخ المصنف رحمهم الله
ان الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاءه الى قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون بقاء الجنس
وبقاء النفس بقاء الجنس بالناسل وذلك باتيان الذكور الاناث في مواضع الحرث فشرع له
طريق يتأدى به ما ندر الله عز وجل من غير ان يتصل به فساد ولا ضياع وهو طريق
الازدواج بلا شركة لان في التغلب فسادا وفي الشركة ضياعا فان الاب متى اشتبه يتعذر ايجاب
المؤنة عليه وليس للام قوة كسب الكفايات في اصل الجيلة * وكذا الطريق لبقاء النفس الى
اجله غير اصابة المال بعضهم من بعض وما يحتاج اليه كل نفس لكفايتها لا يكون حاصله
يدها وانما تمكن من تحصيله بالمال فشرع سببا اكتساب المال وسببا اكتساب ما فيه كفاية لكل
أحد وهو التجارة عن تراض لافي التغلب من الفساد والله لا يحب الفساد * هذا الذى ذكرناه
طريقة القاضي الامام ابو زيد وتابعه فيها عامدة المتأخرين من المشايخ * فاما المتقدمون من اصحابنا
فقالوا سبب وجوب العبادات نعم الله تعالى على كل واحد من عباده فانه تعالى امدى الى كل واحد
من انواع النعم ما يقصر العقول عن الوقوف على كنهها فضلا عن القيام بشكرها وواجب هذه
العبادات علينا بازانها ورضى بها شكر السواغ نعمه بفضله وكرمه وان كان بحيث لا يمكن
لاحد الخروج عن شكر نعمه وان قلت مدة عمره وان طالت * وهذا لان شكر النعمة واجب بلا
شك دلة او نصا على ما قال تعالى * ان اشكر لى ولو الديك وقال عليه السلام * من ازلت عليه نعمه
فليشكرها في نصوص كثيرة وردت فيه وكل عبادة صالحة لكونها شكر النعمة من النعم * وقد ورد
النص الدال على كون العبادة شكرا وهو ما روى انه عليه السلام صلى حتى تورمت قدماه فقبل له
ان الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال * افلا اكون عبدا شكورا * اخبر انه صلى الله تعالى
شكرا على ما انعم عليه * ثم نعم الله تعالى على عباده اجناس مختلفة * منها المجاهد من العدم وتكرمه
بالعقل والحواس الباطنة * ومنها الاعضاء السليمة وما يحصل له به من القلب والانتقال من حالة
الى ما يخالفها من نحو القيام والقعود والانحاء * ومنها ما يصل اليه من منافع الاطعمة الشهية
والاستمتاع بصنوف المأكولات * ومنها صنوف الاموال التى به يتوصل الى تحصيل منافع
النفس ودفع المضار عنها فعلى حسب اختلافها وجبت العبادات * فالإيمان وجب شكر النعمة
الوجود وقوة النطق وكمال العقل الذى هو انفس المواهب التى اخصى الانسان به من بين
سائر الحيوانات وغيره من النعم فالوجوب بايجاب الله تعالى لكن بالعقل يعرف ان شكر المزم
واجب فكان النعم معرقا له وجوب شكر النعم بواسطة آلة المعرفة وهى العقل. وهذا

وسبب المعاملات
تعلق البقاء المقدر
بتعاطيها والبقاء متعلق
بالنفس والكفاية
وطريقها اسباب
شرعية موضوعة
للملك والاختصاص

معنى قول الناس العقل موجب دليل ومعرفة وجوب الايمان بالنظر في بنيه وهو النعم بالعقل *
 ووجبت الصلوة شكر النعمة الامضاء السليم فيعرف بما يلحقه من المشقة قدر الراحة التي ينالها
 بالقلب على حسب ارادته اذا النعمة بمجهولة فاذا فقدت عرفت * ووجب الصوم شكر النعمة اقتضاء
 الشهوات والاستمتاع بها مدة فيعرف بما يقاسى من مرارة الجوع وشدة الظمأ في الهواجر
 قدر ما يتناول من صنوف الاطعمة الشهية والاشربة الباردة * ووجبت الزكوة شكر النعمة المال
 فيعرف بما يجد طبيعته من المشقة في زوال المحبوب الى من لا يتحمل له منه ولا يتكثر له عددا
 ولا يطعم منه مكافاة قد ماحول من اصناف المال واوتى من النشطة في فنونها * ووجب
 الحج شكر النعمة ايضا فان الله تعالى لما اضاف البيت الى نفسه كرامته واطهار الشرفه صار
 امان الخلق لحرمة فوجبه زيارته اداء لشكر هذه النعمة وتحصيلا للامان من التيران وليعرف
 بمقاسة شدائد السفر قدر القلب في النعم في حالة الاقامة بين الاهل والاولاد فثبت بما ذكرنا
 ان اسباب هذه العبادات النعم * والى هذا الطريق مال صدر الاسلام ابو اليسر وشيخ الاسلام
 علاء الدين صاحب الميزان من المتأخرين والله اعلم * واذا قدر غنا عن شرح القسم الاول من
 الكتاب * بتوفيق الملك العزيز الوهاب * كاشفين للحجب عن حقائق معانيه * رافعين
 للإستبار عن دقائق مبادئه * فلننقل الى تحقيق القسم الثاني وتقرير * مستدين لتوفيق
 من الله عز وجل على تهديته وتقريره * شاكرين له على نعمه وافضاله * ومصلين على خير
 البرية محمد وآله * والحمد لله اولاً وآخراً

باب بيان اقسام السنة

باب بيان اقسام السنة

قال الشيخ الامام
 رضى الله عنه اعلم
 ان سنة النبي عليه
 السلام جامعة للاصناف
 والاهمى والخاص
 والعام وسائر الاقسام
 التي سبق ذكرها وكانت
 السنة فرعا للكتاب
 في بيان تلك الاقسام
 باحكامها فلا نميدها
 واتما هذا الباب لبيان
 وجوه الاتصال وما
 يتصل بها فيما يفرق
 الكتاب ويختص
 السن به وذلك اربعة
 اقسام قسم في كيفية
 الاتصال بنا من رسول
 الله عليه السلام وقسم
 في الانقطاع وقسم
 في بيان محل الخبر
 الذي جعل حجة فيه

انما اختار لفظ السنة دون لفظ الخبر كذا كر غيره لان لفظ السنة شامل لقول الرسول وفعله
 عليه السلام ومنطلق على طريقة الرسول والصحابة على ما مر بيانهم والشيخ قد الحق بآخر
 هذا القسم بيان افعال النبي عليه السلام واقتوال الصحابة رضوان الله عليهم فاختر لفظه
 تشمل الكل * ثم السنة والمراد بها قول الرسول ههنا تشارك الكتاب في الاقسام المذكورة
 من الخاص الى المقتضي لان قوله عليه السلام حجة مثل الكتاب وهو كلام مستجمع لوجوه
 الفصاحة والبلاغة فيجوز فيه هذه الاقسام ايضا ويكون بيانها في الكتاب بيانا فيها لانها
 فرع الكتاب في كونها حجة * وتعارفه في طرق الاتصال بنا فان الكتاب ليس له الطريق
 واحد وهو التواتر والسنة طرق مختلفة كما ستقف عليها فهذا الباب وهو الذي شرع فيه
 الى باب المعارضة لبيان تلك الطرق وما يتعلق بها * وقوله ويختص السن به تأكيدي ولا يقال
 التواتر لا يختص بالسن بل هو موجود في الكتاب فكيف يصح ابراده ههنا * لانا نقول
 اختلاف الطرق يختص بالسن والتواتر داخل في الطرق فيصح ابراده * ولما كان هذا القسم
 كلاما في اخبار لا بد من بيان حقيقة الخبر واقسامه * فقول الخبر يطلق على قول مخصوص
 من الاقوال ويطلق على الاشارات الحالية والدلالات الملهوية كما يقال اخبرني ميالك * ومنه
 قول ابن الطيب * شعر * وكل ظلام البيل عدى من يد * تخبر ان المأثورية تكذب * ولكنه

حقيقة في الاول لتبادر الفهم اليه عند اطلاق لفظ الخبر دون الثاني * واختلفوا في تحديده
 قليل انه لا يحد لانه ضروري التصور اذ كل واحد يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه
 الخبر ويفرق بينه وبين الموضع الذي يحسن فيه الامر ولولا ان هذه الحقائق متصورة ضرورة
 لما كان كذلك * ورد بان العلم الضروري بالتفرقة بين ما يحسن فيه الامر وما يحسن فيه الخبر
 بعدم معرفتهما اما قبل ذلك فغير مسلم * وقيل هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق والكذب *
 وقيل يدخله التصديق والتكذيب * وقيل يحتمل الصدق والكذب * واعترض على هذه
 الحدود بان خبر الله تعالى وخبر رسوله لا يدخلهما الكذب ولا التكذيب ولا يحتملان الكذب
 ايضا فلا تكون جامعة * ولان صاحب الحد الاول وهو الجبائي ومن تابعه عرف الصدق
 بانه الخبر الموافق لخبره والكذب نقيضه فكان تعريفه الخبر بالصدق والكذب دورا * وقيل هو
 كلام يفيد بنفسه اضافة مذكور الى مذكور بالنفي او بالاثبات * واعترض عليه بانه ليس بمنع
 لدخول نحو قولك الغلام الذي لم يداو ليس له يد فيه لانه كلام عند صاحب هذا الحد وهو ابو
 الحسين البصري اذ الكلمة عنده كلام * وغتار بعض المتأخرين ان الخبر هو ما تركب من امرين
 حكم فيه بنسبة احدهما الى الآخر نسبة ظارية يحسن السكوت عليها * وانما قال امرين دون
 كلمتين او لفظين ليشمل الخبر الفسائي * وقال حكم فيه بنسبة ليخرج ما تركب من غير نسبة * وقال
 يحسن السكوت عليها ليخرج المركبات التقيدية * وقيد النسبة بالخارجية ليخرج الامر ونحوه اذ
 المراد بالخارجية ان يكون تلك النسبة امر خارجي بحيث يحكم بصدقه ان طابقته وبكذبه ان
 خالفته وليس للامر ونحوه ذلك * ثم انه يتقسم اقسام ثلاثة خبر يعلم صدقه بيقين مثل خبر الرسول
 والخبر الموافق للكتاب ونحو ذلك وخبر يعلم كذبه بيقين اما بضرورة العقل او نظره او الحس
 والمشاهدة كن خبر عن الجمع بين الضدين او خبر بما يحسن بخلافه او خبر بما يخالف النص
 القاطع من الكتاب والسنة ونحو ذلك * وخبر يحتمل الصدق والكذب وهو على مراتب
 ما ترجح جانب صدقه كخبر العدل * وما ترجح جانب كذبه كخبر الفاسق * وما استوى طرفاه
 كخبر الجهول * فن القسم الاول الخبر المتواتر وهو خبر جماعة مقيد بنفسه العلم بصدقه وقيد
 بنفسه ليخرج الخبر الذي عرف صدق القائلين فيه بالقرائن الزائدة كخبر جماعة وافق دليل العقل
 او دل قول الصادق على صدقهم * والتواتر لفة تتابع امور واحد بعد واحد مأخوذ من التواتر
 يقال تواترت الكتب اي جاءت بعضها في اثر بعض وتراوترأ من غير ان تنقطع ومنه جاؤا تترى اي
 متتابعين واحدا بعد واحد * وانما قيد الشيخ المتواتر بقوله اتصل بك من رسول الله صلى الله عليه
 وسلم لانه في بيان التواتر من السنة اذ هو في بيان اقسامها ما ما تعريف نفس المتواتر بالنظر الى ذاته
 فلا يحتاج الى هذا القيد كخبر من البلدان القاصية والملوك الماضية * ثم اتفقوا على ان من شرطه
 تكثير الخبرين كثرة تمنع صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق وعلى سبيل المواجهة وهو معنى
 قوله لا يتوهم توأموهم اي توافقهم على الكذب وان يكونوا عالمين بما خبروا واعلم استند الى الحس
 لا الى غيره كدليل العقل مثلا فان اهل بغداد لو اخبروا عن حدث العالم لا يحصل لنا العلم بخبرهم *
 وان يكون الخبرون في الطرفين والوسط مستوين في هذه الشروط اعني في الكثرة والاعتداد
 واليه اشير بقوله ويدوم هذا الحدواختلفوا في اقل عدد يحصل معه العلم فقل هو خمسة لان

وقسم في بيان نفس
 الخبر فاما الاتصال
 برسول الله عليه
 السلام فعلى مراتب
 اتصال كامل بلا شبهة
 واتصال فيه ضرب شبهة
 صورة واتصال فيه
 شبهة صورة ومعنى
 اما المرتبة الاولى فهو
 التواتر وهذا
 باب التواتر
 قال الشيخ الامام
 رضى الله عنه الخبر
 المتواتر الذي اتصل
 بك من رسول الله
 صلى الله عليه وسلم
 اتصالا بلا شبهة حتى
 صار كالعين المسموعة
 منه

مادونها كاربعة بنئة شرعية يجوز للقاضي مرضها على الزكين ليحصل غلبة الظن ولو كان العلم حاصلًا بقول الاربعة لما كان كذلك * وقيل اثنا عشر بعدد نقياء بنى اسرائيل فانهم خصوا بذلك العدد لحصول العلم بقولهم * وقيل اربعون بقوله تعالى * يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين * وكانوا اربعين فلولا بعد قولهم العلم لم يكونوا حسبًا لاحتياجه الى من يتواتر به امره * وقيل سبعون لقوله تعالى * واختار موسى قومه سبعين رجلاً باقنا * وانما خصهم الامر ولا يخفى ان هذه تحكيمات فائدة وانما تمسكوا به ليس شبهة فضلاً من حجة لانها مع تعارضها وعدم منافيتها المطلوب، ضرورة اذا ما من عدد يفرض حصول العلم به لقوم الا ويمكن ان لا يحصل به لآخرين وللاولين في واقعة اخرى ولو كان ذلك العدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف والصحيح انه غير منحصر في عدد بخصوص وضابطه ما حصل العلم عنده فيحصل العلم الضروري يستدل على ان العدد الذي هو كامل عند الله تعالى قد توافقه على الاخبار لا انا نستدل بكمال العدد على حصول العلم * والدليل على انه غير مختص بعدد انقطع بحصول العلم بالخبر المتواتر من غير علم بعدد بخصوص اصله لو كلفنا انفسنا معرفة ذلك العدد الحاشية التي يكمل فيها لم نجد اليها في العادة سبيلاً لانها تحصل بتزايد الظنون على تدريج حتى يكايحصول كمال العقل بالتدريج وكايحصول الشيع بالاكل والرى بالماء والسكر بالخمر بالتدريج واقوة البشرية قاصرة عن الوقوف على مثل ذلك * ثم لفظ الكتاب يشير الى شروط بعضها متفق عليه وبعضها يختلف فيه بقوله لا يتوهم تواطؤهم وقوله ويدوم هذا الحد يشير الى شرط متفق عليه كما ذكرناه وقوله ذلك اي صيرورته بمنزلة السموع ان يرويه قوم لا يخصى عددهم يشير الى اشتراط خروج عدداً مخبرين عن الاحصاء والحضرو اليه ذهب قوم لانهم متى كانوا محصين كان لا مكان التواطؤ مدخل في خبرهم عادة فشرط خروجهم من الاحصاء والحضرو اليه ذلك الامكان وذهب الجمهور الى انه ليس بشرط فان الجميع او اهل الجامع لو اخبروا عن واقعة صدقتهم عن الحج او من الصلوة فيحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين * وقوله وعدائهم يشير الى اشتراط الاسلام والعدالة كما قاله قوم لان الاسلام والعدالة ضابطا للصدق والتحقيق والكفرو الفسق مظنة للكذب والمجازفة فشرط عدمهما وعند العامة ليس بشرط لانقطع وقوله وتبين اما كنهم اي تباعدوا يشير الى اشتراط اختلاف بلدانهم او اوطانهم ومجالاتهم وهو مختار البعض لانه اشد تأثيرا في دفع امكان التواطؤ وعند الجمهور لا يشترط ذلك ايضا لحصول العلم باخبار متوطين بقعة واحدة او بلدة واحدة * ولان اشتراط الكثرة الى كمال العدد كما ينبغي دفع هذا الامكان وكان الشيخ انما اشار الى هذه المعاني لانها اقطع للاختلال وانظر في الالتزام على الخصوم لا لانها شرط حقيقة بحيث يتوقف ثبوت العلم بالتواتر عليها بل الشرط فيه حقيقة ما ذكرناه بدأ * والدليل عليه انه اجاب عن اخبار الجوس واخبار اليهوديان استواء الطرفين لم وجدوا لم يجب بانهم كانوا اكفرة فلا يكون تواترهم موجبا للعلم حتى صار كالمؤمنين السموع منه اي حتى صار هذا الخبر بمنزلة ما اذا اجابت الرسول عليه السلام وسمعت منه بحاسة سمعك وليس افظ الماين في سائر الكتب

وذلك ان يرويه قوم
لا يخصى عددهم
ولا يتوهم تواطؤهم
على الكذب لكثرة خبرهم
وعدايتهم وتبين
اما كنهم ويدوم
هذا الحد فيكون اخره
كاوله واوسطه كطرفيه
وذلك مثل نقل
القرآن والصلوات
الحس واعداد
الركعات ومقادير
الزكوات

والذكر في التقويم ومتى ارتفعت الشبهة ضاهى المتصل منه بك بحاسة سمعك ولو قول
كالعابدين والسموع لكان احسن ويحتمل انه انما ذكر لفظ المعادين لان سماح الكلام مع معانية المتكلم
والنظر الى وجهه اقرب الى الفهم من السماع بدون معانيته وكان ينبغي على هذا ان يصف المتكلم
بالمعادين دون الكلام الا انه جعل حركة الشفة التي تدرك بالبصر بمنزلة الكلام فيصح بهذا الطريق
وصف الكلام بكونه معانيك بصح وصفه بكونه مسموعا وما شبه ذلك مثل اروش الجنائيات
واعداد الطواف والوقوف بعرفات قوله (وهذا القسم) ولما بين تفسير التواتر وشروطه
شرع في بيان حكمه فقال وهذا القسم اى التواتر من الاخبار يوجب علم اليقين بمنزلة العيان علما
ضروريا وهو مذهب جمهور العقلاء وذهب السمتية وهم قوم من عبدة الاصنام والبراهمة
وهم قوم من منكري الرسالة بارض الهند الى ان الخبر لا يكون حجة اصلا ولا يقع العلم به بوجده لا
علم يقين ولا علم طمأنينة بل يوجب ظنا وذهب قوم الى ان التواتر يوجب علم طمأنينة لا علم يقين
ويريدون به ان جانب الصدق يرجح فيه بحيث تطمئن اليه القلوب مثل ما ثبت بالدليل الظاهر
ولكن لا يفتنى عنه توهم الكذب والغلط ولا فرق بين القولين الا من حيث ان الطمأنينة اقرب الى
اليقين من الظن ولهذا كان متمسك الفريقين وحدا ثم القائلون بانه يوجب اليقين اختلفوا فذهب
عائتهم الى انه يوجب علما ضروريا وذهب ابو القاسم الكوفي وابو الحسين البصري من المعتزلة و
ابوبكر الدقاق من اصحاب الشافعي الى انه يوجب علما استدلاليا وسنينة في آخر الباب قوله (وهذا)
اى من انكر حصول العلم بالخبر اصلا رجلا سفيه وهو الذى يشتغل بما ليس له عاقبة جيدة ويلحقه
ضرر ذلك لم يعرف نفسه لان معرفة كونه مخلوقا من ماء مهين لا تثبت له الا بالخبر فاذا انكر كون
الخبر موجبا للعلم لا يحصل له معرفة نفسه ولا يقال للعلم معرفة كونه مخلوقا من الماء حصلت
بالاستدلال بالولد فانه لما عاينه انه خلق من الماء اعتبر وجود نفسه به فلا يلزم من انكار الخبر عدم
معرفة النفس لا نقول ما ل ذلك الى الخبر ايضا فان كونه مخلوقا من الماء ليس بمحسوس ولا
معقول اذا الفصل لا يوجب ذلك قتيبن انه ثابت بالخبر ولادنه لان طريق معرفته بالخبر والسماع
ايضا خصوص ما في ارجع الى الاحكام ولادنيه لان معرفة الاغذية والادوية تحصل بالخبر لان
فيها ما هو مهلك ومنها ما هو نافع والعقل لا يطق التجربة لاحتمال الهلاك وكذا معرفة الاب والام
تحصل بالخبر لان التربية والقيام باموره يحصل من الملاحظة وانظر كما يحصل من الابوين ثم كل احد
يحدد نفسه ساكنة بمعرفة هذه الاشياء وتحصل له العلم بها قطعاً بالخبر بمنزلة العلم الحاصل له بالعيان
والمشاهدة فكان منكرا كالمنكر للمشاهدات من السوفسطائية فلا يستحق المكالمة قال شمس
الائمرد حدة الله لا يكون الكلام مع هذا المنكر على سبيل الاحتجاج والاستدلال وكيف يكون
ذلك وما ثبت من الاستدلال بالعلم دون ما ثبت بالخبر التواتر فانه يوجب علما ضروريا والاستدلال
لا يوجب ذلك وانما الكلام معد من حيث التقرير عند العقلاء بما لا يشك هو ولا احد من الناس
في انه مكابرة وجمود لما يعجز اضطرارا بمنزلة اللام مع من يزعم انه لاحقيقة الاشياء المحسوسة
فقول اذا رجع المزمع الى نفسه علم انه مولود اضطرارا بالخبر كما علم ان ولده مولود بالمعانية
وعلم ان ابويه كانا من جنسه بالخبر كما علم ان اولاده من جنسه بالعيان وعلم انه كان صغيرا ثم شاب

وما شبه ذلك وهذا
القسم يوجب علم
اليقين بمنزلة العيان
علما ضروريا
ومن الناس من انكر
العلم بطريق الخبر
اصلا وهذا رجل
سفيه لم يعرف نفسه
ولا دينه ولا دنياه
ولا امه ولا ابيه مثل
من انكر العيان وقال
قوم ان التواتر
يوجب علم طمأنينة
لا يقين

ومعنى الطمانينة عندهم ما يحتمل ان يتخالفه شك او يعتريه وهم قالوا ان التواتر صار جمعا بالاحاد وخبر كل واحد منهم محتمل والاجتماع يحتمل التواطؤ وذلك كاخبار ٣٦٣ المجوس قصة زرادشت الاعين واخبار اليهود صلب عيسى عليه السلام وهذا

بالخبر كما علم ذلك من ولده بالعيان * وعلم ان السماء والارض كانتا قبله على هذه الصفة بالخبر كما يعلم انهما على هذه الصفة للحال بالعيان فمن انكر شيئا من هذه الاشياء فهو مكابر جاحل وهو معلوم ضرورة بمنزلة من انكر العيان قوله (ومعنى الطمانينة عندهم ما يحتمل ان يتخالفه) اى يقع فيه شك * او يعتريه اى يشك ويدخله * وهم اى غلط من وهم بهم اذا غلط واتفاق بقوله عندهم لاننا وافقهم في انه يوجب علم طمانينة ايضا ولكننا معنى بالطمانينة اليقين ههنا لانها تطلق على اليقين ايضا لا طمانيتان القلب اليه قال الله تعالى اخبر اعرابهم عليه السلام * ولكن ليطمن قلبي * اراد به كمال اليقين فقال * معناها عندهم كذا ليتحقق الخلاف قالوا لان التواتر صار جمعا بالاحاد وخبر كل واحد محتمل للكذب حالة الافراد وانضمام المحتمل الى المحتمل لا يزداد الا الاحتمال اذ لو انقطع الاحتمال ولم يحز الكذب عليهم حالة الاجتماع لانقلب الجائز متمعا وهو ممنوع ثبت ان الاجتماع محتمل للتواطؤ على الكذب الا ترى ان المعنى الذى لاجله لا يثبت علم اليقين حالة الافراد وهو كون الخبر غير معصوم عن الكذب موجود حالة الاجتماع واذا جاز الكذب عليهم حالة الاجتماع اتقى اليقين من خبرهم على ان اجتماع الجمل الغير على الاخبار بخبر واحد مع اختلافهم في الارأى وقصد الصدق والكذب غير متصور كما لا تصور اتفاقهم على اكل طعام واحد ووقوع العلم اليقيني به مبنى على تصوره لا بحالة ثم اذا اتقى اليقين منه فاما ان يثبت به ظن كما قال الفریق الاول او طمانينة كما قال الفریق الثانى وذلك اى الاجتماع على التواطؤ على الكذب مثل اخبار المجوس عن زرادشت الاعين فانه خرج في ز من ملك يسمى كشتاسب يلحق وادعى الرسالة من اصلين قديمين وآمن به الملك واطبقت المجوس على نقل معجزاته وقد كانوا اكثر من اعدادهم كان ذلك كذبا يبين اذ لو كان صدقا لم منه صحة دعواه وهى باطلة يقين وكذلك اليهود اتفقوا على قتل عيسى عليه السلام وصلبه والنصارى وافقوه على ذلك ونقلوا ذلك نقل متواتر او عددهم لا يخفى كثرة ووفور ثم قد ثبت كذبهم بالنص القاطع ثبت ان احتمال الكذب لا يتقطع بالتواتر ومع بقاءه لا يثبت علم اليقين ولكن يثبت به طمانينة القلب بمنزلة من يعلم حيوة رجل ثم يبريداره فيسمع النوح ويرى انار التهيؤ لفصل الميت ودفعه فيخبرونه انه قد مات فيتبدل بهذا الحادث علمه بحيوته بعلمه بموته على وجه طمانينة القلب مع احتمال ان ذلك كله حيلة منهم وتلبس لغرض كان لاهله في ذلك فهذا مثله كذا ذكر شمس الامنة وهذا اى القول بان التواتر يوجب علم طمانينة لا يقين قول باطل يؤدى الى الكفر فان وجود الانبياء ومعجزاتهم لا يثبت خصوصا في زماننا الا بالقل فاذا لم يوجب التواتر يقينا لا يثبت العلم لاحد في زماننا بنبوتهم وحقيقتهم حقيقة وهذا كفر صريح * وضعاى يوجب بوضعه وذاته العلم اليقيني من غير توقف على استدلال * وتحقيقا اى بدل الدليل العقلى على انه يوجب اليقين لورجعت الى الاستدلال * وذكر في اليزان ونوع من العقول بدل عليه ايضا وهو ان الخبر المتواتر اما ان يكون صدقا او كذبا ولا يجوز ان يكون كذبا لانه اما ان يقع اتفاقا او لتدين او للمواضعة منهم عليه او لداع دعاهم اليه * والاول فاسد لان صدور الكذب اتفاقا من جماعة كثيرة خرجوا عن حد الاحصاء لا يتصور مادة كما لا يتصور ان يجتمعوا على ما كل واحد ومشرب واحد في زمان واحد اتفاقا وكذا الثانى لان اجتماع مثل هذه الجماعة على الكذب تدبنا

من الاحصاء مع العدالة يقطع الاختراع فتعين الوجه الاخر

والطمأنينة على ما فسر المخالف انما يقع بغفلة من التأمل لو تأمل حق تأمله لو ضح له فساد باطنه فلما اطمأن بظاھرہ كان امرًا محتملاً فاما امر يؤكّد باطنه ظاھرہ ولا يزيد التأمل الانحقيقاً ﴿ ٣٦٤ ﴾ فلا كالداخل على قوم جلسوا للمأتم

مع كون العقل صار قاعده وداعياً الى الصدق وعدم دعوة الطبع والهوى اليه لعدم اللذة والراحة في نفس الكذب امر غير متصور عادة * وكذا الثالث لان كثرتهم وتفرق اماكنهم واختلاف مهمهم يمنع من المواجهة عادة * وكذا الرابع لان الداعي اما الرغبة او الرهبة فانه يحتمل ان المرء يقدم على الكذب لرغبته الى الجاه والمال وانواع النفع او لخوف الاضرار على نفسه وماله واهله بالامتناع عنه بمن يأمره بذلك وهذا الداعي بما لا يتصور شموله في الجماعة العظيمة لاستثناء البعض على حشمة الامر وجاهه وماله بالكذب لكمال جاهه وكثرة امواله وكذا احتمال خوف الضرر معدوم في حق البعض لكمال قوته بنفسه واتباعه نحو السلاطين والامراء والرؤساء واذ لم يحز ان يكون كذا فاعين كونه صدقاً اذ لا واسطة بين الصدق والكذب في الاخبار فكان مفيد العلم * واعلم ان قطع باب الاستدلال في هذه المسئلة يقضي الى تطويل الكلام ويزداد اذ ذلك اشكالات واعتراضات لا يتم المقصود الابال جواب القاطع عنها ولا يمكن الجواب عنها الا بعد تدقيقات عظيمة ومن بين اكل حائل ان علمه بوجود مكة ومحمد صلى الله عليه وسلم اظهر من علمه بصحة الاستدلالات المذكورة في هذه المسئلة والتمسك بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر وبناء الواضح على الخفي غير جائز فبين ان الحق ما ذكرنا ان حصول العلم به ضروري والتشكيك وانتردي في الضروريات باطل لا يستحق الجواب كذا قال بعض المحققين قوله (و الطمانينة على ما فسر المخالف) جواب عما يقال سلمان تواطؤ مثل هذا الجمع خلاف العادة ولذلك اثبتنا علم طمانينة القلب ولكن لانسلم ان توهم الاتفاق منقطع بالكلية فليقاء هذا التوهم لم يثبت علم اليقين كما ذكرنا من حال من رأى آثار الموت في دار انسان واخبر بموته فقال الطمانينة اي الاطمئنان على ما فسر المخالف فانه علم يتخالف شك او يعتريه وهم * وما مصدرية اي على تفسير المخالف انما يقع فيما يقع من الصور لغفلة من التأمل حيث يكتب بالظاهر ولا تأمل في حقيقة الامر ولو تأمل في الامر حتى تأمله وجد في طلب حقيقته لو ضح له فساد باطنه فاما امر يؤكّد باطنه ظاھرہ ولا يزيد التأمل الانحقيقاً فلا اي لا يوجب طمانينة على التفسير المذكور بل يوجب يقيناً ثم بين نظير ما يوجب طمانينة فقال كالداخل وهو متصل بقوله لو ضح له فساد باطنه * جلسوا للمأتم اي للمصيبة والمأتم عند العرب النساء يجتمعن في فرح او حزن والجمع المأتم وعند العامة المصيبة يقولون كنا في مأتم فلان قال ابن الانباري والصواب ان يقال في مناقحة فلان كذا في الصحاح * يقع له العلم اي علم الطمانينة وقوله فاما العلم بالتواتر نظير قوله فاما امر يؤكّد باطنه ظاھرہ لمعنى في الدليل وهو انقطاع توهم المواطاة وفي منزل هذا كلما زاد المرء تأملاً زاد يقيناً فالتشكيك فيه يكون دليل نقصان العقل بمنزلة التشكيك في حقايق الاشياء المحسوسة * ثم اشار الى المعنى الذي في الدليل بقوله وصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم رضی عنهم كانوا كذا وكذا واحد في قطع توهم الكذب من العدالة وكثرة العدد واختلاف الاماكن وطول صحبة رسول الله عليه السلام واتفاق الكلمة بعد الافتراق * ثم قال وهذا اي جميع ما ذكرنا يقطع الاختراع اي الانشام والابتداء من عند انفسهم عادة * وقوله ولما تصور الخفاء مع بعد الزمان جواب شرط محذوف ان صح ذلك اي ولو تصور الاختراع منهم لما تصور خفاء اختراعهم مع بعد الزمان * ولفظ بعض الكتب ولو كان لظهر لنا خصوص صامع بعد الزمان وكانه جواب سوال بردي على قوله وهذا يقطع الاختراع بان يقال توهم التواطؤ على الكذب

يقع له العلم به من غفلة من التأمل ولو تأمل حتى تأمله لو ضح له الحق من الباطل فاما العلم بالتواتر فلا يجب عن دليل او يجب علماً بصدق الخبر به لمعنى في الدليل لا لغفلة من التأمل وصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهم كانوا قومه أمه ولائمة لا يحصى عددهم ولا تنفق اماكنهم طالت صحبتهم واتفتت كلمتهم بعدما تفرقوا شرقاً وغرباً وهذا يقطع الاختراع ولما تصور الخفاء مع بعد الزمان ولهذا صار القرآن معجزة لانهم همجوا من ذلك واشغلوا ببذل الارواح فكان خبرهم في نهاية البيان فاطمأنا احتمال الوضع يقيناً بلا شبهة اذ لو كان شبهة وضع لما خفي مع كثرة الاهداء واختلاط اهل النفاق قال الله تعالى وفيكم سمعون لهم ذلك مثل

سلامة كتاب الله تعالى عن المعارضة وعجز البشر عن ذلك اذ لو كان ذلك لما خفي مع كثرة المتعنتين وهذا مثله (غير)

غيره منقطع بما ذكرتم لانه لما تصور منهم الاجتماع على الصدق وصحبة الرسول عليه السلام مع تباين اماكنهم وكثرتهم يتصور منهم الاختراع ايضا فقال لو تصور الاختراع منهم لم يتصور خفاؤه وعدم ظهوره مع بعد الزمان وكثرة المخالفين والمعادين فيهم لدعوة الطباع الى افشاء الاسرار فان الانسان يضيق صدره عن مكره حتى يفشي به الى غيره ويستكتمه ثم السامع يفشي به الى غيره فيصير ظاهرا عن قريب فلو كان هنا اختراع لظهر ذلك خصوصا عند طول المدة وكثرة الاعداء * ولهذا اي ولان تصور احتمال الخفاء مقطع * صار القرآن معجزة اي تحقق وظهر كونه معجزا لان اعجازه توقف على عجزهم عن الاتيان بمثله وقد تحقق عجزهم لانهم لو قدروا عليه لاثوابه بمدحهم في محافلهم بذلك ولما اشتغلوا ببذل الانفس والاموال ولو اتوا به لما خفي ذلك مع كثرة المشركين وتباعدا زمان كالم تخف خرافات مسيلة وهذيانا المتذنبين قاطعا احتمال الوضع اي احتمال الاختراع والتقول * وذلك اي انقطاع احتمال الاختراع * المتعنين اي الطالبين لمعايب الاسلام يقال جاءني فلان متعتنا اذا جاء يطلب زلتك قوله (واما اخبار زرادشت) جواب عن تمسكهم بنقل الجوس قصة زرادشت بالتواتر * والجواب عنه من وجهين احدهما ما ذكر في الكتاب ان ما نقل الجوس عنه من افعاله الخارجة عن العادة مثل عدم تضرره بوضع طست من نار على صدره ونحو ذلك من جنس فعل المشعوذين ليس له حقيقة وعدم تضرره بالنار من باب خواص الاشياء لا من باب الاعجاز فانا قدرنا المشعوذين يلعبون بالنار من غير اضرار بهم ومثله في ملاعبهم وشعوذتهم كثيرة * واماماروي انه ادخل قوائم الفرس في بطن الفرس فيق معلقا في الهواء ثم اخرجه فلم يوجد فيه شرط التواتر وهو استواء الطرفين والوسط لانهم رويوا انه فعل ذلك في خاصة الملك وحاشيته اي صغار قومه لافي كبارهم ولا في الاسواق وبجامع الناس وقد يتصور من مثل هذا القوم التواطؤ على الكذب فلا يثبت به التواتر ولا حقيقة دعواه * الا ان اي لكن ذلك الملك وهو كئيتاسب * لما رأى شهادته اي دعاه وذكاه تابعه على التزوير والاختراع واطأه على ان يؤمن به ويحمله احد اركان مملكته كيدعو الناس الى تعظيم الملوك وتحسين افعالهم وامراة حقوقهم في كل حق وباطل ويكون الملك من ورثته بالسيف يجبر الناس على الدخول في دينه وانما حله على هذه المواقفة حاجته اليها فانه لم يكن له بيت قديم في الملك وكان الناس لا يعظمونه فاجتالوا بهذه الحيلة ثم نقلوا عنه امورا لا اصل لها تزويرا وبجبالا امره وتحصيل اقصود الملك * وقد سمعت عن بعض النقات انه كان للملك اخت جيلة في نهاية الحسن وقد شغف بها الملك وكان يريد ان يتزوجها ولكنه كان يمنع من ذلك خوفا من انقلاب الرعية والملك واحترازا عن الملامة فنفرس زرادشت اللعين منه وادعى النبوة واباح نكاح المحارم فوافق ذلك رأى الملك فقبل ذلك منه وامر الناس بمتابعته ففساد امره بين الناس ونقلوا عنه امورا كلها كذب لا اصل لها * والثاني انان سلمنا سلم جدل ان ما نقل عنه من افعاله الخارجة عن العادة لم يكن كذبا لم يدل ذلك

فاما اخبار زرادشت
فتمثيل كله فاما ما
روي انه ادخل
قوائم الفرس في بطن
الفرس فاما روي
انه فعل ذلك في
خاصة الملك و
حاشيته وذلك آية
الوضع والاختراع
الا ان ذلك الملك
لما رأى عشا مته
تابعه على التزوير
والاختراع فكان
العمل به لفلة التأميل
دون صحة الدليل

على صدق دعواه ايضا لان ظهور خلاف العادة لا يجوز على يد المتنبي اذا ادعى شيئا لا يردده العقل لانه لو جاز ذلك ادى الى اشتباه امر النبوة فاما اذا ادعى ما يدل العقل على كذبه وبطلانه فلا يبعد ان يظهر على يده خلاف العادة استندراجا كما يجوز ظهوره على يد المثاله لعدم تأديته حينئذ الى اشتباه الامر على الناس فان من ادعى ان الخمسة ثلث العشرة وظهر على يده خلاف عادة لا يدل على صدقه ولا تقبل دعواه لظهور كذبه عند جميع العقلاء ثم ان العيين ادعى انه رسول من اصليين قديمين يزدان وآخر من وهذا قول بين التناقض ظاهر البطلان عرف بالدلائل العقلية القطعية فساد وبطلانه فيجوز ان يظهر على يده خلاف العادة استندراجا لظهور كذب دعواه كما يجوز ظهوره على يد الدجال العيين كما جاء به الاثر قوله (وكذلك) اي و مثل اخبار المجوس اخبار اليهود مرجعها الى الآحاد فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا انهم قتلوه كانوا سبعة نفر اوستة واحتمال التواطؤ على الكذب فيهم ثابت * وقدروى انهم كانوا لا يعرفون المسيح بحقيقته وانما جعلوا لرجل جعلوا فدلهم على شخص في بيت فمجموعوا عليه وقتلوه وزعموا انهم قتلوا عيسى واشاعوا الخبر وبمثله لا يحصل التواتر * وكذلك اخبار النصارى بقتله لم تثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مسند الى اربعة منهم يوحنا ومتي ولوقا ومرعش وفي بعض الروايات * يوحنا ويوفنا ومن ومارقيش ويتحقق الكذب منهم قوله (واما المصلوب) جواب عما يقال الصلب امر عاين وقد شاهدته جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب فقال المصلوب ينظر من بعيد ولا يتأمل فيه مادة لان الطباع تنفر عن التأمل فيه مع ان الحلية والهيئة تغيره ايضا فيتمكن فيه الاشتباه فمن ان التواتر لم يتحقق في صلبه كما لم يتحقق في قتله على ان العيسوية من النصارى وهم فرقة كثيرة توافقنا ان عيسى عليه السلام لم يقتل بل رفعه الله عز وجل وعليه نصارى الحبشة وفي اليهود من يقول به ايضا كذا ذكر صاحب القواطع * وقوله على انه التي على واحد من اصحاب عيسى عليه السلام شبهه جواب آخر للسؤال المقدري عن سلمان التواتر في قتل رجل ظنوه عيسى وصلبه قد وجد ولكن ذلك الرجل لم يكن عيسى وانما كان مشبها به كما بين الله تعالى بقوله * ولكن شبه لهم * وقد جاء في الخبر ان عيسى عليه السلام قال لمن كان معه من يزيد منكم ان يلقى الله شبهي عليه فيقتل وله الجنة فقال رجل انا فلقى الله تعالى شبه عيسى عليه السلام فقتل الرجل ورفع عيسى عليه السلام الى السماء * ثم يرد على هذا الجواب اشكال وهو ان القول بالشبه يؤدي الى ابطال الحقائق كما قاله السوفسطائية فانه لا جاز لقائه شبه عيسى على غيره جاز لقائه شبه كل شيء على غيره * ويؤدي ايضا الى ان ما نقل بالتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يكون موجبا لعلم لان من الجائز ان السامعين تلقوه من رجل ظنوه انه رسول الله ولم يكن بل التي شبه الرسول عليه * ويؤدي ايضا الى ان الايمان بالرسول لا يتحقق لمن يعاينهم لجواز ان يكون شبههم ملقى على غيرهم كيف والايمان بالمسيح كان واجبا عليهم في ذلك الوقت فمن التي عليه شبه المسيح كان الايمان به واجبا على زعمكم وفي هذا قول بان الله سبحانه اوجب على عباده

وكذلك اخبار اليهود مرجعها الى الآحاد فانهم كانوا سبعة نفر دخلوا عليه واما المصلوب فلا يتأمل مادة مع تغير هيئته وعلى انه التي على واحد من اصحاب عيسى عليه السلام شبهه كما قص الله تعالى ولكن شبه لهم

الكفر بالجنة وهي المجزة التي جرت على يد عيسى عليه السلام فكان باطلا فاجاب عنه بقوله
 وذلك جائز استدراجا يعني القاء الشبه بطريق الاستدراج جائز في حق قوم علم الله انهم لا يؤمنون
 ليزدادوا طغيانا ومرضالى مرضهم ولكنه لا يجوز في حق قوم الرسول ليؤمنوا به حتى لو جاءه
 قوم في تلك الحالة ليؤمنوا به رفع الله الشبه منه اثلا يؤدى الى التلبس فانه قد قيل لو ادعى احد
 النبوة بين قوم وفي يده حجر المصنطيس ولم يعرف القوم الحجر وقال الدليل على صحة دعوامى
 ان يجذب هذا الحجر الحديد رفع الله تلك الخاصية عن ذلك الحجر لئلا يصير تلبسا ثم فيه حكمة بالغة
 وهى دفع شر الاعداء عن المسيح بوجه لطيف والله تعالى لطائف في دفع المكارة عن الرسل كما دفع
 شر ابى لهب عن الرسول عليه السلام بمنعه عن رؤية الرسول وقد كان جالسا مع ابى بكر حيث قال
 ابو لهب ابن صاحبك الذى هيجانى اراد به قول الله تعالى ثبت يد ابى لهب وقوله فكان اى خبرهم
 محتلا للكذب متصل بقوله مرجعها الى الآحاد مع ان الروايات السبعة اداخلين على عيسى عليه
 السلام فطلت هذه الوجوه التي تمسك بها المخالف من قصة زرادشت واخبار اليهود عن قتل
 عيسى و صلبه * بالتواتر فانه ليس بتخييل ولا من خاصة لك وليس مرجعه الى الاحاد ايضا يعنى
 لا يلزم من بطلان هذه الوجوه تمكن الشبهة في التواتر لان ما نشأ منه فسادها لم يوجد في التواتر
 اصلا * او معناه لما كانت قصة زرادشت واخبار اليهود بنية على التخييل وراجعة الى الآحاد
 كانت محتالة للكذب وقد وردت نصوص قاطعة بتواتر مخالفة ما مثل قوله تعالى * وما قتلوه وما
 صلبوه * والنصوص الدالة على الوحدانية بطلت تلك الاخبار المحتملة اى ظهر كذبها وبطلانها
 بهذه النصوص التواترة التي لا مدخل للاحتمال فيها لان الدليل المحتمل لا يبق معتبرا اذا عارض
 عليه ما هو اقوى منه كمن اخبر بهلا لزيد ثم رآه بعد حيا * واما اعتبارهم حالة الاجتماع بحالة
 الانفراد فنبأتى جوابه * ثم من قال التواتر يوجب علما مستدلالا يمسك بان الاستدلال ليس الا
 ترتيب مقدمات صادقة وهو موجود فيه لان العلم به لا يحصل الا بعد ان يعلم ان الخبر عنه امر
 محسوس وان الخبرين جماعة لاحمالهم على التواطؤ على الكذب وان يعلم ان ما كان كذلك لا يكون
 كذا فيلزم منه الصدق لعدم الواسطة وبانه لو كان ضروريا لما اختلفوا فيه كما يختلفوا في ان الشئ
 اعظم من جزئه وان الموجود لا يكون معدوما حيث اختلفوا فيه علما انه مكتسب بمنزلة ما ثبت
 من العلم بالنبوة عند معرفة المعجزات * وجد قول العامة انه لو كان استدلالا لا يختص به من يكون
 من اهل الاستدلال وقدر ايمانه لا يختص بهم فان واحد في صغره يعلم اياه واه بالخبر كما يعلمها
 بعد البلوغ مع انه لا يعرف الاستدلال اصلا * وانه لو كان استدلالا لجاز الخلاف فيه عقلا لان شان
 العلوم الاستدلالية كذلك * قال صاحب الميزان العلم بالملك الماضية والبلدان النائية حاصل
 من غير استدلال وصنع من جهة العالم به وهو حد العلم الضروري وانما اشتغل بعض اصحابنا
 بالاستدلال للالزام على من ينكر الضرورة تمننا ومكابرة وهو يعتقد العلم الاستدلالي فيقوم
 عليه الجدة فان قيل لو كان هذا معلوما لما خالفناكم قلنا من يخالف في هذا قاطعا يخالف بلسانه
 او لخباط في عقله او عنداد ولو تركنا ما علمنا ضرورة بقولكم لزمكم ترك الحسنوسات بسبب

وذلك جائز استدراجا
 ومكرا على
 قوم متعنتين حكم الله
 تعالى عليهم بانهم
 لا يؤمنون فكان
 محتلا مع ان الرواة
 اهل ثغرت وعداوة
 فطلت هذه الوجوه
 بالتواتر والله
 اعلم فصار منكرا
 التواتر ومخالفة كافرأ

(باب المشهور)

(من الاخبار)

قال الشيخ الامام

رضي الله عنه المشهور

ما كان من الآحاد

في الاصل ثم انتشر

فصار يقوله قوم لا

يتوهم تواطؤهم على

الكذب وهم القرن

الثاني بعد الصحابة

رضي الله عنهم ومن

بعدهم واولئك قوم

ثقات ائمة لا يهجون

فصار بشهادتهم

وتصديقهم بمنزلة

التواتر بحجة من

جميع الله تعالى حتى

قال الجصاص ان

اخذ قسماً التواتر

وقال عيسى بن ابان

ان المشهور من الاخبار

يفضل جاحده ولا

يكفر مثل حديث

النسخ على الخلفين

وحديث الرجم

وهو الصحيح عندنا

لان المشهور بشهادة

السلف صار حجة

لهم بل كالتواتر

فبحث الزيادة به على

كتاب الله تعالى وهو

نسخ عندنا وذلك

خلاف السوفسطائية وقولهم لا بد فيه من ترتيب المقدمات قلنا لا يلزم من ترتيبها كون القضية
الحاصلة منها نظرية لان صورة الترتيب او التركيب ممكنة في كل ضروري حتى في اظهر
الضروريات كقولنا الشيء امان يكون وامان لا يكون بان يقال الكون وهو الوجود
واللا كون وهو العدم متقابلان والمتقابلان يمنع انصاف الشيء الواحد بهما فالشيء امان يكون
وامان لا يكون وامان كذلك لان امكان صورة الترتيب لا يكفي في كون العلم نظرياً بل يحتاج
مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات بالطلوب وانها الواسطة المفضية اليه والله اعلم

(باب المشهور من الاخبار هذا الباب لبيان القسم الثاني)

من اقسام الاتصال وهو الذي فيه ضرب شبهة صورة لا معنى لانه لا كان من الاحاد في الاصل
كان في الاتصال ضرب شبهة صورة ولما تفتت الامة بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم في الدين كان
بمنزلة التواتر وهو اسم لخبر كان من الاحاد في الاصل اي في الابتداء ثم انتشر في القرن الثاني حتى
روته جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب * وقيل هو ما نقلته العلماء بالقبول * والاعتبار
للاشهرار في القرن الثاني والثالث ولا عبرة للاشهرار في القرون التي بعد القرون الثلاثة فان عامة
اخبار الآحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة فلا يجوز بها الزيادة على الكتاب مثل
خبر الفاتحة والسيعة في الوضوء وغيرهما ويسمى هذا القسم مشهوراً ومستفيضاً من شهر بشهر
شهر او شهرة فاشتهر اي وضوح ومنه شهر سيقداً سله * واستفاض الخبر اي شاع وخبر مستفيض
اي منتشر بين الناس * واما حكمه فقد اختلف فيه فذهب بعض اصحاب الشافعي الى انه ملحق بخبر
الواحد فلا يفيد الاطلاق * وذهب ابو بكر الجصاص وجماعة من اصحابنا الى انه مثل التواتر فيثبت
به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي فقد
ذكر في القواطع خبر الواحد الذي تلقته الامة بالقبول يقطع بصدقه مثل خبر عبد الرحمن بن
حوف في اخذ الجزية وخبر ابو هريرة في تحريم نكاح المرأة على عمتها وخاله وخبر جل بن مالك
في الجنين وما شبه هذه الاخبار * وذهب عيسى بن ابان من اصحابنا الى انه يوجب علم طمانينة لا علم
يقين فمكان دون التواتر ووفق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله التي هي تعدل
النسخ وان لم يحز النسخ به مطلقاً وهو اختيار القاضي الامام ابى زيد والشيخين وعامة المتأخرين
* قال ابو اليسر وحاصل الاختلاف راجع الى الاكفار فعند الفريق الاول يعني من اصحابنا يكفر
جاحده وعند الفريق الثاني لا يكفر ونص شمس الأئمة رحمه الله على ان جاحده لا يكفر بالاتفاق
واليه اشير في الميزان ايضا وعلى هذا لا يظهر اثر الخلاف في الاحكام * وجه قول الفريق الاول
من اصحابنا ان التابعين لما اجعوا على قوله والعمل به ثبت صدقه لانه لا يتوهم اتفاقهم على
القبول الا بجماع جههم عليه وليس ذلك الاتمين جانبا للصدق في الرواة ولهذا سمينا
العلم الثابت به استدلالاً بالضرورة الى انه لا يكفر جاحده لان انكاره وجحوده
لا يؤدي الى تكذيب الرسول عليه السلام لانه لم يسمع من الرسول عليه السلام عدداً لا يتصور

(تواطؤهم)

تواطؤهم على الكذب بل هو خبر واحد قبله العلماء في العصر الثاني وانما يؤدي الى تخطئة العلماء في القبول وانما هم بعدم التأمل في كونه عن الرسول غاية التأمل وتخطئة العلماء ليست بكفر بل هي بدعة وضلال بخلاف انكار المتواتر فانه يؤدي الى تكذيب الرسول عليه السلام اذا المتواتر بمنزلة المسحوق منه وتكذيب الرسول كفر * وجه قول الفريق الآخر ما ذكر في الكتاب انه وان صار حجة بشهادة السلف بحيث صحت الزيادة به على الكتاب لكن بقي فيه شبهة الانفصال وتوهم الكذب باعتبار ان رواته في الاصل لم يلقوا حد المتواتر فيسقط به علم اليقين ولهذا لم يكفر جاحده لانه لا يثبت الا بانكار اليقين * ولم يستقم اعتباره اى اعتبار ما يثبت فيه من الشبهة واعتبار كونه من الآحاد في الاصل * في العمل اى في كونه موجبا للعمل لان الشبهة الثابتة في خبر الواحد والقياس التي هي فوق هذه الشبهة لا تؤثر في اسقاط العمل بهما فهذه اولى * فاعتبرناه في العلم فارت في سقوط اليقين * الا بما يشق دركه فيكون من هذا الوجه كالتواتر لكن العلم بالمتواتر كان لصدق في نفسه لا تقطع توهم الكذب بالكلية * والعلم بالمشهور وانفصله عن ابتدائه وسكون الى حاله يعنى انما يحصل له العلم بلا اضطراب وشبهة اذا غفل من كونه خبر واحد في الاصل وسكن الى شهرته الحادثة في الحال وكونه مقبولا عند العلماء لكن لو تأمل في ابتدائه لاعتراه وهم وتخالجه شك فلذلك سمي علم طمأنينة قوله (وذلك) اى الزيادة على النص بالخبر المشهور * مثل زيادة الرجم في حق المحسن بقوله عليه السلام * واليب باليب جلد مائة ورجم بالجمارة * ورجم النبي عليه السلام ما عزا وغيرهما * والسبح على الخفين بحديث الفيرة وغيره * والتابع في صوم كفارة اليمين بقرائة ابن مسعود رضى الله عنه * فصيام ثلاثة ايام متتابعات * وقد تحقق انتسخ معنى في هذه الصور بهذه الزيادات فان عوم قوله تعالى * الزانية و الزانى * يتناول المحسن كما يتناول غيره فزيادة الرجم انتسخ حكم الجلد في حقه * وكذا قوله تعالى وارجلكم * يتناول حالة التخفف في ايجاب الفصل فزيادة المسخ انتسخ الحكم في هذه الحالة * وكذا اطلاق قوله عز اسمه * فصيام ثلاثة ايام * وجب جواز التفرق والتابع فيه بتقييده بالتتابع انتسخ جواز التفرق * وليس ما ذكرنا من قبيل التخصيص لان من شرطه عندنا ان يكون المخصص مثل المخصوص منه في القوة وان يكون متصلا لا متزايا او مجردا لشرطان جيبا ثم النظائر الثلاثة المذكورة وان كانت متساوية في جواز الزيادة على الكتاب ولكنها متفاوتة في حق تضليل جاحدها فقد قال عيسى ابن ابيان ان هذا القسم يعنى الخبر الذي دون المتواتر ثلاثة انواع * قسم يضل جاحده ولا يكفر مثل خبر الرجم لاتفاق العلماء من الصدر الاول والثاني على قبوله * وقسم لا يضل جاحده ولكن يخطأ ويخشى عليه المأثم نحو خبر المسخ على الخلف لشبهة الاختلاف فيه في الصدر الاول فان عائشة وابن عباس رضى الله عنهم كانا يقولان سلوا هؤلاء الذين يرون المسخ مثل مسخ رسول الله عليه السلام بعد سورة المائدة وقد نقل رجوعهما عن ذلك فلشبهة الاختلاف لا يضل جاحده ولكن يخشى عليه الاثم لان باعتبار الرجوع يثبت الاجماع وقد ثبت الاجماع على قبوله في الصدر الثاني والثالث ولا يسع مخالفة الاجماع فلذلك يخشى على جاحده

وذلك مثل زيادة
الرجم والسبح على
الخفين والتتابع في
صيام كفارة اليمين
لكنه لما كان في الاصل
من الآحاد ثبت به
شبهة فسقط به علم
اليقين ولم يستقم
اعتباره في العمل
فاعتبرناه في العلم لانا
لا نجد وسعا في رد
التواتر وانما يشك فيه
صاحب الوسواس
ونخرج في رد المشهور
لانه لا يمتاز عن المتواتر
الا بما يشق دركه لكن
العلم بالمتواتر كان
لصدق في نفسه فنصار
يقينا والعلم بالمشهور
لفصله عن ابتدائه
وسكون الى حاله
فسمى علم طمأنينة
والاول علم اليقين

المأثم * وقسم لا يخشى على جاحده المأثم ولكن يخطأ في ذلك مثل الاخبار التي اختلف فيها
الفقهاء في باب الاحكام لانه ما ظهر الاختلاف فيها في كل قرن كان اكل من ترجع عنده بجانب
الصدق ان يخطئ صاحبه ولكن لا يؤثم في ذلك لانه صار اليه عن اجتهادو الاثم في الخطأ
موضوع عن المجتهد كذا ذكر الامام شمس الأئمة رحمه الله .

(باب خبر الواحد)

وهو الفصل الثالث ، والاتصال الذي فيه شبهة صورة ومعنى من القسم الاول وهو الاتصال
اماثبوت الشبهة فيه صورة فلان الاتصال بالرسول عليه السلام لم يثبت قطعا واما معنى فلان الامة
ماتلقة بالقبول * وهو كل خبر يروي به الواحد اى الخبر الواحد والاثان اى او الاثنان * لا عبرة
للعدة فيه يعنى لا يخرج من كونه خبر واحد حكما وان كان الخبر متعدد بعد ان لم يبلغ درجة
التواتر والاشتهار * ويجوز ان يكون احترازا عن قول من فرق بين خبر الاثنين والواحد
قبل خبر الاثنين دون الواحد * وبعضهم قبل خبر الاربعة دون ماعداها فسوى الشيخ
بين الكل قوله (وهذا) اى خبر الواحد * يوجب العمل ولا يوجب العلم يقينا اى لا يوجب
علم يقين ولا علم طمأنينة وهو ذهب كثر اهل العلم وجلة الفقهاء * وذهب بعض الناس الى
ان العمل بخبر الواحد لا يجوز اصلا وهو المراد من قوله لا يوجب العمل * ثم منهم من
ابى جواز العمل به عقلا مثل الجبائى وجاعة من المتكلمين ومنهم من نهى عما مثل القاشانى
وابى داود والرافضة * واخرج من منع منه سمعا بقوله تعالى * ولا تقف ما ليس لك به علم * اى
لا تتبع ما لا علم لك به وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يجوز اتباعه والعمل به بظاهر هذا النص
* قالوا ولا معنى لقول من قال ان العلم ذكر نكرة في موضع الفى فيقتضى انتفاء اصلا وخبر
الواحد يوجب نوع علم وهو علم غالب الظن الذى سماه الله تعالى علما في قوله عز اسمه فان علمتموهن
مؤمنات فلا ينقلن الى الايمان لان سلطانه يفيد الظن فهو محرم الاتباع ايضا بقوله تعالى * ان يتبعون
الاظان ان الظن لا يغنى من الحق شيئا * ثم اشار الشيخ الى شبهة من منع عنه عقلا بقوله وهذا اى
عدم جواز العمل * لان صاحب الشرع اى من يتولى وضع الشرائع وهو الله تعالى اذ الرسول
مبلغ عنه * موصوف بكمال القدرة فكان قادر على اثبات ما شرعه باوضح دليل فامى ضرورة له
في التجاوز عن الدليل القطعى الى ما لا يفيد الا الظن * كيف وانه يؤدى الى فساد عظيمة وهى
ان الواحد لوروى خبرا فى سفك دم او استحلال بضع وزمما يذهب فنظر ان السفك والاباحة
بامر الله تعالى ولا يكونان بامر فكيف يجوز المجزوم بالجهل ومن شككنا فى اباحة بضعه وسفك
دمه فلا يجوز المجزوم بالشك فيقع من الشارع حوالة الخلق على الجهل واتهام الباطل
بالتوهم بل اذا امر الله تعالى بامر فليعرفنا امره لتكون على بصيرة اما يمثلون او يخالفون
* بخلاف المعاملات فان خبر الواحد يقبل فيها بخلاف لان من ضروراتنا اى قبوله فيها من
باب الضرورة لاننا نجتنب عن اظهار كل حق لنا بطريق لا يبق فيه شبهة فلهذا جوزنا الاعتماد
فيها على خبر الواحد * وقوله وكذلك الراى من ضروراتنا جواب عن تمسكهم بالقياس فى

(باب خبر الواحد)

وهو الفصل الثالث

من القسم الاول وهو

كل خبر يروي به الواحد

او الاثنان فصاعدا

لا عبرة للعدة فيه بعد

ان يكون دون

الشهور والتواتر

وهذا يوجب العمل

ولا يوجب العلم يقينا

عندنا وقال بعض

الناس لا يوجب العلم

لانه لا يوجب العلم

ولا عمل الا من علم قال

الله تعالى ولا تقف

ما ليس لك به علم وهذا

لان صاحب الشرع

موصوف بكمال

القدرة فلا ضرورة

له في التجاوز عن دليل

يوجب علم اليقين

بخلاف المعاملات

لانه من ضروراتنا

وكذلك الراى

من ضروراتنا

فاستقام ان يثبت غير

موجب علم اليقين

الاحكام مع انه لا يفيد الا الظن فقال هو من باب الضرورة ايضا لان الحادثة اذا وقعت ولم يكن فيها نص يعمل به يحتاج الى القياس ضرورة * ولان القياس ليس بمنتهى بل هو مظهر وخبر الواحد مثبت والظاهر دون الاثبات وهذا على قول من جوز التمسك بالقياس منهم فاما على قول من لم يجعل القياس حجة مثل النظام واهل الظاهر فلا حاجة الى الفرق قوله (وقال بعض اصحاب الحديث) كذا ذهب اكثر اصحاب الحديث الى ان الاخبار التي حكم اهل الصنعة بصحتها توجب علم اليقين بطريق الضرورة وهو مذهب احمد بن حنبل * وذهب داود الظاهري الى انها توجب علما استدلاليا و اشار الشيخ الى شبهة الفرقين فمن قال انه توجب العلم الاستدلالي تمسك بان خبر الواحد لو لم يفد العلم لما جاز اتباعه لئله تعالى عن اتباع الظن بقوله تعالى * ولا تنف ما ليس لك به علم * و ذمه على اتباعه في قول جل جلاله * ان يتبعون الا الظن وان تقولوا على الله ما لا تعلمون * وقد انقد الاجماع على وجوب الاتباع على ما بين فيستلزم افادة العلم لاحالة * ومن قال انه توجب علما ضروريا قال انما نجد في انفسنا في خبر الواحد الذي وجد شرائط صحته العلم بالخبر ضرورة من غير استدلال ونظرة نزلة العلم الحاصل بالتواتر * ويرد عليهم انه لو كان ضروريا لما وقع الاختلاف فيه ولا سوى الكل فيه فقالوا هذا العلم يحصل كرامة من الله تعالى فيجوز ان يختص به البعض و وقوع الاختلاف لا يمنع من كونه ضروريا كالعلم الحاصل بالتواتر فانه ضروري و قد وقع الاختلاف فيه قوله (قال الله تعالى * واذ اخذ الله ميثاق الذين اتوا الكتاب) الآية اخبر الله تعالى انه اخذ الميثاق والعهد من الذين اتوا الكتاب لينبؤوا للناس ولا يكتفون منهم فكان هذا امرا بالبيان لكل واحد منهم ونهيه عن الكتاب لانهم انما يكلفون بما في وسعهم وليس في وسعهم ان يجتمعوا اذا هم بين الكل واحد من الخلق شرقا وغربا بالبيان فيتعين ان الواجب على كل واحد منهم اداء ما عهده من الامانة والوفاء بالعهد * ولان الحكم في الجمع المضاف الى جماعة انه يتناول كل واحد منهم * ولان اخذ الميثاق من اهل الدين والخطاب للجماعة : اها وصل الدين يتناول كل واحد من الافراد ثم ضرورة توجه الامر بالاطهار الى كل واحد امر السامع بالقبول منه والعمل به اذا امر الشرع لا يخلوا عن فائدة جيدة ولا فائدة في الامر بالبيان والبهى عن الكتمان سوى هذا * واعترض عليه بان انحصار الفائدة على القبول غير مسلم بل الفائدة هي الابتلاء فيستحق الثواب ان امتثلوا والعقاب ان لم يمتثلوا الاترى ان الفاسق منهم داخل في هذا الخطاب امور بالبيان بحيث لو امتنع عنه يأثم ثم لا يقبل ذلك منه وكذا الانبياء عليهم السلام مأمورين بالتبليغ وان علم قطعا بالوحى انه لا يقبل منهم * واجيب عنه بان البيان والتبليغ طرفين لطرف المبلغ وطرف السامع ولا بد من ان يتعلق بكل طرف فائدة ثم ما ذكرتم من الفائدة مختص بجانب المبلغ وليس في طرف السامع فائدة سوى وجوب القبول والعمل به * ولا يقال بل فيه فائدة اخرى وهي جواز العمل به * لاننا نقول جواز العمل مستلزم لوجوبه لان من قال بالجواز قال بالوجوب ومن انكر الوجوب انكر الجواز * واما الفاسق فلان لم وجوب البيان عليه

وقال بعض اهل الحديث يوجب علم اليقين لما ذكرنا انه اوجب العمل ولا عمل من غير علم وقد ورد الاحاد في احكام الآخرة مثل عذاب القبر ورؤية الله تعالى بالابصار والاحاطة لذلك الا العلم قالوا وهذا العلم يحصل كرامة من الله تعالى فثبت على الخصوص لبعض دون البعض كالوطئ تعلق من بعض دون بعض ودليلنا في ان خبر الواحد يوجب العمل واضح من الكتاب والسنة والاجماع والدليل المعقول اما الكتاب قال الله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اتوا الكتاب لتبيننه للناس وكل واحد انما يخاطب بما في وسعه ولو لم يكن خبره حجة لما امر ببيان العلم

قبل التوبة بل الواجب عليه التوبة ثم ترتيب البيان عليه فعلى هذا يانه يفيد وجوب القبول والعمل به كذا قال شمس الأئمة قوله (جل ذكره * فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة) الآية وجه التمسك به انه تعالى اوجب على كل طائفة خرجت من فرقة الانذار وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم وانما اوجب الانذار طلبا للمحذر لقوله تعالى * لعلمهم يحذرون * والترجي من الله تعالى محال فحمل على الطلب اللازم وهو من الله تعالى امر فيقتضى وجوب الحذر والثلاثة فرقة والطائفة منها ما واحد واثنان فاذا روى الراوى ما يقتضى المنع من فعل وجب تركه لو وجوب الحذر على السامع واذا وجب العمل بخبر الواحد والاثنين ههنا وجب مطلقا اذا قاتل بالفرق * ولا يقال الطائفة اسم للجماعة بدليل لحوق هاء التانيث بها فلا يصح حملها على الواحد والاثنين * لاننا نقول اختلف المتقدمون في تفسيرها فقيل هي اسم عشرة وقيل ثلاثة وقيل لاثنين وقيل لواحد وهو الاصح فان المراد من قوله تعالى * وليشهد عذابهم طائفة من المؤمنين * الواحد فصاعدا كذا قال قتادة وكذا نقل في سبب نزول قوله تعالى * وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا * انه ما كانا رجلين انصاريين بينهما مدافعة في حق فجاءكم احدهما الى النبي دون الآخر * وقيل كان احدهما من اصحاب النبي عليه السلام والاخر من اتباع عبدالله بن ابي المنافق على ما عرفت على انا لو حملناها على اكثر ما قيل وهو العشرة لا ينتفي توهم الكذب عن خبرهم ولا يخرج خبرهم عن الأحاد الى التواتر * ولا يقال سلمنا ان الراجع مأمور بالانذار بما سمعه ولكن لانسلم ان السامع مأمور بالقبول كالشاهد الواحد مأمور بآداء الشهادة ولا يجب القبول ما لم يتم نصاب الشهادة وتظهر العدالة بالتركية لاننا نقول وجوب الانذار مستلزم لوجوب القبول على السامع كما بنا كيف وقوله تعالى * لعلمهم يحذرون * يشير الى وجوب القبول والعمل * فاما الشاهد الواحد فلانسلم ان عليه وجوب آداء الشهادة لان ذلك لا ينفع المدعى ورر بما يضر بالشاهد بان يحد حد القذف اذا كان المشهود به زنا ولم يتم نصاب الشهادة * وهذا اى الدليل على قبول خبر الواحد في كتاب الله اكثر من ان يحصى منه قوله تعالى فاسألو اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون * امر بسؤال اهل الذكر ولم يفرق بين المجتهد وغيره وسؤال المجتهد لغيره منحصر في طلب الاخبار بما سمع دون الفتوى ولو لم يكن القبول واجبا لما كان السؤال واجبا * ومنه قوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله * امر بالقيام بالقسط والشهادة لله ومن اخبر عن الرسول بما سمعه فقد قام بالقسط وشهد لله وكان ذلك واجبا عليه بالامر وانما يكون واجبا لو كان القبول واجبا والا كان وجوب الشهادة كعدمها وهو منتهى * ومنه قوله جل جلاله * ان الذين يكتفون ما ازلنا من الينات والهدى * الآية اوعده على كتمان الهدى فيجب على من سمع من النبي عليه السلام اظهاره فلو لم يجب علينا قبوله لكان الاظهار عدمه * ومنه قوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق فنبأ قبيحوا * امر بالتبين والتثبت وعلل بمجيئ الفاسق بالخبر اذ ترتيب الحكم على الوصف

وقال جل ذكره
فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة وهذا
في كتاب الله اكثر
من ان يحصى واما
السنة فقد صح عن
النبي عليه السلام قبوله
خبر الواحد

المناسب يشعر بالعلية ولو كان كون الخبر من اخبار الآحاد مانعا من القبول لم يكن لهذا التعليل فائدة اذ علية الوصف اللازم تمنع من علية الوصف العارض فان من قال الميت لا يكتب لعدم الدواة والقلم عنده يستقيم ويسفه لان الموت لما كان وصفا لازما صالحا لعلية امتناع صدور الكتابة من الميت استحال تعليل امتناع الكتابة بالوصف العارض وهو عدم الدوات والقلم وفي كل من هذه التمسكات اعتراضات مع اجوبتها تركناها احترازا عن الاطناب قوله (مثل خبر بريرة في الهدية) فانه روى انه عليه السلام قبل قولها في الهدايا وخبر سلمان في الهدية والصدقة فانه روى ان سلمان رضى الله عنه كان من قوم يعبدون الخيل البلق فوقه عنده انه ليس على شيء وجعل ينقل من دين الى دين طالبا للحق حتى قال له بعض اصحاب الصوامع تلك تطلب الخنيفة وقد قرب او انما فعلك يثرب ومن علامة النبي المبعوث انه يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة وبين كنفه خاتم النبوة فتوجه نحو المدينة فامر به بعض العرب وباعه من اليهود بالمدينة وكان يعمل في نخيل مولا بهاذنه حتى هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة فلما سمع بمقدم النبي عليه السلام اتاه بطبق فيه رطب ووضع بين يديه فقال ما هذا فقال صدقة فقال لاصحابه كلوا ولم يأكل فقال سلمان في نفسه هذه واحدة ثم اتاه من القدر بطبق فيه رطب فقال ما هذا يا سلمان فقال هدية فجعل يأكل ويقول لاصحابه كلوا فقال سلمان هذه اخرى ثم تحول خلفه فمر فمر رسول الله صلى الله عليه وسلم مراده فالتقى الرداء عن كنفه حتى نظر سلمان الى خاتم النبوة بين كنفه فسلم فقبل النبي عليه السلام قوله في الصدقة والهدية مع انه كان عبدا حينئذ * وذلك اى قبول خبر الواحد منه كثير فانه قبل خبرام سلمى في الهدايا ايضا * وكانت الملوك يهدون اليه على ايدى الرسل وكان يقبل قولهم ولا شك ان الاهداء منهم لم يكن على ايدى قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب * وكان يحجب دعوة الملوك ويعتمد على خبره اى مأذون * وقبل شهادة الاعرابى في الهلال * وقبل خبر الوليد بن عقبة حين بعثه ساعيا الى قوم فاخبر انهم ارتدوا حتى اجتمع النبي عليه السلام على غزوهم ونزل قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية وكان يقبل اخبار الجواسيس والعيون المبعوث الى ارض العدو * ومشهور عنه اى قد اشتهر واستفاض بطريق التواتر من النبي عليه السلام انه بعث الافراد الى الاطراف لتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام * فانه بعث عليا رضى الله عنه الى اليمن اميرا * وبعده بعث معاذ ايضا الى اليمن اميرا لتعليم الاحكام والشرائع * وبعث دحية بن خليفة الكلبي بكتابة الى قيصر او هرقل بالروم * وبعث عتاب بن اسيد الى مكة اميرا لعمال الشرايع * وبعث عبدالله بن حذافة السهمي بكتابة الى كسرى * وعمر بن امية الضمرى الى الحبشة * وعثمان بن العاص الى الطائف * وخطب بن ابي بلعة الى المقوقس صاحب الاسكندرية * وشجاع بن وهب الاسدي الى الحارث بن ابي شمر الفسائي بدمشق * وسليط بن عمرو العامري الى هودة بن خليفة باليمامة * واتفق عثمان بن عفان الى اهل مكة عام الحديبية * وولى على الصدقات عمرو قيس بن عاصم ومالك بن نويرة والزبرقان بن بدر وزيد بن حارثة وعمر بن العاص وعمر

مثل خبر بريرة في الهدية وخبر سلمان في الهدية والصدقة وذلك لا تحصى عدده ومشهور عنه انه بعث الافراد الى الاطراف مثل علي ومعاذ وعتاب بن اسيد ودحية وغيرهم رضى الله عنهم وهكذا اكثر من ان يحصى واشهر من ان ينحى

ابن حزم واسامة بن زيد وعبد الرحمن بن عوف واباعبيدة بن الجراح وغيرهم ممن يطول ذكرهم
 واعلمت هؤلاء ليدفعوا الى دينه وليقيم الحجة ولم يذكر في موضع مع انه بعث في وجهه واحدا عددا
 يلغون حد التواتر وقد ثبت باتفاق اهل السير انه كان يلزمهم قبول قول رسوله وسعته وحكامه
 وان احتاج في كل رسالة الى انفاذ عدد التواتر لم يف بذلك جميع اصحابه وخلت دار هجرته عن
 اصحابه وانصاره وتمكن منه اعداؤه وفسد النظام والتدبير وذلك وهم باطل قطعاً قتيين
 بهذا ان خبر الواحد موجب للعمل مثل التواتر * وهذا دليل قطعي لا يبق معه عذر في المخالفة
 كذا ذكرنا في وصاحب القواطع قوله (وكذلك اصحابه) علموا بالاحاد وحاجوا بها في وقائع
 خارجة عن العدو والحصر من غير تكثير منكر ولا مدافعة دافع فكان ذلك منهم اجزاء على
 قبولها وصحة الاحتجاج بها * فها تواتر ان يوم السقيفة لا احتج ابو بكر رضي الله عنه على
 الانصار بقوله عليه السلام * الا نعمة من قريش * قبلوه من غير انكار عليه * ومنهارجوعهم الى خبر
 ابي بكر رضي الله عنه في قوله عليه السلام * الانبياء يدفنون حيث يموتون * وقوله عليه السلام
 * نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة * ومنهارجوعه الى توريت الجدة بخبر المغيرة
 ومحمد بن مسلمة ان النبي عليه السلام اعطاها السدس ونقض حكمه في القضية التي اخبر بلال
 ان رسول الله عليه السلام حكم فيها بخلاف ما حكم هو فيها ورجوع عمر رضي الله عنه عن تفصيل
 الاصابع في الديعة حيث كان يحمل في الخنصر ستة من الابل وفي البصرة تسعة وفي الوسطى
 والسيابة عشرة عشرة وفي الابعام خمسة عشر الى خبر عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشرة *
 ومن عدم توريت المرأة من دية زوجها الى توريتها منها بقول الضحاك بن مزاحم ان النبي عليه
 السلام كتب اليه ان يورث امرأة اشيم الضباني من دية زوجها وعمله بخبر عبد الرحمن بن عوف
 في اخذ الجزية من المجوسى وهو قوله عليه السلام سنواتهم سنة اهل الكتاب * وعمله بخبر جمل
 بن مالك وهو قوله كنت بين حاذئين لي يعني ضربتين فضربت احدهما الاخرى بمسطح فالتقت
 جنيبتا فقتلني فبدر رسول الله عليه السلام بفرقة فقال عز رضي الله عنه لم نسمع هذا المضيافيه
 برأيه ومنها ان عثمان رضي الله عنه اخذ برواية فريضة بنت مالك حين قال جئت الى رسول الله
 عليه السلام استأذنه بعد وفات زوجي في موضع العدة فقال * امكثي حتى تنقضي عدتك * ولم يتكر
 الخروج للاستفتاء في ان المتوفى عنها زوجها زوجها تعتد في نزل الزوج ولا تخرج ليلا ولا نهار اذا
 وجدت من يقوم بأمرها * ومنها ما اشتهر من عمل علي رضي الله عنه برواية المقداد في حكم المذي
 ومن قبوله خبر الواحد واستظهاره باليمين حتى قال في الخبر المشهور كنت اذا سمعت من رسول
 الله حديثا نفعتني الله بما شاء منه واذا حدثني غيره حلفته فاذا حلف صدقته والتحليف انما كان للاحتياط
 في سياق الحديث على وجهه ولا يقدم على الرواية بالظن لالتهمه بالكذب * ومنهارجوع الجمهور
 الى خبر عائشة رضي الله عنها في وجوب الغسل بالثاء الخنثين * ومنها عمل ابن عباس بخبر ابي
 سعيد الخدري رضي الله عنهم في الربوا في القديعة كان لا يحكم بالربوا في غير النسيئة * ومنها
 عمل زيد بن ثابت بخبر امرأة من الانصار ان الحائض تنفر بلا وداع بعد ان كان لا يرى ذلك

وكذلك اصحابه
 رضي الله عنهم علموا
 بالاحاد وحاجوا بها

قد ذكر محمد رحمه الله في هذا غير حديث ﴿ ٣٧٥ ﴾ في كتاب الاستحسان واختصرنا على هذه الجملة لوضوحها

واستفاضتها
واجعت الامة على
قبول اخبار الآحاد
من الوكلاء والرسول
والمضارين وغيرهم
واما العقول فلان
الخبر يصير حجة بصفة
الصدق والخبر يحتمل
الصدق والكذب
وبالعادلة بعد اهلية
الاخبار. يترجح
الصدق وبالفسق
الكذب فوجب التامل
برجحان الصدق.
ليصير حجة للعمل
ويعتبر احتمال السهو
والكذب لسقوط علم
اليقين وهذا لان العمل
صحيح من غير علم
اليقين الا ترى ان العمل
بالقياس صحيح بغالب
الرأي وعمل الحكام
بالبينات صحيح بلا
يقين فكذلك هذا
الخبر من العدل يفيد
علا بغالب الرأي
وذلك كاف للعمل
وهذا ضرب علم فيه
اضطراب فكان دون
علم الطمانينة واما
دعوى علم اليقين به
فباطل بلا شبهة

* ومنها ما روي عن انس رضي الله عنه قال كنت اسقى اباعبيدة واباطلمة وابي بن كعب شربا اذا تأنا آت وقال الخمر قد حرمت فقال ابو طلحة قم يا انس الى هذه الجرار فاكرمها فقامت الى مهر ليس لنا فضربتها الى اسفله حتى تكسرت * ومنها ما اشتهر من عمل اهل قباء في التحول من القبلة الى الكعبة حيث اخبرهم واحد ان القبلة نسخت * ومنها ما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال كنا نخبر اربعين سنة ولا نرى به تأسا حتى روي لنا رافع بن خديج ان النبي عليه السلام نهى عن الخبابة فاتهمنا * وعلى ذلك جرت سنة التابعين كعلي بن الحسين ومحمد بن علي وسعيد بن جبيرة ونافع بن جبيرة وخارجة بن زيد وابي سليمان بن عبد الرحمن وسليمان بن بشار وعطاء بن بشار وطاوس وسعيد بن المسيب وفقهاء الحرم وفتاه البصرة كالحسن وابن سيرين وفقهاء الكوفة وتابعيهم كعاقبة والاسود والشعبي ومسروق * وعليه جرى من بعدهم من الفقهاء من غير انكار عليهم من احد في عصر * واعلم ان هذه الاخبار وان كانت اخبار آحاد لكنها متواترة من جهة المعنى كالاخبار الواردة بسماحاتهم وشجاعة على فلا يكون لقائل ان يقول ما ذكرتموه في اثبات كون خبر الواحد حجة هي اخبار آحاد وذلك يتوقف على كونها حجة في دور ولئن قال الخصوم لانهم علموا بها بل لاهم علموا بغيرها من نصوص متواترة واخبار آحاد مع ما اقترن بها من المقاييس وقراين الاحوال فلا وجه له لانه عرف من سياق تلك الاخبار انهم انما علموا بها على ما قال عمر رضي الله عنه اولم نسمع بهذا قضينا برأينا وحيث قال ابنه حتى روي رافع بن خديج الى آخره * فان قيل ما ذكرتم من قبولهم خبر الواحد معارض بذكرهم اياه في وقائع كثيرة * فان ابا بكر رضي الله عنه انكر خبر المغيرة في ميراث الجدة حتى انضم اليه رواية محمد بن مسلمة وانكر عمر رضي الله عنه خبر فاطمة بنت قيس في السكنى * وانكرت عائشة خبر ابن عمر رضي الله عنهم في تعذيب الميت بكاء اهله عليه * ورد على رضي الله عنه خبر معقل بن سنان الاشجعي في قصة بروع بنت واشق قلنا انهم انما انكروا لاسباب عارضة من وجود معارض او فوات شرط لالعدم الاحتجاج بها في جنسها فلا يدل على بطلان الاصل كما ان رددهم بعض ظواهر الكتاب وتركمهم بعض انواع القياس ورد القاصي بعض الشهادات لا يدل على بطلان الاصل * قوله (ندد ذكر محمد في هذا) اي في قبول خبر الواحد * غير حديث اي احاديث كثيرة وقد ذكرنا اكثرها خفيا اوردها * واختصرنا هذه الجملة اي اكتفينا بايراد ما ذكرنا من خبر بريرة وسلمان وتبلغ معاذ وغيره لوضوحها * او معناه لم تذكر ما اورده محمد لشهرتها ولفظ التقويم ونحن سكتنا عنها اختصارا واكتفاء بما فعل الناس قوله (واجعت الامة على) كذا اي الاجماع منهم في هذه الصور على القبول يدل على ثبوت الحكم في المتنازع فيه * وبإياه ان الاجماع قد انعقد منهم على قبول خبر الواحد في المعاملات فان العقود كلها بنيت على اخبار الاحاد مع انه قد يترتب على خبر الواحد في المعاملات ما هو حق الله تعالى كافي الاخبار بطهارة الماء ونجاسته والاخبار بان هذا الشيء او هذه الجارية اهدى اليك فلان

وان فلانا وكلني بيع هذه الجارية ابيع هذا الشيء * واجمعوا ايضا على قبول شهادة من لا يقع العلم بقوله مع انها قد تكون في اباحة دم واقامة حد واستباحة فرح * وعلى قبول قول المفتي للمستفتي مع انه قد يجب بما يراه عن الرسول بطريق الاحاد فاذا جاز القبول فيما ذكرنا من امور الدين والدنيا جاز في سائر المواضع * فان قيل الفرق بين المحلين ثابت فان في بعض المعاملات قد يقبل خبر من يسكن القلب الى صدقه من صبي وفاسق بل كافر ولا يقبل خبر هؤلاء في اخبار الدين فكيف يحتاج بهذا الفصل مع وقوع الفرق بينهما فلنا عمل الاستدلال هو استعمال قول من لا يؤمن الغلط عليه ووقوع الكذب منه وهو موجود في الامرين وان كان احدهما يتساهل فيه في الآخر وانما يراعى في الجمع والفرق الوصف الذي يتعلق به الحكم دون مآداه * وما ذكرنا من الفرق بين المعاملات واخبار الدين ليس بصحيح لان الضرورة متممة في الاخبار لتحققها في المعاملات لان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلور د خبر الواحد شبهة في النقل لتعطلت الاحكام فاعطينا اعتبارها في حق العمل كما في القياس والشهادة واما الجواب عن تمسكهم بالآيتين فنقول لانسلم ان المراد منهما المنع من اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع من اتباعه فيما المطلوب منه العلم اليقيني من اصول الدين او فروعه * وقيل المراد من الآية اعني قوله تعالى * ولا تقف ما ليس لك به علم * منع الشاهد من جزم الشهادة الا بما يتحقق * على انما اتبعنا الظن فيه وانما اتبعنا الدليل القاطع الذي يوجب العمل بخبر الواحد من السنة المتواترة والاجماع قوله (لان العيان يردده) اراد به اننا نجد في انفسنا عدم حصول العلم به بطريق الضرورة كما نجد حصول العلم بالمتواتر * قال الغزالي رحمه الله خبر الواحد لا يفيد العلم وهو معلوم بالضرورة فانا لا نصدق بكل ما نسمع ولو صدقناه لو تعارض خبران فكيف نصدق بالضدين * قال وما حكى عن بعض الحديث انه يورث العلم لهم ارادوا به انه يفيد العلم بوجوب العمل اذا العمل بخبر الواحد معلوم الوجوب بدليل قاطع اوجبه عند ظن الصدق او سموا الظن علما ولهذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر والعلم ليس له ظاهر وباطن وانما هو الظن وقوله (واذا اجتمع الاحاد حتى تواترت) الى آخره يحتمل ان يكون جوابا عما ذكر في الباب الاول من كلام الخصوم ان المتواتر صار جمعا بالاحاد وخبر كل واحد محتمل فلا يثبت به اليقين * ويجوز ان يكون جوابا عما تمسك لمن قال من اهل الحديث بثبوت العلم الاستدلال بخبر الواحد بان الخبر المتواتر لما اوجب العلم وليس فيه الاجتماع الاحاد لزم ان يوجب خبر الواحد العلم ايضا لانه لا اثر للاجتماع في تغيير ذوات الافراد فان الغنم المجتمعة لاتصير بقرا وابلا بالاجتماع وتقرير الجواب اننا قد رأينا في المحسوس والمقول والمشروع انه قد ثبت بالاجتماع الافراد ما لا يثبت بالافراد بدون الاجتماع فان اجتماع الطاقات في الحبل يحدث من القوة ما لا يوجد في طاقة اوطاقتين * واجتماع المقدمات الصادقة تثبت الحجة العقلية ولا يوجد ذلك في افرادها * واجتماع الحروف والكلمات صار القرآن مجزأ ولا يوجد الاعجاز في احادها * ويجب بشهادة اثنين او اربعة على الفاضلي ما لا يجب بشهادة واحد * ويثبت بفصل الاجزاء الاربعة

لان العيان يردده من قبل انما قد بينا ان الشهور لا يوجب علم اليقين فهذا اولي وهذا لان خبر الواحد محتمل لا محالة ولا يقين مع الاحتمال ومن انكر هذا فقد سفه نفسه واضل عقله واذا اجتمع الاحاد حتى تواترت حدث حقيقة الخبر ولزوم الصدق باجتماعهم وذلك وصف حادث مثل اجماع الامة اذا ازدجت الاراء سقطت الشبهة فاما الاحاد في احكام الآخرة فمن ذلك ما هو مشهور ومن ذلك ما هو دونه لكنه يوجب ضربا من العلم على ما قلنا وفيه ضرب من العمل ايضا وهو عقد القلب عليه

أذا عقد فضل على العلم والعرفه وليس ﴿ ٣٧٧ ﴾ من ضروراته قال الله تعالى وجمدوا بها واستيقتها انفسهم ظلما

وعلموا وقال تعالى
يعرفونه كايبرن انانهم
فصح الابتلاء بالعقد
كاصح بالعمل بالبدن
ولهذا جوزنا القول
بالنسخ قبل العمل
وقبل التمكن من العمل
والله اعلم واذا ثبت
ان خبر الواحد حجة
قلنا انه منقسم وهذا
باب تقسيم الراوى
الذى جعل خبره
حجة

من حل الصلوة ما لا يثبت بمنسل عضو واحد * ويثبت بالطلقات الثلاث ما لا يثبت بطلقة
فرضنا ان اعتبار الاجتماع بحالة الانفراد وعكسه غير صحيح وانه يحدث الخبر عند الاجتماع
من القوة ما لا يكون له في غير هذه الحالة قوله (اذالقد) اى اعتقاد القلب فضل على العلم لان
العلم قد يكون بدون عقد القلب كعلم اهل الكتاب بحقيقة النبي عليه السلام مع عدم اعتقادهم
حقيقته وكننا بدلائل الخصوم في الاصول والفروع من غير ان يعتقدها وعلى العكس والقد
قد يكون بدون العلم ايضا كاعتقاد المقلدوا اذا كان كذلك جاز ان يكون خبر الواحد موجبا لاعتقاد
الذى هو عمل القلب وان لم يكن موجبا للعلم * قال ابو اليسر الاخبار الواردة في احكام الآخرة
من باب العمل فان العمل نوعان عمل الجوارح واعتقاد القلب فالعمل بالجوارح ان تعذر لم يعتذر
العمل بالقلب اعتقادا على انا انما عرفنا عذاب القبر بدلائل النصوص من كتاب الله واشاراتها
لا باخبار الاحاد * ولهذا اى ولان الابتلاء بمقد القلب يصح بدون عمل البدن جوزنا
النسخ قبل التمكن من العمل لحصول الفائدة وهو الابتلاء لعقد القلب والله اعلم بالصواب

باب تقسيم الراوى الذى جعل خبره حجة

قال الشيخ الامام
رضى الله عنه وهو
ضريان معروف
وجمهور والمعروف
نوعان من عرف بالفتنه
والتقدم في الاجتهاد
ومن عرف بالرواية
دون الفقه والقيا
واما المجهول فعلى
وجوه اما ان يروى عنه
الثقات ويعملوا بحديثه
ويشهدوا له بصحة
حديثه او يسكتوا عن
الطعن فيه او يعارضوه
بالطعن والرد
او يختلف فيه اولم
يظهر حديثه بين
السلف فصار قسم
المجهول على خمسة
اوجه

واذا ثبت ان خبر الواحد حجة فاعلم ان كل خبر ليس بمقبول وائس المراد بالقبول التصديق ولا
بالرد والتكذيب بل يجب علينا قبول قول العدل وربما يكون كاذبا او غالطا ولا يجوز قبول قول
الفاسق وربما يكون صادقا بل المقبول ما يجب العمل به والمردود ما لا تكليف علينا في العمل به * ثم
للقبول شرائط بعضها متفق عليه وبعضها يختلف فيه وهذا الباب لبيان بعض شرائطه لان حاصله
اشراط كون الراوى معرا بالرواية والعدالة والضبط والفقاهة لقبول خبره مطلقا موافقا
للقياس او مخالفا له وليست الفقاهة فيه شرطا عند البعض * اما المعروفون يعنى بالفقه من الصحابة
 وغيرهم مثل ابي بن كعب وعبد الرحمن بن عوف وحذيفة بن اليمان وعبد الله بن الزبير قوله
(وحديثهم حجة ان وافق القياس او خالفه) وهو مذهب الجمهور من الفقهاء وائمة الحديث *
فان واقفه تأيده اى قوى الحديث بالقياس يعنى يكون التمسك بالحديث لا بالقياس بل يكون القياس
مؤيذا له * وقال مالك رحمه الله فيما يحكى عنه بل القياس مقدم على الحديث اراد انه لم يشهر هذا
المذهب عنه * قال صاحب القواطع وقد حكى عن مالك ان خبر الواحد اذا خالف القياس لا يقبل
وهذا القول باطل مع مستفح عظيم وانا اجل منزلة مالك عن مثل هذا القول ولا يدري ثبوته
منه * وذكر ابو الحسين البصرى في المعتمد ان القياس اذا ما رضى عن واحد فان كانت علة القياس
منصوصة بنص قطعى وخبر الواحد بنى وجبها وجب العمل بالقياس بلا خلاف لان النص
على العلة كالنص على حكمها فلا يجوز ان يعارضها خبر الواحد * وان كانت منصوصة بنص
ظنى يتحقق المعارضه ويكون العمل بالخبر اولى من القياس بالاتفاق لانه دال على الحكم بصريحه
والخبر الدال على العلة يدل على الحكم بواسطة * وان كانت مستنبطة من اصل ظنى كان
الاخذ بالخبر اولى بلا خلاف لان الظن والاحتمال كلما كان اقل كان اولى بالاعتبار وذلك في
الخبر وان كانت مستنبطة من اصل قطعى والخبر المعارض للقياس خبر واحد فهو موضع الخلاف

وان كان الاصوليون ذكروا الخلاف، ملقاً * فعند الشانعي وجه ورأى الحديث الخبر
 راجح سواء كان الراوي مالاً قبيهاً او لم يكن بعد ان كان عدلاً ضابطاً وهو مذهب الشيخ أبي
 الحسن الكرخي * وقال عيسى بن ابيان ان كان الراوي عدلاً ضابطاً مالاً واجب تقديم خبره
 على انقياس والا كان موضع الاجتهاد * وحكى عن مالك انه رجع القياس على خبر الواحد
 فانه عمل بالقياس في الصائم اذا اكل او شرب ناسياً ولم يعمل بالخبر الوارد فيه واحتج في
 ذلك بانه قد اشتهر من الصحابة الاخذ بالقياس ورد خبر الواحد * فان ابن عباس لما سمع
 اباه ريرة رضي الله عنهم يروي توضوا مما مسته النار قال لو توضأت بماء سخن اكننت توضاً
 منه * ولما سمعه يروي من جل جنازة فليتوضأ * قال ايلزنا الوضوء من جل عبد ان
 يابس * ورد على رضي الله عنه حديث بروع بالقياس * ورد عمر رضي الله عنه حديث فاطمة بنت
 قيس بالقياس * ورد ابراهيم النخعي والشعبي ما يروى ان ولد الزنا ثلثة وولد الزنا ثلثة وولد
 الزنا ثلثة لثلاثة لما انتظر بامه ان تضع جملها وهذا نوع قياس * وبان القياس حجة باجماع السلف
 من الصحابة وفي اتصال خبر الواحد الى النبي عليه السلام شبهة فكان الثابت بالقياس الذي هو
 ثابت بالاجماع اقوى من الثابت بخبر الواحد فكان العمل به اولى * وبان القياس اثبت من خبر
 الواحد لجواز السهو والكذب على الراوي ولا يوجد ذلك في القياس * وبان القياس لا يحتمل
 تخصيصاً والخبر يحتمله فكان غير المحتمل اولى من المحتمل * واحتج من قدم خبر الواحد على
 القياس باجماع الصحابة رضي الله عنهم فانه كانوا يتركون احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد
 * فان ابا بكر رضي الله عنه نقض حكماً حكمه فيه برأيه لحديث سمعه من بلال وترك عمر رضي الله
 عنه رأيه في الجين وفي دية الاصابع بالحديث حتى قال كدنا نقضي فيه برأينا وفيه سنة رسول
 الله عليه السلام * وترك رأيه في عدم توريث المرأة من دية زوجها بالحديث الذي رواه
 الضحاك بن مزاحم * وترك ابن عمر رضي الله عنهما رأيه في المزارعة بالحديث الذي سمعه من
 رافع بن خديج * ونقض عمر بن عبد العزيز ما حكم به من رد الغلة على البائع عند الرد بالعيب
 بما روى عن النبي عليه السلام ان الخراج بالضمان وفي نظائره كثرة * وامامنا ما ذكر من رددهم
 خبر الواحد فذلك لاسباب عارضة لا لترجيهم القياس عليه * وبان الخبر يقين باصـله لانه
 قول الرسول عليه السلام لا احتمال للخطأ فيه وانما الشبهة في طريقه وهو النقل ولهذا لو
 ارتفعت الشبهة كان حجة قطعاً بمنزلة المسموع منه عليه السلام * والرأي محتمل باصـله في كل
 وصف اي كل وصف من اوصاف النص يحتمل ان يكون هو المؤثر في الحكم ويحتمل ان
 لا يكون فكان الاحتمال الثابت في الاصل اقوى من الاحتمال الثابت في الطريق بعد التيقن
 بالاصل فكان الاخذ بما هو اضعف احتمالاً وهو الخبر اولى وقوله فكان الاحتمال في الرأي
 اصلاً يعني الاصل في الرأي الاحتمال وعدم اليقين لان الوقوف على الوصف الذي هو مناط
 الحكم لا يتحقق بطريق التيقن الا بالنص او بالاجماع وذلك امر غارض واليقين في الخبر اصل
 لانه الكلام المسموع من الرسول صلى الله عليه وسلم وهو حجة بلا شبهة وانما تحققت الشبهة

اما المعروفون فالخلفاء
 الراشدون وعبد الله
 بن مسعود وعبد الله
 بن عباس وعبد الله
 بن عمرو بن ثابت
 وعاد بن جبل وابو
 موسى الاشعري
 وعائشة رضي الله
 عنهم وغيرهم ممن
 اشتهر بالفقه والنظر
 وحديثهم حجة ان
 وافق القياس او
 خالفه فان وافقه تأيد
 به وان خالفه ترك
 القياس به وقال مالك
 رحمه الله فيما يحكى
 عنه بل القياس مقدم
 عليه لان القياس
 حجة باجماع السلف
 وفي اتصال هذا
 الحديث شبهة
 والجواب ان الخبر
 يقين باصـله وانما
 دخلت الشبهة في نقله
 والرأي محتمل باصـله
 في كل وصف على
 الخصوص فيمكن
 الاحتمال في الرأي
 اصلاً وفي الحديث
 مارضاً

ولان الوصف في النص كالخبر والرأى والنظر ﴿ ٣٧٩ ﴾ فيه كالسماج والقياس على به والوصف ساكت عن البان

والخبر بيان بنفسه
فكان الخبر فوق
الوصف في الابانة
والسماج فوق الرأى
في الاصابة ولهذا
قد منا خبر الواحد
على التحرى في القبة
فلا يجوز التحرى معه
واما رواية من لم
يعرف بالفقه والكنه
معروف بالعدالة
والضبط مثل ابى
هريرة وانس بن
مالك رضى الله
عنهما فان وافق
القياس على به وان
خالفه لم يترك الا
بالضرورة وانسداد
باب الرأى ووجه
ذلك ان ضبط حديث
النبي عليه السلام
عظيم الخطر وقد كان
النقل بالمعنى مستفيضا
فيهم فاذا قصر فقه
الراوى عن درك
معاني حديث النبي
عليه السلام
واحاطتها لم يؤمن
من ان يذهب عليه
شي من معانيه بنقله
فيدخله شبهة زائدة
يخلو عنها القياس
فيصنط في مثله

بعارض القل وتخلل الواسطة واحتمال الغلط والنسيان فكان الاحتمال فيه عارضا
والاحتمال الاصلى اقوى من الاحتمال العارض فلماذا كان العمل بالخبر اول * وذ كر بعض
الاصوليين ان التمسك بالخبر لا يتم الا بثلث مقدمات * ثبوت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
* ودلالته على الحكم وجوب العمل به والاولى ظنية والثانية والثالثة يقينيان * فاما
التمسك بالقياس فلا يتم الا باربعة مقدمات او خمس * ثبوت حكم الاصل * وكونه معللا
بالعلة الفلانية * وحصول تلك العلة في الفرع * وعدم المسانع في الفرع عند من يجوز
تخصيص العلة * وجوب العمل به والاولى والخامسة يقينيان والباقى ظنية واذا كان
كذلك كان العمل بالخبر اقل ظنا من العمل بالقياس فوجب ان يكون الخبر راجحا قوله
(ولان الوصف في النص كالخبر) اى الوصف الذى فيه المجتهد لتعليق الحكم به بمنزلة الخبر من
حيث ان الحكم يضاف اليه كالخبر * والنظر فيه اى التأمل والوقوف على تأثيره بمنزلة
سماج الخبر من الراوى * والقياس على به اى تعديده الحكم بوساطته الى الفرع وهو العمل
بذلك الوصف بمنزلة العمل بالخبر * والوصف ساكت عن البيان اى من اثبات المدعى
نصا لان القياس انما جعله شاهدا على الحكم بضرب اشارة من الشرع * والخبر بيان
نفسه حقيقة لانه ناطق بالحكم فكان اقوى من الوصف * في الابانة اى في اظهار الحكم
واثباته * والسماج فوق الرأى في الاصابة اذ لا مدخل للاحتتمال فيه لانه ثابت حسا والغلط لا يحرى
في المحسوسات ولا كذلك الرأى فلا يجوز ترك القوى بالضعيف * واما ما تمسك الخصم به من رد
الصحابة بالخبر بالقياس فليس كذلك بل ردوه لعدم فقه الراوى او لعان عارضة ذكرناها ونذكرها
ايضا * وقوله بان القياس حجة بالاجماع وفي اتصال خبر الواحد شبهة في غاية السقوط لان خبر الواحد
حجة بالاجماع ايضا والشبهة في القياس اكثر منها في خبر الواحد فكيف يكون اقوى منه وقوله
لاحتمال الكذب والسهو مدخل في الخبر دون القياس معارض بان احتمال كون الحكم غير
متعلق بالوصف المستنبط ثابت في القياس دون الخبر * وقوله الخبر محتمل لتخصيص والقياس
لا يحتمله قلنا الكلام في خبر يرد ويخالفه القياس وفي هذه الصورة لا احتمال قوله (فان وافق) اى
خبر من عرف بالعدالة والضبط دون الفقه القياس * عمل به اى يجب العمل بذلك الخبر * وان خالف
القياس لم يترك الخبر الا بالضرورة وانسداد باب الرأى من كل وجه حتى اذا كان واقفا لقياس
مخالفا لقياس اخر لم يترك الحديث بخلاف خبر المجهول فانه ان كان واقفا لقياس مخالفا لآخر
جاز تركه والعمل بالقياس المخالف كذا ذكر في بعض فوائد هذا الكتاب * وقوله
وانسداد باب الرأى تفسير للضرورة * وفي قوله لم يترك الا بالضرورة لطف ورعاية ادب
كأ ترى * ووجه ذلك اى وجه عدم القبول عند انسداد باب الرأى ان ضبط حديث
رسول الله صلى الله عليه وسلم عظيم الخطر لانه عليه السلام قد اوتى جوامع الكلم واختصره
اختصارا كما اخبر من ذلك والوقوف على كل معنى ضمنه في كلامه امر عظيم ولهذا قلت
رواية الكبار من الصحابة رضى الله عنهم الا ترى الى ماروى عن جرير بن عيون انه قال

صحت ابن مسعود رضي الله عنه سنين مائة مائة روى حديثا الامرة واحدة فانه قال
سمعت رسول الله عليه السلام ثم اخذه البهر والفرق وجعلت فرائضه ترتد فقال نحو
هذا او قريبا منه او كلاما هذا معناه سمعت رسول الله عليه السلام يقول كذا وقد كان نقل
الحديث بالمعنى مستفيضا فيهم على ما جاء في كثير من الاخبار امر النبي عليه السلام بكذا
ونهى عن كذا ولم يظهر ذلك منهم احتمال ان هذا الراوى نقل معنى كلام رسول الله
صلى الله عليه وسلم بمباراة لا تنظم المعاني التي انتظمها عبارة الرسول عليه السلام لقصور
فقهه عن دركها اذ النقل لا يتحقق الا بقدر فهم المعنى فيدخل هذا الخبر شبهة زائدة تخلو
عنها القياس فان الشبهة في القياس ليست الا في الوصف الذي هو اصل القياس وههنا
تمكنت شبهة في من الخبر بعدما تمكنت شبهة في الاتصال فكان فيه شبهتان وفي القياس شبهة
واحدة فيحتاج في مثل هذا الخبر بترجيح ما هو اقل شبهة وهو القياس عليه * ولهذا
قال اصحابنا لا يجوز للقاضي نقل عبارة الشهود الى عبارة نفسه اذا لم يكن فقيها لاحتمال
الزيادة في محل القصص او نقصان او التحصان في محل الزيادة * ثم هذا الكلام لا اوهم انه اذ درى
بعض الصحابة وطعن فيهم بالغلط وعدم الفهم كما ترى اعذر عنه بقوله وانما نقى بما قلنا
من قصور فقه الراوى قصورا عند المقابلة بفقه الحديث اى عند المقابلة بما هو فقه لفظ
النبي عليه السلام * فاما ان نعني به الازدراء اى الاستخفاف بهم فعاد الله من ذلك فان
محمد اذى من اذى حنيفة رحمه الله انه اخرج في مواضع كثيرة مثل تقدير الخيض وغيره
بمذهب انس بن مالك رضي الله عنه مقلدا له فانظرك في ابي هريرة مع انه اعلى درجة في
العلم من انس رضي الله عنهما لا شرا كهما في الصحة واختصاص ابي هريرة بدعاء الرسول
عليه السلام له بالفهم ونقته في رداؤه على ما روى عنه انه قال حضرت مجلسا لرسول الله صلى الله
عليه وسلم فقال من يسط منكم رداؤه حتى افيض فيه * قالوا فيضها اليه ثم لا ينساها
فيسطت بردة كانت على فافاض رسول الله عليه السلام فيها مقالته فضممتها الى صدرى فا
نسيت بعد ذلك شيئا * لانه اذا انسد باب الرأى صار الحديث ناسخا يعنى اذا تحققت
الضرورة بانسد ادباب الرأى من كل وجه وجب ترك الخبر لانه لو عمل به وترك القياس
صار الحديث مع التوهم الذى ذكرنا ناسخا لكتاب وهو قوله تعالى * فاعتبروا يا اولى الابصار *
فانه يقتضى وجوب العمل بالقياس * والحديث المشهور وهو حديث معاذ وغيره * معارضا
للإجماع فان الامم اجعت على كون القياس حجة عند عدم دليل اقوى منه ونفاة القياس
حدثوا بعد القرون الثلاثة فلا يعاب بخلافهم بخلاف خبر الفقيه لان التوهم المذكور لما
انقطع عنه كان اقوى من القياس لبقاء الشبهة في طريقه دون اصله فلا يلزم من تقديمه عليه
مخالفة هذه الدلة لانها توجب العمل به عند عدم الاقوى فاما عند وجوده فتوجب العمل
بالاقوى وتراء العمل بالقياس فلا يتحقق النسخ والمعارضة * وانما قال معارضا لانه لا نسخ
للإجماع بالحديث وانما ينسخ بإجماع اخر مثله قوله (وذلك) اى كون الحديث ناسخا عند

وانما يعنى بما قلنا
قصورا عند المقابلة
بفقه الحديث فاما
الازدراء بهم فعاد الله
من ذلك فان محمد
رحمه الله يحكى عن
ابى حنيفة رضي الله
عنه في غير موضع انه
اخرج بمذهب انس
بن مالك رضي الله
عنه وقلده فانظرك
في ابي هريرة رضي
الله عنه حتى ان
المذهب عند اصحابنا
رحمهم الله في ذلك انه
لا يرد حديثا مثلهم
الا اذا انسد باب الرأى
والقياس لانه اذا انسد
صار الحديث ناسخا
للكتاب والحديث
المشهور ومعارضا
للإجماع وذلك مثل
حديث ابي هريرة
رضي الله عنه في
المصراة انه انسديه
باب الرأى فصار
ناسخا لكتاب السنة
المروفة معارضا
للإجماع في ضمان
العدوان بالمثل والقيمة
دون الثمر

انسداد باب الرأى مثل حديث ابى هريرة * او مثال ما ذكرنا حديث ابى هريرة فى المصرة
وهو ما روى ابو هريرة رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال * لا تصروا الابل والغنم
فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضىها امسكها وان مضىها ردها
وصاعا من تمر * ويروى باحد النظرين * ويروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين
ثلاثة ايام الحديث * والتصرية فى الالف الجمع يقال صريت الماء وصريت اى جعلته والمراد
بها فى الحديث جمع الابل فى الضرع بالشد وترك الحلب مدة لتخيل المشتري انه افريرة الابل
* والتخيل بمعناها ايضا * وقوله باحد النظرين قبل النظر الاول عند الحلب الاول والنظر
الآخر عند الحلب الاخرى ومعنى قوله بخير النظرين نظره لنفسه بالاختيار والامساك ونظره
للبائع بالرد والقص * ثم الشافعى رحمه الله جعل التصرية ضياحتى كان للمشتري الخيار اذا
تبين بعد الحلب خلاف ما تخيله تمسكا بهذا الحديث وهو حديث صحيح مخرج فى الصحيحين
واذا صح الحديث يترك القياس بمقابلته مع ان الحديث موافق للاصول لان الخيار انما يثبت
لغرور كان من البائع والغرور يثبت للمشتري حق الرجوع كما لو اشترى صبرة حنطة فوجد
فى وسطها كاتا او اشترى قفة من التمر فوجد فى اسفلها حشيشا * والمذكور فى بعض كتبهم
ان التخيير الفعلى منزل منزلة الالتزام الفعلى فصار كالوشرط الفزارة وعندنا التصرية ليست
بعيب ولا يكون للمشتري ولاية الرد بسببها من غير شرط لان البيع يقتضى سلامة المبيع وبقوله
الابن لا يندم صفة السلامة لان الابن ثمرة وبعدها لا تعدم صفة السلامة فقلت اولى ولا يجوز
ان يثبت الخيار للغرور لان المشتري مفتر لا مغرور فانه ظننها غزيرة الابل بناء على شئ * شبه
فان انتفاخ الضرع قد يكون بكثرة الابل وقد يكون بالتخيل وهو اظهر على ما عليه عادات الناس
فى ترويج السلعة بالخليل فيكون هو مفتر فى بناء ظنه على المحتمل والمحمول لا يكون حجة *
فاما الحديث فمخالف للقياس فكان ناسخا للكتاب والسنة الموجبين للعمل بالقياس * معارضا
للاجماع الموجب للعمل به كما ذكرنا فيكون مردودا لان من احادىث ابى هريرة رضى الله عنه
انما يقبل ما لا يخالف القياس فاما ما خالفه فالقياس مقدم عليه كذا فى الاسرار والمبسوط * واما
الذى يدل عليه سوق الكلام فى الكتاب فهو ان حديث المصرة ورد مخالفا للقياس وانسد
فيه باب الرأى لان ضمان العدوان فيما له مثل مقدور بالمثل بالكتاب وهو قوله تعالى * فاعذوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم * وفيما لا مثل له مقدور بالقيمة بالحديث المعروف وهو قوله عليه السلام * من
اعتق شقصه فى عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا على ما بيناه فى باب الاداء والقضاء
* وقد انعقد الاجماع ايضا على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين وتعدى الرد *
ثم الابن ان كان من ذوات الامثال يضمن بالمثل ويكون القول فى بيان المقدار قول من عليه
وان لم يكن منها يضمن بالقيمة فاجاب التمر مكانه يكون مخالفا للعكم الثابت بالكتاب والسنة
والاجماع فيكون له معارضة كما ذكر فى الكتاب * وقوله فى ضمان العدوان متعلق بمجموع
قوله صار ناسخا للكتاب والسنة معارضا للاجماع اى يلزم من العمل بهذا الحديث نسخ الكتاب

والسنة ومعارضة الاجماع في حق هذا الحكم * وقوله وفي وجوه اخر ذكرناها في موضعها
عطف عليه اي صار معارض الاجماع في هذا الوجه وفي وجوه اخر * وهي ما ذكر الشيخ في بعض
مصنفاته في اصول الفقه والقاضي الامام في الاسرار ان حديث المصراة ورد بخلاف القياس من
وجوه * احدها انه اوجب رد صاع من تمر بازاء اللبن واللبن الذي يحلب بعد الشراء والقبض
لا يكون مضمونا على المشتري لانه فرع ملكه الصحيح فلا يضمن بالتعدي امدم التعدي * ولا يضمن
بالعقد لان ضمان العقد ينهي بالقبض الا ترى انه لا يضمن اللبن الذي يحدث بعد القبض فكذلك اللبن
الذي كان حين العقد ثم حلب بعد القبض لان اللبن الذي كان عند العقد لم يكن مالا لانه باحل
كاللبن وانما يصير مالا بالحلب فلا يدخل تحت العقد وهو في حكم ما ليس بمال فيصير بمنزلة
الحادث بعد القبض ويصير كالنكسب * ولئن كان مالا كان صفة الشاة فيعتبر مالا تبعا للصوف
فلا يكون له حصة من الثمن مالم يزابل الاصل ولو زال قبل القبض بأقفة لم يسقط شيء
من الثمن نكدا اذا قبض والوصف متصل بالاصل لا يصير حصة من الثمن ولا يصير
مضمونا * ولئن جاز ان يقابله ضمان فهو ضمان العقد ينبغي ان يسقط من البايع حصته
من الثمن كالمشتري شيئين ثم ردا أحدهما * ولئن كان ضمان التعدي وجب ان يضمن
مثل اللبن كيلا اودراهم كافتنا اما الصاع من التمر بلا تقويم قل اللبن او كثر فلا وجه له في
الشرع * ومع هذا كله ظاهره يدل على توقيت خيار العيب وهو غير موقت بوقت بالاجماع
ثبت انه مخالف للقياس من جميع الوجوه فوجب رده بالقياس او حله على تأويل وان بعد
احترازا عن الرد وهو ان الخصومة في شاة مخفلة فندب النبي عليه السلام البايع الى الاسترداد
صلحا لاحكاما فابي بعلة اللبن في ثلاث ايام فزاد النبي عليه السلام بذلك السبب صاما من تمر
قبل البايع الشاة والتمر ورد الثمن صلحا لاحكاما وكان هذا شراء مبتدا لاحكاما فظن الراوي
انه كان حكما وكانوا يستجيزون نقل الخبر بما عندهم من المعنى فقل على ما ظن بعبارة * فان
قبل انكم جاتم بخبر القهقهة على مخالفة القياس مع ان راويه معبد الجنى وانه لم يعرف
بالفقه بين الصحابة فخير المصراة اولى بالقبول والعمل به لانه اثبت متنا واقوى سند او رواية
وهو ابو هريرة اعل رتبة في العلم من معبد * قلنا قد روى خبر القهقهة كثير من الصحابة
مثل ابي موسى الاشعري وجابر وانس وعمران بن الحصين واسامة بن زيد وعمل به كبار
الصحابة والتابعين مثل علي وابن مسعود وابن عمر والحسن وابراهيم ومكحول فلذلك
وجب قبوله وتقديمه على القياس اليه اشير في الاسرار * وذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني
في اشارات الاسرار ان بعض اصحاب الشافعي شنع علينا ونسب اصحابنا الى الطعن على ابي
هريرة وامثاله من اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكان ذلك منه سلوكا للمعادة
لاننا ناتبع الصحابة فقول لا اشكال ان ابن عباس وعائشة من قهساء الصحابة رضى الله
عنهم وكانا مقدمين على ابي هريرة في الفقه والفتوى وكانا لا يريان ترك القياس الجلي بقول
ابي هريرة فانه روى ان الوضوء مما مسته النار فرد عليه ابن عباس بالقياس ولم يشتغل

وفي وجوه اخر
ذكرناها في موضعها

بالسنة وكذا عائشة وعلى رضى الله عنهم فاتبعتنا الصحابة في ترك روايته بالقياس ولكننا
لأنظن به وبجميع الصحابة الا الصدق * واعلم ان ما ذكرنا من اشتراط فقد الراوى
لتقديم خبره على القياس مذهب عيسى بن امان واختاره القاضى الامام ابو زيد وخرج عليه
حديث المصراة وخبر العرايا وتابعه اكثر المتأخرين * فلما عند الشيخ ابى الحسن الكرخى
ومن تابعه من اصحابنا فليس فقد الراوى بشرط لتقديم خبره على القياس بل يقبل خبر كل
عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ويقدم على القياس * قال ابو اليسر
واليه مال اكثر العلماء لان التغير من الراوى بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر
انه يروى كما سمع ولو غير لغير على وجه لا يتغير المعنى هذا هو الظاهر من احوال الصحابة
والرواة الدول لان الاخبار وردت بلسانهم فعلمهم باللسان يمنع من غفلتهم عن المعنى وعدم
وقوفهم عليه * وعدالتهم وتقواهم تدفع تهمة الزيادة عليه والنقصان عنه * قال ولان
القياس الصحيح هو الذى يوجب وهن فى روايته والوقوف على القياس الصحيح متعذر
فيجب القبول كيلا يتوقف العمل بالاخبار * واستدل غيره على صحة هذا القول بان عمر
رضى الله عنه قبل حديث جل بن مالك فى الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس
لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا لا يجب فيه شيء ولهذا قال كذا ان نقضى
فيه برأينا وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم * وقيل ايضا خبر الضمك فى توريث
المرأة من دية زوجها وكان القياس خلاف ذلك لان الميراث انما يثبت فيما كان يملكه المورث
قبل الموت والزواج لا يملك الدية قبل الموت لانها تجب بعد الموت ومعلوم انهم لم يكونوا
من فقهاء الصحابة وله شواهد كثيرة * ولم ينقل هذا القول عن اصحابنا ايضا بل المنقول
عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس ولم ينقل التفضيل الا ترى انهم عملوا بخبر ابى هريرة
رضى الله عنه فى الصائم اذا كل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة
رحمه الله لولا الرواية لقلت بالقياس * ونقل عن ابى يوسف رحمه الله فى بعض اماليه انه اخذ
لحديث المصراة وانبت الخيار للشترى * وقد ثبت عن ابى حنيفة رحمه الله انه قال ما جانا
عن الله وعن رسوله فعلى الرأس والعين ولم ينقل عن احد من السلف اشتراط الفقه فى
الراوى فثبت ان هذا القول مستحدث * واجاب عن حديث المصراة والعرية واشباههما
فقال انما ترك اصحابنا العمل بها مخالفا للكتاب او السنة المشهورة لا لقوات فقد الراوى
وان حديث المصراة مخالف لظاهر الكتاب والسنة كما يدنا حديث العربية مخالف للسنة
المشهورة وهى قوله عليه السلام * والتمر بالتمر مثل بمثل كيل بكيل * على اننا لانعلم ان ابا هريرة رضى الله
عنه لم يكن فقيها بل كان فقيها ولم يقدم شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتى فى زمان الصحابة
وما كان يفتى فى ذلك الزمان الا فقيه مجتهد وكان من عليه اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
ورضى عنهم وقد دعا النبي عليه السلام له بالحفظ فاحجب الله تعالى له فيد حتى انتشر فى العالم
ذكره وحديثه وقال اسحاق الحنظلى ثبت عندنا فى الاحكام ثلاثة آلاف من الاحاديث روى
ابو هريرة منها الفا وخمسمائة وقال البخارى روى عنه سبعمائة نفر من اولاد المهاجرين

والانصار وقد روى جماعة من الصحابة عنه فلا وجه الى رد حديثه بالقياس قوله (واما
 الجهول) الى آخره * اعلم ان عامة السلف وجاهير الخلف اتفقوا على عدالة جميع الصحابة
 رضي الله عنهم لان عدالتهم ثبت بتعديل الله تعالى اياهم وثبته عليهم في آي كثيرة مثل قوله
 تعالى * والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم
 ورضوعنه * الآية وقوله عز اسمه * والذين هم اشداء على الكفار * وقوله جل ثناؤه
 * لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة * في شواهد لها كثيرة * وبقول الرسول
 صلى الله عليه وسلم * اصحابي كالنجوم باهم اقتدتم اهتديتم * ولا شك انه لا اعتناء من غير عدالة
 وقوله عليه السلام * لا تذكروا اصحابي الا بخير فلو اتفق احدكم مل الارض ذهب ما ادرك مد
 احدكم ولا نصيفه * وقوله عليه السلام * ان الله تعالى اختار لي اصحابا واصهارا وانصارا *
 واختار الله عز وجل لا يكون لمن ليس به دل ولا تعديل اعلى من تعديل علام الغيوب
 وتعديل رسوله كيف ولو لم ير ادناء لكان ما اشتهر وتواتر من حالهم في الهجرة والجهاد
 وبذلهم المهج والاموال وقتلهم الابا والاولاد في موالاة الرسول ونصرته كافيا في القطع
 بعدالتهم وامام اجري بينهم من الفتن فبناء على التأويل والاجتهاد فان كل فريق ظن ان الواجب
 ما صار اليه وانه اوفق للدين واصح لامور المسلمين فلا يوجب ذلك طعنهم * ولكنهم
 اختلفوا في تفسير الصحابي فذهب عامة اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعي الى ان من
 صحب النبي عليه السلام لحظة فهو صحابي لان اللفظ مشتق من الصحبة وهي تم القليل والكثير
 وذهب جمهور الاصوليين الى انه اسم من اختص بالنبي عليه السلام وطالت صحبته معه على
 طريق التبع له والاخذ منه ولهذا لا يوصف من جالس عالما ساعة بانه من اصحابه وكذا اذا
 اطال المجالسة معه اذا لم يكن على طريق التبع له والاخذ عنه * وكذا لو حلف زيدانه
 ليس صاحب عرو وقد صحبه لحظة لا يحنث بالاتفاق * قال الغزالي رحمه الله الاسم لا ينطلق
 الاعلى من صحبه ثم يكفي للاسم من حيث الوضع الصحبة ولو ساعة ولكن العرب تخصص
 الاسم عن كثرت صحبته ويعرف ذلك بالتواتر والنقل الصحيح ولا حد لتلك الكثرة بتقدير
 بل بتقريب * قلت وصحبت من شفى رحمه الله ان ادناها ستة اشهر * وذكر في الكفاية
 لابن بكر احدين على البغدادى ان سعيد بن المسيب كان يقول الصحابة لا تعدم الامن اقام
 مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة او سنتين وغزا معه غزوة او غزوتين * واذا عرفت
 هذا علمت ان الجهول في الصدر الاول لا يكون من الصحابة لان المراد منه من لم يعرف
 ذاته الا برواية الحديث التي رواه ولم يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته وقد عرفت
 عدالة الصحابة واشتهر طول صحبتهم فكيف يكون هو داخلا فيهم * وعلت ان وابضة
 وسلة ومقلا وان راوا النبي عليه السلام ورووا عنه لا يعدون من الصحابة على ما
 اختاره الاصوليون لعدم معرفة طول صحبتهم * ويؤيده ما ذكره شمس الائمة رحمه الله
 وانما نعتي بهذا اللفظ ابي الجهول من ان يشتهر بطول الصحبة مع الرسول عليه السلام وانما

واما الجهول فاعلم
 نعتي به الجهول في
 رواية الحديث بان
 لم يعرف الا بحديث
 او بحديثين مثل
 وابضة بن معبد

عرف بما روى من حديث أو حديثين * وانما فسر الشيخ المجهول بقوله نعتي به المجهول في رواية الحديث لانه قد يراد بهذا اللفظ مجهول النسب وتلك الجمالة مائة من القبول عند البعض وان لم تكن مائة عند عامة الاصوليين واهل الحديث فكانه احتج به عنها * وسلمة بن الحبحق بكسر الباء لا غير كذا في المغرب واصحاب الحديث يروونه بفتح الباء واسم الحبحق صحبر بن البليدين الحارث ويقال سلمة بن عمرو بن الحبحق نسب الى جده * روى عن النبي عليه السلام انه قال فيمن وطئ جارية امرأته فان طاولته فهي له وعليه مثلها وان استكرهها فهي حرة وعليه مثلها ولم نعمل بهذا الحديث لان القياس الصحيح يردده وهو كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كحديث المصراة * ومعل بن سنان وفي بعض النسخ معل بن يسار وكلاهما ممن روى عن النبي عليه السلام * فمعل بن يسار من مزينة مضر وهو ممن يبيع تحت الشجرة سكن البصرة مات في ولاية عبد الله بن زياد في اخر سنة معاوية * ومعل بن سنان من اشجع بن ريث بن غطفان ابو محمد ويقال ابو عبد الرحمن شهد فتح مكة مع رسول الله عليه السلام سكن الكوفة وقتل يوم الحرة بالمدينة صبرا سنة ثلاث وستين * ووابضة وهو ابن معبد بن عبيد بن قيس بن كعب تزل الكوفة ثم تحول الى الجزيرة وبها مات * من وابضة ابن رجلا صلي خلف الصفوف وحده فامر النبي عليه السلام ان يعيد * وقوله وشهدوا له بصحة الحديث يان ان روايتهم عنه للقبول والعمل به لا لرد عليه * صار حديثه مثل حديث المعروف بشهادة اهل المعرفة يعني مثل حديث المعروف بالنقد والعدالة والضبط فيقبل ويقدم على القياس لانهم كانوا اهل ثقة وضبط وتقوى ولم يتهموا بالتقصير في امر الدين وكانوا لا يقبلون الحديث حتى يصح عندهم انه مروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ظهر منهم رد ما خالف القياس من روايتهم فلا يكون قبولهم الا لعلمهم بعدالة هذا الراوى وحسن ضبطه اولانه موافق لما سمعوه من رسول الله عليه السلام اول رواية بعض المشهورين عنه وهو معنى قوله بشهادة اهل المعرفة * وهو في الحقيقة جواب عما يقال كيف يقبل روايته وهو مجهول لم يظهر عدالته ولا ضبطه فقال قد صار مثل المعروف بشهادة اهل المعرفة وتعديلهم اياه * وان مكثوا عن الطعن بعد القل فكذلك يعني ان مكثوا عن الرد بعدما بلغهم روايته الحديث فهو مقبول ايضا لان السكوت في موضع الحاجة لا يحمل الا على وجه الرضا بالسموع والمرئي فكان سكوتهم عن الرد دليل التقرير بمنزلة ما قبلوه ورووا عنه اذ لو لم يكن كذلك لطرفت نسبة التقصير اليهم وانهم لم يتهموا بذلك * وان اختلف فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك اي ان عمل به البعض وزد البعض يقبل ايضا لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كانه رواه نفسه * مثل حديث معل بن سنان الاشجعي في حديث بروع اي قصتها وذلك ان ابن مسعود رضى الله عنه سئل عن تروج امرأة ولم يسم لها مهر احتج مات عنها فلم يحجب شهرا وكان السائل يتردد اليه ثم قال بعد شهر اجتهد فيه برأي فان يك صوابا فمن الله وان يك خطأ فمن ابن ام عبد وفي رواية فني ومن الشيطان

وسلمة بن الحبحق
ومعل بن سنان فان
روى عنه السلف
وشهدوا له بصحة
الحديث صار حديثه
مثل حديث المعروف
بشهادة اهل المعرفة
وان مكثوا عن
الطعن بعد النقل
فكذلك لان
السكوت في موضع
الحاجة الى البيان
بيان ولا يهتم السلف
بالتقصير وان
اختلف فيه مع نقل
الثقات عنه فكذلك
عندنا مثل حديث
معل بن سنان ابى
محمد الاشجعي في
حديث بروع بنت
واشق الاشجعية انه
مات عنها هلال بن
ابى مرة ولم يكن
فراض لها ولا دخل
بها فقصي لها
رسول الله صلى الله
عليه وسلم مهر مثل
نسبائها فعمل بحديثه
عبد الله بن مسعود
رضي الله عنه

والله ورسوله بنه بريئ منه ارى فيها هر مثل نماها لاوكس فيه ولا شطط اى لا نقص ولا مجاوزة
 حد نقم. مقل بن سنان الاشجعي وابو الجراح صاحب رواية الاشجعيين وقالان شهدان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم قضى في روع بنت واشق الاشجعية من بني رؤاس بن كلاب بمثل قضائك
 هذا وقد كان هلال بن مرة مات عنها من غير فرض مهر ودخول فسر ابن مسعود رضي الله
 عنه بذلك سرورا لم يسر مثله بعد اسلامه لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله عليه السلام *
 ورد على رضي الله عنه فقال ما صنع بقول اعرابي بوال على عقبيه حسب الميراث ولما اختلف
 في قوله اخذنا به لما ذكرناه وفي قوله لما خالف رأيه اشارة الى انه انما رده لمخالفة القياس الذي
 عنده وهو ان المعقود عليه ما دلهما الما فلا يستوجب بمقابله عوضا كالمطلقة قبل الدخول
 بها وجعل الرأي اولي من رواية مثل هذا المجهول وهو مذهبنا ايضا كما سنين * وقبل انما رده
 لمذهب تقر به وهو انه كان يخلف الراوي وامر هذا الرجل لخلفه * وقوله اعرابي بوال
 على عقبيه اشارة الى انه من الذين غلب فيهم الجهل من اهل البوادي وسكان الرمال اذ من
 مادتهم الاحتباء في الجلوس من غير ازار والبول في المكان الذي جلسوا فيه اذا اجتاجوا
 اليه وعدم المبالاة باصابتهم اعقابهم وذلك من الجهل وقلة الاحتياط وذكر في الصحاح روع
 اسم امرأة وهي بروع بنت واشق واصحاب الحديث يقولونه بكسر الباء والصواب الفتح
 لانه ليس في الكلام فعل الاخروع وعتود اسم واد * واعلم ان خبر المجهول مردود عند
 الشافعي رحمه الله لان الصحابة رضي الله عنهم ردوا اخبار المجاهيل فان عمر رضي الله عنه
 رد خبر طمة بنت قيس وعلى رضي الله عنه رد خبر الاشجعي ومن رد خبر المجهول منهم
 لم ينكر عليه غيره فكان ذلك بمنزلة الاجماع على رده * وعندنا خبر المجهول من القرون
 الثلاثة مقبول لان العدة كانت اصلا في ذلك الزمان بخبر الرسول عليه السلام خير الناس قرني
 الذي بعثت فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم الحديث والنبي عليه السلام قبل شهادة
 الاعراب في رؤية الهلال من غير تفحص عن عدالته وانما تفحص من اسلامه فقط فقال حين اخبر
 من رؤية الهلال: اتشهد ان لا اله الا الله قال نعم فقال: اتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم ثم صر
 بلا لان يؤذن في الناس بالصوم وهذا رد تأويلهم انه عليه السلام عرف عدالته اما بالوحي
 او بالخبرة لانه عليه السلام لم يكن طالبا لاسلامه فكيف بعدالته * واما رد بعض الصحابة اخبار
 المجاهيل فبناء على عوارض على ما عرف كذا ذكر في عامة الكتب ثم هو منقسم على الاقسام
 الخمسة المذكورة في الكتاب * ولا خلاف ان القسم الاول مقبول لما بينا * وقد ذكر في القواطع
 وان عمل الراوي بالخبر كان ذلك تعديلا لمرؤى عنه الا ان يعمل بموجب الخبر لا لاجل الخبر *
 وينبغي ان يكون القسم الثاني مقبولا بلا خلاف ايضا لانه لا يظن بهم النكوت عند معرفة بطلانه
 * ولا خلاف ان القسم الرابع مردود فكان القسم الخامس موضع الخلاف * ويجوز ان يكون
 القسم الثالث كذلك ايضا واليه يشير قوله عندنا في هذا القسم دون القسمين الاولين فقبل
 عندنا لما ذكرنا ولا يقبل عنده لان الرد عارض القبول فيساقطان ويصير الخبر بمنزلة ما لو لم يلحقه

ورده على رضي الله
 عنه لما خالف رأيه
 وقال ما صنع بقول
 اعرابي بوال على
 عقبيه ولم يعمل
 الشافعي رحمه الله
 بهذا القسم لانه
 خالف القياس عنده
 وعندنا هو حجة
 لانه وافق القياس
 عندنا وانما يترك
 اذا خالف القياس وقد
 روى عنه الثقات
 مثل عبد الله بن
 مسعود وعقبة
 ومسروق ونافع بن
 جبير والحسن ثبت
 بروايتهم عدالته مع
 انه من قرن العدول
 فلذلك صار حجة
 وساعده عليه اناس
 من اشجع منهم ابو
 الجراح وغيره

رد ولا قبول فيلتحق بالقسم الخامس * ويجوز ان يكون هذا القسم مقبولا بالاتفاق بشرط ان يكون موافقا لقياس فان خالفه رد لان الخلاف لا وقع في قبوله كان ادنى حالا من الذي اتفق على قبوله فيشترط تأييده بالقياس كالقسم الخامس عندنا الا ان هذا المسال وهو حديث معقل موافق لقياس عندنا لان المهر يجب بخس العقد عندنا وبتأ كد بالموت كائناً كد بالوطى لان بالموت ينتهي السكاح الذي هو عقد النكاح والشيء اذا انتهى تقرر كاتمهاء الصلوة بالسلام فيكون بمنزلة تسليم العقود عليه وهو الوطى ولهذا وجبت العدة فيجب تمام مهر المثل واذا كان موافقا لقياس وجب العمل به * وعند الشافعي رحمه الله هو مخالف لقياس لان الاصل عنده ان المهر لا يجب الا بالقرض بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء الموقوف عليه فاذا لم يوجد واحد منها الى ان مات الزوج لا يجب شيء لان الموقوف عليه يرجع اليها سالماً فكان بمنزلة ماله طلقها قبل الدخول بها وبمنزلة هلاك المبيع قبل القبض واذا كان مخالفاً لقياس وجب رده به فلي هذا كان قوله ولم يحمل الشافعي هذا القسم الى آخره يان ان خلاف الشافعي في المثال لا في الاصل وهو قوله وان اختلف فيه فكذلك * وكان معنى قوله بهذا القسم بهذا المثال الذي هو من هذا القسم * ولو جعلت اسم الاشارة راجعاً الى قوله وان اختلف فيه فكذلك لا يلائمه التعليل الذي ذكره وعلى التقديرين لا يخلو الكلام عن نوع اشتباه والله اعلم بمراد المصنف * وقوله وقد روى اى هذا الحديث عنه * اى عن معقل * الثقات اى العدول مثل ابن مسعود من القرن الاول وعلمة وغيره من القرن الثاني ثبتت بروايتهم عنده وعليهم به عدالتهم دليل ثان على وجوب العمل به * وقوله مع انه اى معقلاً من قرن العدول دليل ثالث واشارته الى الجواب عما قال بعض اصحاب الشافعي ان رواية المجعول في الكفر والصبا لا تقبل فكذلك رواية المجعول الحال في الفسق فاشار الى ان العدالة في ذلك الزمان اصل بشهادة الرسول عليه السلام فوجب التمسك به الى ان يظهر معارض بقضه فاما الصبا والكفر في مجعول الحال فيهما فاصل فلا يترك الا يقين بمعارضه فيفترقان قوله (فاما اذا ظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد) فلا يجوز العمل به اذا خالف القياس لانهم كانوا لا يهتمون ببرد الحديث الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يترك العمل به وترجيح الرأي بخلافه عليه فاتهم على الرد دليل على انهم اتهموه في هذه الرواية ولوقا الراوى او هم لم يعمل بروايته فاذا ظهر ذلك من فوقه وهو رد الفقهاء من الصحابة كان اولى كذا قال شمس الائمة رحمه الله ويسمى هذا النوع منكراً ومستنكراً لان اهل الحديث لم يعرفوا صحته * وهو دون الموضوع فان الموضوع لا يحتمل ان يكون حديثاً مثل ما روى محمد بن سعيد عن حميد عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: انا خاتم النبيين لاني بعدى الا ان يشاء الله فوضع هذا الاستثناء لما كان يدعو اليه من الاخلاق الزندقة ويدعى التنبؤ فاما المنكر فيحتمل ان يكون حديثاً لان كونه حديثاً ان لم يكن معلوماً عند اهل الصناعة فكونه موضوعاً ليس بمعلوم لهم ايضا فكان من الجائز ان يكون الراوى صادقاً في الرواية * ولكنه مع هذا الاحتمال ليس بمحجة لافي حق

فاما اذا كان ظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد لم يقبل حديثه وصار مستنكراً لا يعمل به على خلاف القياس وصار هذا غير حجة يحتمل ان يكون حجة على العكس من المشهور انه حجة يحتمل شبهة عند التأمل

الجواز ولا في حق الوجوب * وذكر الشيخ ابو عمرو والدمشقي اذا انفرد الراوي بشي فان كان ما انفرد به مخالفا لارواه من هو اول منه بالحفظ لذلك والضبط كان ما انفرد به شاذا مردودا * وان لم يكن فيه مخالفة لارواه غيره بل هو امر رواه هو ولم يروه غيره فان كان عدلا حافظا موثوقا باتصانه وضبطه قبل ما انفرد به وان لم يكن ممن يوثق بحفظه كان انفرد به جاز ماله من حزمه عن حيز الصحيح * ثم هو بعد ذلك دائر بين مراتب متفاوتة بحسب الحال فيه فان كان المنفرد به غير بعيد من درجة الحفاظ والضابط المقول تفرد به استحسننا حديثه ذلك ولم نخطه الى قبيل الحديث الضعيف وان كان بعيدا من ذلك ردنا ما انفرد به وكان من قبيل الشاذ المنكر * فحصل من هذا ان الشاذ مردود قسمان احدهما الحديث المفرد المخالف والثاني المفرد الذي ليس في رواية من الثقة والضبط ما يقع جابرا لما يوجهه التفرد والشذوذ من النكارة والضعف * ثم قال والصواب في المنكر التفصيل الذي يبينه في الشاذ فانه بمعناه فالتنكر يكون قسمين على ما ذكرناه في الشاذ قوله (واما اذا لم يظهر حديثه) اي لم يباينهم حديث هذا المجهول ولم يظهر فيه منهم رد ولا قبول فلم يتركه القياس ولم يجب العمل به في زماننا يعني اذا ظهر حديثه في زماننا لا يجب العمل به ولكن العمل به يجوز اذا وافق القياس لان من كان في الصدر الاول فالعدالة ثابتة له باعتبار الظاهر لما بينا من غلبة العدالة في ذلك الزمان فباعتبار هذا الظاهر يترجح جانب الصدق في خبره وباعتباره لم يشتهر في السلف يتمكن تهمة الوهم فيه فيجوز العمل به اذا وافق القياس على وجه حسن الظن به ولكن لا يجب العمل به لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف كذا قال شمس الأئمة فان قيل اذا وافقه القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فائدة جواز العمل به قلنا هي جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضاعفا الى الحديث هو لذلك اي لو كان العدالة أصلا في تلك الزمنة جواز ابو حنيفة رحمه الله القضاء بظاهر العدالة اي بشهادة المستور ولم يجب على القاضي القضاء به لانه كان في القرن الثالث والغالب على اهله الصدق فاما في زماننا فنخبر بمثل هذا المجهول لا يقبل ولا يصح العمل به مالم يتأيد بقبول الدول لغلبة الفسق على اهل هذا الزمان ولهذا لم يجوز ابو يوسف ونجدة رحمه الله القضاء بشهادة المستور لانهم اكانوا في زمان فشقوا الكذب كذا ذكر شمس الأئمة وهذا ذكر صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله ان الراوي اذا كان مجهولا لا يعرف عدالة ان عمل به الصحابة والتابعون رضي الله عنهم عاروي يجب قبول خبره لانهم لا يعملون به الا بعد معرفة الراوي بالعدالة وثبوت ما روى * واما اذا لم يظهر عمل الصحابة ولا عمل التابعين فاصحاب ابي حنيفة رحمه الله اختلفوا فيه قال بعضهم يجب العمل به مالم يخالف القياس الصحيح فاذا خالفه لا يجب العمل به حيث * وبعضهم قالوا لا يجب العمل به مالم يوافق القياس وهذا قول الشافعي واصحابه رحمه الله * وقال بعضهم يجب العمل به وان خالف اقبال والصحيح هو القول الاول * فالشافعي رحمه الله يقول بان المجهول لا يعرف عدالته وهي شرط لقبول الاخبار فلا يقبل خبره ولهذا لم يقبل خبر معقل بن سنان في ايجاب المهر في المفوضة * واصحابنا قالوا الظاهر

واما اذا لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برده ولا قبول لم يتركه القياس ولم يجب العمل به لكن العمل به جائز لان العدالة اصل في ذلك الزمان ولذلك جوز ابو حنيفة رحمه الله القضاء بظاهر العدالة من غير تعديل حتى ان رواية مثل هذا المجهول في زماننا لا تحمل العمل به لظهور الفسق فصار التواتر يوجب علم اليقين والشهور علم طمأنينة وخبر الواحد علم غالب الرأي والمستنكر منه يغيد الظن وان الظن لا يخفى من الحق شيئا والمستتر منه في حيز الجواز للعمل به دون الوجوب والله اعلم

من حالهم العدالة والفسق بامور ماضية فيجب بناء الحكم على الظاهر كما يحل في حق الاسلام * واما حديث معقل فقد قبله عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ولا يقبل الا بعد معرفته بالعدالة فثبت عدالته فيجب قبول خبره على ان معقلا رجل معروف عدل عدله جماعة من الثقات منهم البخاري * قال ويجوز ان يكون قول ابى يوسف ومحمد في هذه المسئلة كقول ابى حنيفة رجهم الله وان كانا يشترطان العدالة حقيقة ولا يكتفيان بالعدالة الظاهرة لان في ذلك الزمان وهو زمان الصحابة كان الغالب العدالة فيهم بخلاف سائر الازمنة * ثم لخص الشيخ الكلام وبين حاصله فقال فصار التواتر من الخبر يوجب علم اليقين * وفي مقابلته الموضوع لانقطاع احتمال كونه حجة بالكلية * والمشهور علم طمانينة وفي مقابلته المنكر لان المشهور حجة يحتمل ان يكون غير حجة والمنكر على عكسه * والمراد من الظن في قوله والمستكر منه اى من الخبر يفيد الظن الوهم فان الظن ما كان جانب الثبوت فيدراجما هو الذى عبر عنه بغالب الرأى والوهم ما كان عدم اثبوت فيدراجما والمستكر به هذه المنايا * وخبر الواحد علم غالب الرأى اى خبر الواحد الذى هو معروف بالضبط والعدالة او في حكم المعروف وفي مقابلته المستتر اى خبر المجهول الذى هو لم يقابل برده ولا قبول لان ذلك يوجب العمل وهذا لا يوجب قوله (ومثال المستكر) كذا المبتوتة تستحق النفقة والسكنى عندنا مادامت في العدة وهو مذهب عمرو عبد الله بن مسعود وابراهيم النخعي والثوري وجماعة من اهل العلم * وقالت طائفة منهم لها السكنى دون النفقة الا ان تكون حاملا حتى ذلك من ابن المسيب وبه قال الزهري ومالك والشافعي والليث والاوزاعي وابن ابى ليلى * وروى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه لا نفقة لها ولا سكنى الا ان تكون حاملا وهو قول الحسن وعطاء بن ابى رباح والشعبي واجد بن حنبل واسحاق لحديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها اباعمر بن حفص المخزومي طلقها ثلاثا فامر بنفقة اصوع من شعير فاستقلها وكان النبي صلى الله عليه وسلم بعده مع على رضي الله عنهما نحو ائمن فانطلق خالد بن الوليد في نفر من بني مخزوم الى النبي عليه السلام فقال يا رسول الله ان اباعمر وطلق فاطمة ثلاثا فهل لها نفقة فقال صلى الله عليه وسلم ليس لها نفقة ولا سكنى * وارسل اليها ان تنتقل الى ام شريك ثم ارسل اليها ان ام شريك يأتيها الما جرون الاولون فانقل الى ابن ام مكتوم فانك اذا وضعت جارك لم يرك * واما الفريق الثاني فيقولون ليس في روايات اهل الجار ذكر السكنى في حديث فاطمة والمذكور في بعض الروايات لانه نفقة لانها لا تكون حاملا انما النفقة لمن يملك الزوج رجعتها فارغبنا السكنى بمعوم قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن * الآية * وقوله عن اسمه * اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم * فان كل واحد ييم البتوتة والطلاق بالجمعية * ولم يوجب النفقة بالحديث وبمعوم قوله تعالى * وان كن اولات حمل فانتقوا عابهن حتى يضعن حملهن * فانه بمعوم يدل على انتفاها عند عدم الحمل * والمعنى فيه انها انما تستحق النفقة صلة لزوجية وقد انقطعت بالطلاق البان

ومثال المستكر مثل
حديث فاطمة بنت
قيس ابن النبي عليه
السلام لم يجعل لها
نفقة ولا سكنى فقد
رده عمر رضي الله عنه
فقال لا ندع كتاب ربنا
ولا سنة نبينا صلى الله
عليه وسلم بقول
امرأة لا ندري
اصدقت ام كذبت
احفظت ام نسيت

الا انها اذا كانت حاملا تستحق النفقة صيانة للولد وخضاعة له كما بعد انقضاء العدة بالولادة اذا كانت ترضعه * وعلماؤنا قالوا انها محتسبة بحق نكاحه فتستحق النفقة كالحامل والمطلقة الرجعية .
وكما تستحق السكنى فان كل واحد منهما حق مالي مستحق لها بالنكاح والعدة بحق من حقوق النكاح فكما يبقى باعتبار هذا الحق ما كان لهما من استحقاق السكنى فكذلك النفقة * ولان في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه * اسكنوهن من حيث سكنتم واتفقوا عليهن من وجدكم وقد بينا فيما تقدم ان بقرائه يزداد على الكتاب فدل ذلك على ان النفقة مستحقة لها بسبب العدة وان قوله تعالى * وان كن اولات حمل فانهن علىهن * لازالة اشكال كان يقع عسى فان مدة الحمل تطول عادة فكان يشكك انها هل تستوجب النفقة بسبب العدة في مدة الحمل وان طالت فزال الله تعالى هذا الاشكال بقوله * حتى يضعن حملهن * واما حديث فاطمة فقرد في الاسرار ان الزيادة المذكورة في بعض الروايات لان نفقة لك الا ان تكوني حاملا غير ثابتة في موضع يعتمد عليه من الكتب والروايات * واما ان الحديث فقد روى عن عمر رضي الله عنه انه قال حين روى له هذا الحديث لاندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لاندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت فهذا من عمر رضي الله عنه طعن مقبول فانه اخبر انها متهمه بالكذب والفحشاء والنسيان ثم اخبر انه ورد مخالفا للكتاب والسنة فدل على ان في كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه السلام نفقة لهذه المعتدة قال عيسى بن ابان انه اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس الصحيح فانه ثابت بالكتاب والسنة اذ لو كان المراد عين النص لتلاوه ولروى السنة فيكون بيانا انه ورد مخالفا لقياس فلا يقبل الا ان يكون مشهورا او الراوى تقبها * وأشار ابو جعفر الطحاوي في شرح الآثار الى انه اراد من الكتاب قوله تعالى * لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن * الآية ومن السنة ما قال عمر رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لها السكنى والنفقة * وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت ما لفاطمة الاثني الله تعالى في قولها لا سكنى ولا نفقة وكانت تقول تلك امرأة فذنت العالم * وعن اسامة بن زيد زوجها انها اذا ذكرت من ذلك شيئا رماها بكل شيء تناله يده * وقال ابو سارة بن عبد الرحمن انكر الناس على فاطمة ما كانت تحدث به من خروجها قبل ان تحل * وعن ابي امحاق قال كنت جالسا مع الاسود في المسجد الاعظم ومعنا الشعبي فحدثت الشعبي بحديث فاطمة فاخذ الاسود كفا من حصاء فقال ويلك تحدث بمثل هذا * ورد ابراهيم النخعي والثوري ومروان بن الحكم وهو امير المدينة * وورد عمر رضي الله عنه كان بحضرة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم ولم ينكر ذلك عليه احد فدل تركهم التكبر على ان مذهبهم فيه كذبه * وقيل لسعيد بن المسيب ان تعد المطلقة ثلثة قال في بيتها فذكره حديث فاطمة فقال تلك المرأة اقلنت الناس انها استطلت على اجائها فامرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تعد في بيت ام مكتوم * وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت لفاطمة انما لم يقض لك بالنفقة لانك كنت ناشزة * او تأويله ان زوجها كان غائبا وוכל اخاء بالنفقة

قال عيسى بن ابان فيه انه اراد بالكتاب والسنة القياس وقد رده غيره من الصحابة ايضا

عليها من الشير قابت فلم يفض لها بشي آخر لفية الزوج كذا في الاسرار وغيره * فان قيل قد ثبت عن ابن عباس رضي الله عنهما انه عمل بهذا الحديث وتابعه جماعة وقد سميناهم فكان من القمم الثالث فيذبح ان يكون مقبولا عندكم كخبر الأشجعي في المفوضة ولا يكون مستكرا * قلنا انما يقبل القسم الثالث بشرط ان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة وانقياس الصحيح كما بينا وهذا الحديث مع لحوق الرد به من ذكرنا مخالف لظاهر الكتاب والسنة على ما اشار اليه عمر رضي الله عنه والقياس ايضا فلا يعتبر قبول هذه الطائفة في مقابلة رد تلك الجماعة فلذلك كان مستكرا قوله (وكذلك حديث بكرة) اي وكحديث بكرة بنت صفوان الذي تمسك به الشافعي في ان مس فرج نفسه او غيره باطن الكف بلا حائل حدث من هذا القسم وهو المستكر فان عمر وعلي بن مسعود وابن عباس وعمارا وابا الدرداء وسعد بن ابى وقاص وعمران الحصين رضي الله عنهم لم يعملوا به حتى قال على رضي الله عنه لا ابالي امسسته ام ارنبة اني وكذا نقل عن جماعة من الصحابة * وقال بعضهم ان كان نجسا فاقطعه * وتذاكر عروة ومروان الوضوء من مس الفرج فقال مروان حدثني بكرة بنت صفوان انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمر بالوضوء من مس الفرج فلم يرفع عروة بحديثها رأسا * وروى ابن زيد عن ربيعة انه كان يقول هل يأخذ بحديث بكرة احد والله لو ان بكرة شهدت على هذه القلة لما اجزت شهادتها اتناقوام الدين الصلوة واتناقوام الصلوة الطهور فلم يكن في صحابة رسول الله عليه السلام من يقيم هذا الدين الا بكرة قال ابن زيد على هذا ادركنا مشايخنا ما منهم احدي في مس الذكر وضوء * وعن يحيى بن معين انه قال ثلاثة من الاخبار لا تصح عن رسول الله عليه السلام منها خبر مس الذكر ووقعت هذه المسئلة في زمن عبد الملك بن مروان فتشاور الصحابة فاجمع من بقي منهم على انه لا وضوء فيه وقالوا لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندرى اصدقت ام كذبت يعنون بكرة بنت صفوان * ومعنى قولهم كتاب ربنا ان الله تعالى بين الاحداث وكانت بخسة من دم حيض وغائط ومني وشرع الاستنجاء بالماء بقوله عز ذكره فيه رجال يحبون ان يتظاهروا والاستنجاء بالماء لا يتصور الا بمس الفرجين فلما ثبت بالنص انه من التطهير لم يحز ان يجعل حدثا بمثل هذا الخبر * واما السنة فاروى عن قيس بن طلق عن ابيه انه قال قلت يا رسول الله اني في مس الذكر وضوء فقال لا * وروى عائشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن مس الذكر فقال ما ابالي مسسته ام مسست اني * فنبه على العلة وهي انه عضو طاهر * وعن ابى ايوب الانصاري رضي الله عنه سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت مسست ذكرى وانا في الصلوة فقال لا بأس به * وقد رويت آثار توافق حديث بكرة الا انها مضطربة الاسانيد وحديث قيس بن طلق مستقيم الاسناد غير مضطرب * قال علي بن المديني حديث قيس احسن من حديث بكرة كذا في الاسرار وشرح الآثار والله اعلم

وكذلك حديث بكرة
بنت صفوان في مس
الذكر من هذا القسم
وانما جعل خبرا
لعدل حجة بشرائط
في الراوى وهذا

﴿باب بيان شرائط الراوى﴾ التى هى من صفات الراوى وهى اربعة العقل والضبط والاسلام والعدالة اما العقل فهو شرط لان المراد بالكلام ما يسمى كلاما مصورة ومعنى ومعنى الكلام لا يوجد الا بالتميز والعقل لانه وضع البيان ولا يقع البيان بمجرد الصوت والحروف بلا معنى ولا يوجد معناه الا بالعقل ﴿٣٩٢﴾ وكل وجود من الحوادث فصورته

﴿باب بيان شرائط الراوى التى هى من صفات الراوى﴾

ما ذكر في الباب المتقدم من كون الراوى معروفا ومجهولا ليس بصفة له حقيقة وان كان له تعلق به * لان المعرفة او الجهل ليس بقائم به بل يقوم بغيره كالعالم لا يقوم بالمعلوم بل بالعالم فاما المذكور في هذا الباب من العقل والضبط والاسلام والعدالة فقائم بالراوى وصفة له فلماذا قيد بقوله من صفات الراوى قوله (لان المراد بالكلام) كذا يعنى الخبر الذى يرويه كلام لا محالة والكلام في العرف ماله صورة وهى ان ينظم من حروف ممجاة * ومعنى وهو ان يدل على مدلوله والدلالة على معنى لا توجد بدون العقل * لانه اى الكلام وضع للبيان اى لاظهار المعنى الذى وقع في القلب ولا يحصل البيان بمجرد الصوت والحروف بلا معنى ولا يوجد المعنى بدون العقل الا ترى انه قد سمع من الطيور حروف منظومة ويسمى ذلك لحن الا كلاما لعدم صدورها عن عقل وتميز * ولهذا لا يجب مجرور التلاوة بقراءة البغاة عند اكثر المحققين لعدم صدورها عن عقل وتميز * وكذلك لو سمع من انسان حروف منظومة لا تدل على معنى معلوم لا تسمى كلاما فمرقا ان معنى الكلام في الشاهد ما يكون يميز بين اسماء الاعلام فالايكون بهذه الصفة يكون كلاما مصورة لا معنى بمنزلة ما لو صنع من خشب صورة آدمى لا يكون آدميا لعدم معناه فيها ثم التميز الذى يتم به الكلام بصورته ومعناه لا يكون الا بعد وجود العقل فلذلك شرطناه في الخبر ليصير خبره كلاما * بمنزلة المعرفة والتميز لاصل الكلام يعنى لا بد لاصل الكلام من ان يصدر عن معرفة اى عن عقل وتميز ليقع صحيحا وكذا لا بد لهذا النوع منه وهو الخبر من ان يصدر عن ضبط ليكون محتملا للصدق لان المرء بدون الضبط لا يتمكن من التكلم صادقا وبالضبط يتمكن منه * ثم الضابط قد يكذب وقد يصدق لان كلامنا في خبر بخبر غير معصوم * فلا يثبت صدقه في خبره ضرورة اى لا يكون جهة الصدق متميزة في خبره بطريق الضرورة كافي خبر الرسول * بل بالاستدلال والاحتمال او بل يثبت الصدق في خبره بالاستدلال * وذلك بالعدالة والاتجار اى الامتناع عن محظورات دينه * ليثبت به اى بالاتجار عن المحظورات رجحان الصدق في خبره لان الكذب محظور دينه فيستدل باتجاره عن سائر ما يعتقده محظورا على اتجاره عن الكذب الذى يعتقده محظورا * ولما كان متزجرا عن الكذب في امور الدنيا كان ذلك دليل اتجاره عن الكذب في امور الدين واحكام الشرع بالطريق اولى واذا لم يكن عدلا في تعاطيه فاعتبار جانب اعتقاده وان دل على الصدق في خبره فاعتبار جانب تعاطيه يرجح معنى الكذب في خبره لانه لم يبال من ارتكاب سائر المحظورات مع اعتقاده حرمتها فظاهر انه لا يبال من الكذب مع اعتقاده حرمة ايضا فيقع العارضة ويجب التوقف للعمل شرعا فمرقا ان العدالة في الراوى شرط لكون خبره حجة قوله (واما الاسلام) فكذا ذكر بعض الاصوليين ان شرائط الاسلام في الراوى باعتبار ان الكفر اعظم انواع الفسق والفساق غير قبول الرواية فالكافر اولى بان لا يوثق به فشرط الاسلام لترجح الصدق كما شرطت العدالة والضبط *

ومعناه يكون فلذلك كان العقل شرطا ليصير الكلام موجودا واما الضبط فانما يشترط لان الكلام اذا صح خبرا فانه يحتمل الصدق والكذب والجهة هو الصدق فاما الكذب فباطل والكلام في خبره وجهة فصار الصدق والاستقامة شرطا للخبر ليثبت بحجة بمنزلة المعرفة والتميز لاصل الكلام والصدق بالضبط يحصل فاما العدالة فانما شرطت لان كلامنا في خبر بخبر غير معصوم عن الكذب فلا يثبت صدقه ضرورة بل بالاستدلال والاحتمال وذلك بالمعالة وهو الاتجار عن محظورات دينه ليثبت به رجحان الصدق في خبره واما الاسلام فانما يشترط لاثبات الصدق لان الكفر لا ينافي الصدق ولكن الكفر في هذا الباب يوجب شبهة يجب بهارها للخبر لان الباب باب الدين والكافر ساع للمهدم الدين الحق فيصير بهما في باب الدين ثبت بالكفر تهمة زائدة لانقصان حال (فاشار)

بمنزلة الاب فيما يشهد لولده ولهذا لم يقبل شهادة الكافر على المسلم لما قلنا من العداوة ولا تقطاع الولاية

فاشار الشيخ الى ضعف هذا الدليل وقال ليس الاسلام بشرط لثبوت الصدق اذا الكفر لا ينافي الصدق لان الكافر اذا كان مترهبا عدلا في دينه معتقدا لحرمة الكذب تقع الثقة بخبره كالموكل اخبر عن امر من امور الدنيا بخلاف الفاسق فان جرأته على فعل المحرمات مع اعتقاد تحريمها تزيل الثقة عن خبره ولكن اشتراط الاسلام باعتبار ان الكفر يورث تهمة زائدة في خبره يدل على كذبه لان الكلام في الاخبار التي تثبت بها احكام الشرع وهم يعادوننا في الدين اشد العداوة فحملهم المعادة على السعي في هدم اركان الدين بادخال ما ليس منه فيه واليه اشار الله تعالى في قوله عزذ كره لا يألونكم خبالا * اي لا يقصرون في الافساد عليكم وقد ظهر منهم هذا بطريق الكتمان فانهم كتموا نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ونبوته من كتابهم بعد ما اخذ عليهم الميثاق بانظهار ذلك فلا يؤمن من ان يقصدوا مثل ذلك بزيادة هي كذب لا اصل له بطريق الرواية بل هذا هو الظاهر فلهذا شرطنا الاسلام في الراوى فتبين بهذا ان رد خبر الكافر ليس لعين الكفر بل لعنى زائد تمكن تهمة الكذب في خبره وهو المعادة بمنزلة شهادة الاب لولده فانها لا تقبل لعنى زائد تمكن تهمة الكذب في شهادته وهو الشفقة والميل الى الولد طبعاً * وذكر بعض الاصوليين ان الاعتماد في رد رواية الكافر على الاجماع المتقد على سلب اهلية هذا المنصب في الدين عن الكافر لحسته وان كان عدلا في دين نفسه * ولهذا اي وثبوت التهمة لم تقبل شهادة الكافر على المسلم لان العداوة ربما تحملهم على القصد الى الاضرار بالمسلم بشهادة الزور كما تقبل شهادة ذى الضغن لظهور عداوته بسبب باطل وقبلنا شهادة بعضهم على بعض لانتفاء هذه التهمة فيما بينهم * ثم اشار الى معنى آخر لدشهادته بقوله ولا نقطاع الولاية بمعنى لو لم تكن هذه التهمة لم تقبل شهادته على المسلم ايضا لان الشهادة من باب الولاية وانقطعت ولاية الكافر عن المسلم شرعا بقوله عز اسمه * ولن يجعل الله لكافرين على المؤمنين سبيلا * واعلم ان حاصل الشروط الاربعة وان كان يرجع الى اثنين وهما الضبط والعدالة لان الضبط دون العقل لا يتصور وكذا العدالة بدون الاسلام لان تفسيرها الاستقامة في الدين وهي بدون الاسلام لا توجد وهذا قال بعض الاصوليين ملاك الامر شيان صدق اللمجة وجودة الضبط لما يرويه الا ان عامتهم لما رأوا التمايز بين العقل والضبط وبين العدالة والاسلام من حيث ان العقل لا يستلزم الضبط والاسلام لا يستلزم العدالة فصلوا بينهما وجعلوا اكل واحد شرطاً على حدة * ولانهم لو ذكروا الضبط ولم يذكروا العقل لا يحصل الاحتراز عن رواية الصبي لانه قد يكون له الضبط الكامل كالبالغ الا ان يجعل الضبط الكامل متوقفاً على العقل الكامل وهو بعيد ولو اقتصر واعلى ذكر العدالة ربما لا يحصل الاحتراز عن رواية الكافر فان الكافر قد يوصف بالعدالة لاستقامته على معتقده ويسمى معتقده ديناً وان كان باطلاً ولهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر آخر عند طعن الخصم ثبت انه لا بد من ذكر الكل والله اعلم

باب تفسير هذه الشروط وتقسيمها

قوله (اما العقل) فكذا اكثر الناس الاختلاف في العقل قبل الشرع وبعده واهذا قال بعضهم * شعر * سل الناس ان كانوا لديك افضلا * عن العقل وانظر هل جواب محصل * فقال بعضهم العقل جوهر لطيف يفصل به بين حقايق المعلومات * واعترض عليه بانه لو كان جوهر ا لصح قيام بذاته فجاز ان يكون عقل بلا عقل كاجاز ان يكون جسم بغير عقل وحين لم تصور ذلك دل انه ليس بجوهر كذا في القواطع * وقيل معنى العقل هو العلم لا فرق بينهما لان اهل اللغة لم يفصلوا بين قولهم عقلت وعلمت فاستعملوها معنى واحدا وقالوا هذا امر معلوم ومعقول * وهو فاسد ايضا لان الله تعالى يوصف بالعلم ولا يوصف بالعقل فدل انهما مفترقان ونحن لانكر استعمال العقل بمعنى العلم ولكن كلامنا في المعنى الذي به يتميز من اتصف به عن الطفل الرضيع والبهيمة والمجنون ولا شك انه غير العلم ولذلك يوصف به عامة الخلق ولا يوصف بالعلم الا لقليل منهم * وقيل هو قوة ضرورية بوجودها يصح درك الاشياء ويتوجه تكليف الشرع وهو بما يعرفه كل انسان من نفسه * ومختار الشيخ والقاضي الامام وشمس الائمة وغاية الاشعرية ان العقل نور يضيء به طريق اصابة الحق والمصالح الدينية والدنيوية فيدرك القلب به كما يدرك العين بالنور الحسى البصيرات * وانما سماء نورا لان معنى النور هو الظهور والادراك فان النور هو الظاهر المظهر والعقل بهذه المثابة للصيرة التي هي عبارة عن عين الياطن كالشمس والسرّاج عين الظاهر بل هو اولى بتسمية النور من الانوار الحسية لان بها لا يظهر الاظواهر الاشياء فيدرك العين بها تلك الظواهر لا غير فاما العقل فيستثير به بواطن الاشياء ومعانيها ويدرك حقائقها واسرارها فكان اولى باسم النور * وقوله يتبداء مسند الى الطرف وهو الجارو المجرور * والجملة صفة لطريق والضمير في به راجع الى الطريق وفي ثأمله الى القلب يعنى ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث ينهى اليدرك الحواس فان الانسان اذا ابصر شيئا يتضح اقلبه طريق الاستدلال بنور العقل فاذا نظر الى بامر فيع وانتهى اليه بصره يدرك بنور عقله ان له بانيا لا محالة ذا حيوة وقدره وعلم الى سائر اوصافه الذي لا بد لبيانه * واذا نظر الى السماء ورأى احكامها ورفعتها واستنارة كواكبها وعظم هيئتها ومائر ما فيها من المجائب استدل بنور عقله انه لا بد لها من صانع قديم مدبر حكيم قادر عظيم خي عليم فهو معنى قوله فيتبدى اى يظهر المطلوب لقلب فيدرك القلب المطلوب اذا تأمل ان وقفه الله لذلك قوله (وانه) اى العقل لا يعرف في البشر اى الانسان الا بدلالة اختيار الانسان فيما يأتيه من العقل وما يترك منه ما يصلح له في عاقبته امره * ويجوز ان يكون الضمير في عاقبته راجعا الى ما في قوله فيما يأتيه ويدركه اى يختار فعله وتركه ما يصلح له في عاقبة ذلك الفعل فان الفعل والترك قد يكون كل واحد لحكمة وعاقبة جيدة وقد يكون لغير حكمة كما يكون من البهائم وبالعقل يوقف على العواقب الحميدة فاذا وقع فعلة على نفع افعال العقلاء كان ذلك دليلا على حصول العقل فيه وهو من قبيل

(الاستدلال)

باب تفسير هذه

الشروط وتقسيمها

قال الشيخ رضى الله عنه اما العقل فنور يضيء به طريق يتبداء به من حيث ينهى اليه درك الحواس فيتبدى المطلوب للقلب فيدرك القلب ثأمله بتوفيق الله تعالى وانه لا يعرف في البشر الا بدلالة اختياره فيما يأتيه ويدركه ما يصلح له في عاقبته وهو نوعان قاصر لما يقاربه ما يدل على نقصانه في ابتداء وجوده وهو عقل الصبي لان العقل يوجد زائدا ثم هو بحكم الله تعالى وقسمته متفاوت لا يدرك تفاوته فعقات احكام الشرع بادنى درجات كماله واعتداله واقيم البلوغ الذي هو دليل عليه مقامه

تيسيرا

الاستدلال بالآثر على المؤثر * قال الشيخ في مختصر التقويم فصار في الحاصل العقل ما يوقف به على العواقب والما قبل من يكون أكثر أفعاله على سنن أفعال العقلاء ثم العقل لا يكون موجودا بالفعل في الإنسان في أول أمره كما أخبر الله تعالى بقوله * والله آخر حكمكم من بطون أمماتكم لا تعلمون شيئا * ولكن فيه إجماع وصلاحيته لأن يوجد فيه العقل فهذا الاستعداد يسمى عقلا بالقوة وعقلا غريزيا ثم يحدث العقل فيه شيئا فشيئا بخلق الله تعالى إلى أن يبلغ درجات الكمال ويسمى هذا عقلا مستفادا قبل بلوغه إلى أولى درجات الكمال يكون قاصرا لا محالة ولما نعدر الوقوف على وجود كل جزء منه بحسب ما مضى من الزمان إلى أن يبلغ أولى درجات الكمال ولا طريق لنا إلى الوقوف عن حد ذلك بل الله تعالى هو العالم بحقيقته أقيم السبب الظاهر في حقنا وهو البلوغ من غير آفة مقام كمال العقل تيسيرا وبني التكليف عليه لأن اعتدال العقل يحصل عنده غالبا لأن كمال النبوة يكمل قوى النفس فيكمل بكمال البنية العقل إذا لم تعارضه آفة وسقط اعتبار ما يكون موجودا قبله من العقل في الصبي مرحلة وفضلا فصار الصبي في حكم من لا عقل له فيما يخاف لحوق عهده به * والمطلق من كل شيء يقع على كماله أي كماله في مقامه * فشرطنا الوجوب الحكم أي لوجوب حكم الشرع عليه وصيرورته مكلفا وقيام الحجية بخبره على الغير كمال العقل * قلنا أن خبر الصبي ليس بحجة في الشرع احتراز بقوله في الشرع عن المعاملات * لأن الشرع لم يولمه أمور نفسه لنقصان عقله فلان لا يولي أمر شرعه أولى * ولا يلزم عليه العبد فانه يقبل روايته وإن لم يفوض إليه أموره لأن ذلك لحق المولى لا لنقصان في العقل فلا يظهر ذلك في أمر الشرع فلما عدم تولية أمور الصبي إلى نفسه فأنقصان العقل فيظهر في أمر الدين أيضا * ولأن خبر الفاسق مردود مع أنه أوثق من الصبي لانه يخاف الله تعالى لعلمه بالتكليف والصبي لا يخافه ولا رادع له من الكذب أصلا لعلمه بعدم التكليف فكان خبره أولى بالردوذكر بعضهم أن رواية الصبي إذا كان مميزا ووقع في ظن السامع صدقه مقبولة لأن خبره في المعاملات والديانات مقبول مع تحكيم الرأي فكذا هذا الاتري أن أهل قباء قبلوا أخبار ابن عمر بتحويل القبلة وهو يومئذ ابن أربع عشرة سنة لأن التحويل كان قبل بدر بشهرين وقدرده النبي عليه السلام فيه لصباه ثم انهم اعتمدوا خبره فيما لا يجوز العمل به إلا بعلم وهو الصلوة إلى القبلة ولم يشكر عليهم رسول الله عليه السلام والأصح هو الأول لأن المعتمد في قبول خبر الواحد إجماع الصحابة رضي الله عنهم ولم يرو من أحد منهم أنه رجع إلى رواية صبي * ولأن غالب أحواله اللهو والامع والمساهة فيعبر ما هو الغالب من حاله احتياطا في أمر الرواية * وإما أهل قباء فالصحيح أن الذي اتاهم أنس رضي الله عنه فكان اعتمادهم على خبره أو كان ابن عمر بالغاً يومئذ إلا أن النبي عليه السلام رده لضعف بنيته يومئذ لانه لم يكن بالغاً لأن ابن أربع عشرة سنة يجوز أن يكون بالغاً وهذا إذا كان السامع والرواية قبل البلوغ فإن كان السامع قبله والرواية بعده يقبل خلافا لقوم إذا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه عاملا مكلفا

والمطلق من كل شيء
يقع على كماله فشرطا
لوجوب الحكم
وقيام الحجية كمال العقل
قلنا أن خبر الصبي
ليس بحجة لأن
الشرع لما لم يجعله
وليا في أمر دينه ففي
أمر الدين أولى
وكذلك المعتبر

الآثرى ان الشهادة بعد البلوغ مقبولة بالاجماع وان كان الحمل قبل البلوغ فكذا الرواية
ويدل عليه اجماع الصحابة رضى الله عنهم على قبول خبر ابن عباس وابن الزبير والنعمان
ابن بشير وغيرهم من احداث الصحابة من غير فرق بين ما تحملوه بعد البلوغ وقبله
وقد اتفق السلف والخلف على احضار الصبيان مجالس الرواية واسماعهم الاحاديث وقبول
رواية ما تحملوه في الصبي بعد البلوغ ثم قيل اقل مدة بصير الصبي فيها اهل الحمل اربع سنين
لحديث محمود بن الربيع حفظت بحجة مجهر رسول الله عليه السلام في وجهي من دلو كانت معلقة في
دراهم وكان ابن اربع سنين او خمس سنين والاصح ان لا تقدير وكذا الحكم اذا كان فاسقا او
كافرا عند الحمل عدلا مسلما عند الرواية وقد روى عن عثمان بن عفان قال في النصراني والمملوك
والصبي يشهدون شهادة فلا يدعون لها حتى يسلم هذا ويعتق هذا ويحتل هذا ثم يشهدون بها فانها
جائزة واذا كان هذا جائزا في الشهادة فهو في الرواية اولى لان الرواية اوسع في الحكم من
الشهادة مع انه قد ثبتت روايات كثيرة لغير واحد من الصحابة كانوا يحفظوها قبل اسلامهم وادواها
بمده كذا في الكفاية البدر ادية هو كذلك المتنوه اى وكالصبي المعتوه وهو ناقص العقل من غير صبي
ولاجنون في شبه كلامه وافعله مارة بكلام اصحابه وافعالهم وتارة بكلام العقلاء وافعالهم فلا
تقبل روايته ايضا لان نقصان العقل بالعتوه فوق النقصان بالصبا اذ الصبي قد يكون اعقل من البالغ
ولا يكون المتنوه كذلك قال تعالى وآتيناه الحكم صبيا فكان خبره اولى بالرمد من خبر الصبي
وقوله ثم هو بحكم الله تعالى وقسمته متفاوت بيان النوع الثاني من العقل اى القاصر ما يقارنه
ما يدل على نقصانه وهو الصبا والكامل لاحد اهله ولا يدرك اذ هو في التزايد الى آخر المعبر
مع انه في اقسمة متفاوت فاعتبر ادنى درجات كماله وذلك خفي ايضا فاقم البلوغ مقامه يسير الى
آخر ما ذكرناه وقوله واعتداله بيان ادنى درجات الكمال وتفسيره قوله (واما الضبط) فكذا
ضبط الشيء لغة حفظه بالجزم ومنه الا ضبط الذى يعمل بكلماته وضبط الخبر سماعه كما يحق
سماعه بان يصرف همه اليه ويقبل بكليته عليه لتلايش منه وقديته الشيخ في آخر هذا الفصل
ثم فهم اى فهم الكلام ملتبس بمعناه الذى اريد به معنى معناه القوى والغوى والشرعى جميعا
ثم حفظه بئذ الجهد وله اى حفظ الكلام بئذ الطاقه في حفظه بان يكرره الى ان يحفظه ثم
الثبات عليه اى على الحفظ بمحافظه حدود ذلك الكلام بان يعمل بموجبه بدنه وبذا كره
بلسانه فان ترك العمل والمذاكرة يورث النسيان على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على
نفسه اى لا انساه ولا يساع في حفظ الحديث بل يسي الظن بنفسه وبذا كره دائما مقدرا في
نفسه اى اذا تركت المذاكرة نسيته اذا جزم سوء الظن ولهذا كان ابن مسعود رضى الله
عنه اذا روى حديثا اخذه البهر وجعلت فرائضه ترتع باختيار سوء الظن بنفسه مع انه في اعلى
درجات الزهد والعدالة والضبط والفاقة الى حين ادائه متعلق بقوله ثم الثبات عليه واتمافر
الضبط بما ذكرناه لان بدون السماع لا يتصور الفهم وبعد السماع اذا لم يفهم معنى الكلام لم يكن ذلك
سماعا مطلقا بل يكون سماع صوت لا سماع كلام هو خبره يعرفهم المعنى يتم الحمل وذلك يلزمه
الاداء كالحمل ولا يتأتى ذلك الا بالحفظ والثبات عليه الى ان يؤدى ثم الاداء انما يكون مقبولا عنه

واما الضبط فان
تفسيره سماع الكلام
كما يحق سماعه ثم فهمه
بمعناه الذى اريد به
ثم حفظه بئذ
الجهد وله ثم الثبات
عليه بمحافظه حدوده
مراقبته بمذاكرته
على اساءة الظن
بنفسه الى حين ادائه

باعتبار معنى الصدق فيه وذلك لا يتأتى الا بهذا ولهذا لم يجوز ابو حنيفة اداء الشهادة لمن عرف خطئه في الصك ولم يتذكر الحارثة لانه غير ضابط لما تحمل وبدون الضبط لا يجوز له اداء الشهادة كذا قال شمس الائمة رحمه الله قوله (وهو) اي الضبط نوعان ضبط المتن بصيغته ومعناه لغة اي الضبط نفس الحديث ولفظه من غير تحريف وتصحيف مع معرفة معناه لغوي مثل ان يعلم ان قوله عليه السلام الخنطة بالخنطة مثل بمنزل بالرفع او النصب وان معناه على تقدير الرفع بيع الخنطة بالخنطة وعلى تقدير النصب بيع الخنطة بالخنطة فهذا هو الضبط الصيغة بمعناها لغة والثاني ان يضم الى هذه الجملة ضبط معناه فقها وشريعة مثل ان يعلم ان حكم هذا الحديث وهو وجوب المساواة متعلق بالقدر والجنس مثلا وان يعلم ان حرمة القضاء في قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان متعلقة بشغل القلب * وهذا اي ضبط الحديث بمعناه لغوي والشرعي اكل النورين اي الكمال منهما وهو من قبيل قولك الاشع والناقض اعد لابني مروان ولهذا قال بعده والمطلق من الضبط يتناول الكامل اي الضبط الذي هو من شرائط الراوي الضبط الكامل لا الناقص كما يتناهي العقل ان الشرط منه هو الكامل وذلك لما مر ان النقل بالمعنى مشهور بينهم فاذا لم يضبط الراوي فقه الحديث ربما يقع خلل في النقل بان يقصر في اداء المعنى بلفظه بناء على فهمه ويؤثر عن مثله اذا كان فقيها * ولهذا اي ولاشترط اصل الضبط لم يكن خبر من اشددت غفلته * خلفه بان كان سهو ونسيانه اغلب من ضبطه وحفظه * او مسامحة اي مساهلة لعدم اهتمامه بشأن الحديث حجة وان وافق القياس كذا رأيت في بعض الحواشي * وبالمجازفة التكلم من غير خبرة وتيقظ فارسي معرب * ولهذا اي ولاشترط كمال الضبط قصرت رواية من لم يعرف بالفقه اي لا يعارض رواية غير الفقيه رواية الفقيه بل يترجح الثاني على الاول لقوات كمال الضبط في الاول ووجوده في الثاني وقد روى عن عمرو بن دينار ان جابر بن زيد ابى الشامري روى له عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوج بميمونة وهو محرم قال عمرو نقلت لجابر ان ابن شهاب اخبرني عن يزيد بن الاصم ان النبي عليه السلام تزوجها وهو حلال فقال انها كانت خالة ابن عباس فهو اعلم بحالها فقلت ورة كانت خالة يزيد بن الاصم ايضا فقال اني يجعل يزيد بن الاصم البوال على عقبه الى ابن عباس فدل ان رواية غير الفقيه لا تعارض رواية الفقيه وليس ذلك الا باعتبار تمام الضبط من الفقيه * وما ذكرنا مذهب عامة الاصولين من اصحابنا واصحاب الشافعي فقد ذكر في المحصول وغيره ان رواية الفقيه راجحة على رواية غير الفقيه وقال قوم هذا الترجيح انما يبر في خبرين مروين بالمعنى اما المروي باللفظ فلا الحق انه يقع به الترجيح مطلقا لان الفقيه يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فاذا حضر المجلس وسمع كلاما لا يجوز اجراؤه على ظاهره بحث عنه وسأل عن مقدمته وسبب وروده فيطلع على ما يزيل الاشكال اما من لم يكن عالما فانه لا يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فيقل القدر الذي سمعه فربما كان ذلك القدر وحده سببا للضلال وكذا اذا كان احدهما افقه من الآخر كانت روايته راجحة لان الوثوق باحتراز الافقه عن ذلك الاحتمال المذكور اتم من الوثوق باحتراز الاضعف * وكذا ذكر في القواعل ايضا قسرين ان قول

وهو نوعان ضبط
المتن بصيغته ومعناه
لغة والثاني ان يضم
الى هذه الجملة ضبط
معناه فقها وشريعة
وهذا اكلهما والمطلق
من الضبط يتناول
الكامل ولهذا لم يكن
خبر من اشددت
غفلته خلقا او مسامحة
وبمجازفة حجة لعدم
القيم الاول من الضبط
ولهذا قصرت
رواية من لم يعرف
بالفقه عند معارضة
من عرف بالفقه في باب
الترجيح وهو
مذهبنا في الترجيح
ولا يلزم عليه ان يقل
القرآن عن لا ضبط له
بجعل حجة

لان نقله في الاصل انما ثبت بقوم هم ائمة الهدى وخير الورى ﴿ ٣٩٨ ﴾ ولان نظم القرآن مجزئ يتعلق به احكام على

الشيخ وهو مذهبنا في الترجيح ليس لبيان خلاف اصحاب الشافعي بل لبيان نفس المذهب ويحتمل ان يكون فيه خلاف لانعرفه من لا ضبط له اي لا يضبط المعنى الشرعي ولا اللفوي * لان نقله في الاصل اي اصل نقل القرآن ثبت لقوم كانوا ائمة الهدى وخير الورى اي الخلق وكذلك في كل قرن الى يومنا هذا فوقع الامن من الغلط والتحريف بنقلهم فيكون نقل من لا ضبط له تبعاً لهم فيقبل * ولان نظم القرآن مجزئ فان انحاز به متعلق بالنظم والمعنى جميعاً فكان النظم فيه مقصوداً كالمعنى والمعنى مودع في اللفظ فيكون المعنى تبعاً للفظ ولذلك حرم على الخائض والجنب قراءة القرآن وما حرم ذكر معناه بعبارة اخرى وكذلك جواز الصلوة يتعلق بقراءة النظم دون المعنى عند العامة وعند الكل على تقدير صحة الرجوع عن اصل المذهب واذا كان الاصل هو النظم والكل في ضبط النظم سواء صح النقل من الكل وفي الاخبار المعنى هو المقصود والناس مختلفون في النقل بالمعنى فصح النقل من نقل المعنى وهو الفقيه دون من لا يفقه * بذل مجهوده واستفرغ وسعه ترادف اذا استفرغ الوسع بذل الطاقة ايضاً ولو فعل ذلك في السنة اي بذل مجهوده في ضبط اللفظ من غير ضبط المعنى في الخبر كان مجزئاً * وهو معنى ما ذكر في العمدة وغيره ان حديث من لا يعرف معنى ما ينقله كالا عجمي لا يرذلان جهله بمعنى الكلام لا يمنع من ضبطه للحديث ولهذا يمكن للاعجمي ان يحفظ القرآن وان لم يعرف معناه وقد قبلت الصحابة اخبار الاعراب وان لم يعرفوا كثيراً من معاني الكلام التي يفترق اليها في الاستدلال * ثم قد يردى السامع نفسه اي يستغنى بها ويستحقها الى ان تصدى لاقامة الشريعة اي يتعرض لها على ما روى عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال لقد اتى علينا زمان لسناسا لوسنا هناك ثم قضى الله ان بلغنا من الامر ما ترون * قيل هذا اشارة منه الى زمن ابي بكر وعمر رضي الله عنهما فقد كانت الصحابة متوافرين في ذلك الوقت وما كان يحتاج الى ابن مسعود رضي الله عنه * وقيل هذا من اشارة الى حاصل صفوه وجهله * وانما قصد بهذا التحديث بنعمة الله تعالى حيث رفعه من تلك الدرجة الى ما بلغه اليه لانه قال هذا حين كان بالكوفة وله اربعة آلاف تلميذ يعملون بين يديه حتى روى انه لما قدم على رضي الله عنه الكوفة خرج اليه ابن مسعود مع اصحابه حتى سدوا الافق فلما رآهم علي رضي الله عنه قال ملائكة هذه القرية علما وفقها كذا في المبسوط * فلذلك شرطنا مراقبته اي مراقبة السامع فان تحقق سماعه كما هو حقه وتم ضبطه على الوجه المذكور يرويه والامم يحازف في الرواية فان بكثرة رواية من كان بهذه الصفة في الابتداء يستدل على قلة مبالاة في خبره * ولهذا اذم السلف الصالح رضوان الله عليهم كثرة الرواية وكان الصديق رضي الله عنه اكبر الصحابة وادومهم صحبة وكان اقلهم رواية * وقال عمر رضي الله عنه اقلوا الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا شريككم يعني في تقليل الرواية * ولما قيل لزيد بن ارقم الاتروى لنا عن رسول الله عليه السلام شيئاً قال قد كبرنا ونسنا والرواية عن رسول الله امر شديد * ولهذا قلت روايات ابي حنيفة رحمه الله حتى قال بعض الطائفة انه كان لا يعرف الحديث وليس الامر كما ظنوا بل كان اعلم عصره بالحديث ولكن لمراعاة شرط كل الضبط قلت روايته كذا قال شمس الاثمة رحمه الله

(قوله)

الخصوص مثل جواز الصلوة وحرمة التلاوة على الخائض والجنب فاعتبر في نقله نظمه وبني عليه معناه فاما السنة فان المعنى اصلها والنظم غير لازم فيها ولان نقل القرآن من لا يضبط الصيغة بمعناها انما يصح اذا بذل مجهوده واستفرغ وسعه ولو فعل ذلك في السنة لصار ذلك حجة الا انه لا عدم ذلك مادة شرطنا كمال الضبط ليصير حجة ومعنى قولنا ان يسمع حق سماعه ان الرجل قد ينهي الى المجلس وقده مضى صدر من الكلام فربما يخفى على المتكلم هجومه ليعبد عليه ما سبق من كلامه فعلى السامع الاحتياط في مثله ثم قد يردى السامع نفسه فلا يراها هلالاً لتبلغ الشريعة فيقصر في بعض ما لقي اليه ثم يفضي به فضل الله تعالى الى ان تصدى لاقامة الشريعة وقد قصر في بعض ما لزمه فلذلك شرطنا مراقبته

واما العدالة فان تفسيرها الاستقامة يقال ﴿ ٢٩٩ ﴾ طريق عدل للجادة وجائر للبيات وهي نومان ايضا

قاصر وكامل اما
القاصر فاثبت منه
بظاهر الاسلام
واعتدال العقل لان
الاصل حالة الاستقامة
لكن هذا الاصل لا
يفارقه هوى يضل
ويصد عنه الاستقامة
وليس لكمال الا
ستقامة حديد ركه مداه
لانه بقدر الله تعالى
ومشيته ينفات
فاعتبر في ذلك مالا
يؤدى الى الحرج
والمشقة وتضييع
حدود الشرع وهو
رجحان جهة الدين
والعقل على طريق
الهوى والشهوة فليل
من ارتكب كبيرة
حقت عدالته وصار
منها بالكذب واذا
اضر على مادون
الكبيرة كان مثلها في
وقوع التهمة وجرح
العدالة فاما من اتلى
بشيء من غير الكبائر
من غير اصرار فعدل
كامل العدالة وخبره
حجة في اقامة الشريعة
وانطلق من العدالة
ينصرف الى اكل
الوجهين

قوله (اما العدالة فكذا) * هي في لغة عبارة عن ضد الجور وهو اتصاف الغير بفعل ما يجب
فعله وترك ما يجب له تركه وعن الاستقامة يقال لان عادل اى مستقيم السيرة في الحكم بالحق *
ويقال للجادة طريق عادل لاستقامتها * وجائر للبيات بضم الباء وقبح النون وهي الطرق
الحادثة من الجادة بغير حق * وهي في الشريعة عبارة عن الاستقامة على طريق الرشاد والدين
* وضدها الفسق وهو الخروج من الحد الذي جعل له * وفسرها البعض بانها عبارة عن
اهلية قبول الشهادة والرواية عن النبي عليه السلام قال الغزالي رحمه الله هي عبارة عن استقامة
السيرة والدين وحاصلها يرجع الى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والروية
جميعا حتى يحصل ثقة النفوس بصدقه فلا ثقة بقول من لا يخاف الله خوفا وازعا عن الكذب *
اما القاصر فاثبت منه اى من العدالة على تأويل المذكور * بظاهر الاسلام واعتدال العقل
مع السلامة عن فسق ظاهر فان من اتصف بهما فهو عدل ظاهرا لانها يحملانه على الاستقامة
وبزجرانه عن المعاصي والخروج عن حد الشريعة * وبهذه العدالة لا يصير الخبر حجة لان
هذا الظاهر عارضه ظاهر مثله وهو هوى النفس فانه الاصل قبل العقل وحين رزق العقل
واللهى ما زيله الهوى وانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع فكان عدلا من وجهه دون
وجه كالمعتوه والصبي ما قلان من وجهه دون وجه فتردد الصدق في خبره بين الوجود والعدم
من غير رجحان فشرط كمال العدالة وهو ان يكون مجابا لمحذور دينه ليثبت رجحان دليل
العقل على الهوى فيترجح الصدق في خبره * لا يفارقه هوى يضل قال تعالى * ولا تتبع الهوى
فيضلك عن سبيل الله * وقوله وليس لكمال الاستقامة بيان النوع الثانى كانه قال والكامل
من الاستقامة بالاتجار عن المعاصي الا ان هذا كمال لا يدرك مداه اى غاية * فاعتبر في ذلك
اى في كمال الاستقامة ما لا يؤدى اعتباره الى الحرج وتضييع حدود الشريعة اى احكامها فاشترط
الامتناع من الكبائر والاحتراز عن الاصرار على الصغائر حتى لو ارتكب كبيرة تبطل عدالته
وان اصر على صغيرة فكذلك وان ارتكب صغيرة ولم يصبر عليها لا تبطل وكان ينبغي ان تبطل
لانه حصل الخروج عن الحد المحدود له شرعا لان الحرز من جميع الصغائر متعذر عادة فان
غير المعصوم لا يتحقق منه الحرز من الزلات جمع فاشترط الحرز من جميع الانبيات العدالة حينئذ
الا نادرا فبمقط فاما الاجتناب من الكبائر وعن الاصرار على الصغائر فغير متعذر فلم يجعل
عقوبا * واضطربت كلمة الامة في الكبائر فروى ابن عمر عن ابيه رضى الله عنهما عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال * الكبائر تسع * الاشرار بالله * وقتل النفس المؤمنة * وقذف
المحصنة * واليمين المموسة * والفرار عن الزحف * والنهر * واكل مال اليتيم * وعقوق
والوالدين المسلمين * والحادى الحرم * اى الظلم في البيت الحرم من الحد الرجل اذا ظلم في
الحرم * وروى ابو هريرة رضى الله عنه مع ذلك اكل الربوا وروى عن علي رضى الله عنه انه
اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر وقيل ما خصه الشارع بالذكر فهو كبيرة * وذكر الغزالي
رحمه الله في المستصفي لا خلاف انه لا يشترط العصمة من جميع المعاصي ولا يكتفى ايضا اجتناب

الكبار بل من الصغار ما يرد به كسرة بصلاة او تطفيف في حجة قصدا وبالجملة كل ما يدل على
ركاكة دينه الى حد يسجى على الكذب بالاغراض الدنيوية يرد به كيف وقدر شرط في العدالة
التوقي عن بعض المباحات انقادحة في المروءة نحو الاكل في الطريق والسوق لغير السوق والبول
في الشارع وصحبة الارذال وافراد المزح والحرف الدنية من دباغة وحجامة وحياسة عن
لا يلبق به من غير ضرورة لان مرتكبها لا يجنب الكذب غالبا فلا يكون قوله موثوقا به *
قال والضابط في ذلك فيما جاوز محل الاجماع ان يرد الى اجتهاد الحاكم فسادل عنده
على جرائه على الكذب يرد الشهادة وما لا فلا وهذا يختلف بالاضافة الى المجتهدين
وتفصيل ذلك من الفقه لامن الاصول ووزب شخص يعتاد انغية ويعلم الحاكم ان ذلك له طبع لا يصبر
عنه ولو حل على شهادة الزور لم يشهد اصلا لقبوله شهادته بحكم اجتهاده جائز في حقه
ويختلف ذلك بمادات البلاد واحوال الناس في استعظام بعض الصغار ودون بعض * فهذا
يدل على الشرط هو الاجتناب عن الكبار والتمرز عن الصغار والمباحات التي تدل
على دناءة الهمة وقلة المبالاة وتقذح في المروءة وترك الاصرار على سائر الصغار * ولهذا
انى ولا شرط العدالة لم يجعل خبر الفاسق والمستور حجة لقوات اصل العدالة في حق الفاسق
وفوات كمالها في حق المستور وهو الذي لم يعرف عدالته ولا فسقه ولهذا لم يحز القضاء بشهادة
الفاسق ولم يجب بشهادة المستور * وقال الشافعي رحمه الله لا يمكن خبر المستور حجة فخبر
المجهول اولى لان المستور معلوم الذات بمجهول الحال والمجهول غير معلوم بالذات والحال لان
معرفة الحديث الذي رواه وثبت ذلك مبنى على معرفة عدالته وهي غير معلومة فيكون هو ادنى
حالا من المستور * وتقدير الكلام والمالم يكن خبر المستور في غير قرون الثلاثة حجة منع انه
معلوم الذات كان خبر المجهول من انقرون الثلاثة اذا لم يقابل بقبول ولا يرد اولى بالرد وقد
بيناه في الباب المتقدم * وفي بعض الشروح ان معناه المالم يكن خبر المستور حجة فخبر المجهول
اولى لان المستور من لا يرد عليه رد من السلف والمجهول قدرده بعض السلف فالاولى ان لا
يقبل والكلام في مثل هذا المجهول الذي يرد به بعض السلف * وفي الحقيقة المجهول والمستور
واحد الا ان خبر المجهول في القرون الثلاثة مقبول لعلمية العدالة فيهم وخبر المجهول بعد انقرون
الثلاثة مردود لعلمية الفسق * من الصدر الاول اى منهم ومن هو في معناه من القرنين
الاخرين لشمول دليل القبول وهو شهادة الرسول بالعدالة للجميع * على الشرط
الذي قلنا بان شهد الثقات بحجته وعلموا به او سكتوا عنه او اختلفوا او لم يظهر فيما بينهم ولكن
يوافقه القياس ولا يرد * وذكر ابو عمرو والدمشقي المعروف بابن الصلاح في كتابه ان المجهول
اقسام * احدها المجهول العدالة ظاهرا وباطنا وروايته غير مقبولة عند الجماهير * والثاني
المجهول الذي جهلت عدالته الباطنة وهو عدل في الظاهر وهو المستور على ما فسره بعض
ائمنا فيقبل روايته بعض من ردد رواية الاول وهو قول بعض الشافعية لان امر الاخبار مبنى

فهذا لم يجعل خبر
الفاسق والمستور
حجة وقال الشافعي
رحمه الله لا يمكن
خبر المستور حجة
فخبر المجهول اولى
والجواب ان خبر
المجهول من الصدر
الاول مقبول عندنا
على الشرط الذي قلنا
بشهادة النبي عليه
السلام على ذلك القرن
بالعدالة واما الايمان
والاسلام فان تفسيره
التصديق والاقرار
بالله سبحانه وتعالى كما
هو بصفاته وقبول
شرايعه واحكامه
وهو نوحان ظاهر
بنشوء بين المسلمين
وثبت حكم الاسلام
بغيره من الوالدين
وثابت بالبيان بان
يصف الله تعالى كما هو

على حسن الظن بالراوي ولان رواية الاخبار تكون عند من يتعذر عليه معرفة العدالة في
الباطن فاقصر فيها على معرفتها في الظاهر ويشهد ان يكون العمل على هذا في كثير من كتب
الحديث المشهورة في غير واحد من الرواة الذين تقدم العهد بهم وتعذرت الخبرة الباطنة في
حقهم * والثالث المجهول العين وقد يقبل رواية المجهول العدالة من لا يقبل رواية المجهول
العين ومن روى عنه عدلان وعينه انما ترفع عنه هذه الجهالة فان ابا بكر الخطيب البغدادي
قال واقل ما يرتفع الجهالة ان يروى عن الرجل اثنان من المشهورين بالعلم الا انه لا يثبت له
حكم العدالة بروايتهم عنه قوله (واما الايمان والاسلام) فكذا هما ههنا عبارتان
عن معنى واحد ولهذا قال فان تفسيره ولم يقل تفسيرهما * وذكر في التأويلات ان الايمان
والاسلام اذا ذكرا معا كان المراد منهما واحدا وان ذكر كل واحد منهما منفردا
كان المراد من الايمان التصديق الباطني ومن الاسلام الطاعات * وعن بعض المشايخ ان الايمان
تصديق الاسلام والاسلام تحقيق الايمان * وتفسيره التصديق والاقرار بالله عز وجل اي
يصدق بقلبه ويقر بلسانه بوجود الصانع جل جلاله وبكونه منصفاً بصفات الكمال مثل
الوحدانية والعلم والقدرة والحياة وسائر الاوصاف التي لا بد من وجودها للوهمية وباسمائه
الحسنى مثل الرحمن والرحيم والقادر والعليم الى سائر اسمائه جل ذكره وذلك لان الله تعالى فائب
عن الحس والفاثب يعرف بالصفات والاسماء * ويضم اليه ايضا التصديق والاقرار بملائكته
وكتبه ورسوله والبعث بعد الموت وبان القدر خيره وشره من الله عز وجل وبسائر ما يجب
الايمان به ظاهر بنشوء بين المسلمين وبن ولفهم ونشأ على طريقتهم شهادة وعبادة يقال
نشأت في بني فلان نشأ او نشوا اذا شئت فيهم * وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو
ويصف جميع ماوجب الايمان به وصفا عن علم وتيقن لا عن ظن وتلقن لان حفظ اللفظ غير
العلم بالمعنى والواجب هو العلم فلا يفيد حفظ اللفظ بدونه فاذا وصف على هذا الوجه كان
مسلماً حقيقة * الا ان هذا استثناء منقطع بمعنى لكن وجواب عما قال بعض المشايخ ذكر
الوصف على سبيل الاجال لا يكفي بل لا بد من العلم بحقيقة ما يجب الاقرار به وبانه على
التفصيل حتى لو لم يعلم شيئاً من ذلك كان كافراً الا ترى ان من قال محمد رسول الله ولا يعرف
من هو لا يكون مؤمناً * فقال الشيخ ما ذكرتموه هو الوصف على التفصيل كل يتعذر اشتراطه
لحكمة الايمان لان معرفة الخلق باوصاف الله تعالى متفاوتة واكثرهم لا يقدر على بيان تفسير
صفات الله تعالى واسمائه على الحقيقة والاستقصاء في شرط الكمال الذي لا يؤدي الى الحرج
وهو ان يصدق ويقر اجالا بما يجب الايمان به فهذا القدر يكفي الثبوت الايمان حقيقة
ولهذا اي ولان الايمان يثبت حقيقة بالبيان اجالا فلنا الواجب لا يستوصف المؤمن فيقال
اتؤمن بان الله تعالى واحدا لا شريك له قادر عالم حي مقيم بصير مريد خالق الى آخر اوصافه
التي يجب ذكرها في الايمان * او يقال اتؤمن بان الله تعالى موصوف بصفات الكمال وانما
جاء به محمد رسول الله حق فاذا قال نم حكم بحكمة اسلامه ولا يطلب منه حقيقة الوصف *

الا ان هذا كمال يتعذر
شرطه لان معرفة
الخلق باوصافه على
التفسير متفاوتة وانما
شرط الكمال بما
لا حرج فيه وهو ان
يثبت التصديق و
الاقرار بما قلنا اجالا
وان يحجز عن بيانه
وتفسيره ولهذا قلنا
ان الواجب ان
يستوصف المؤمن
فيقال هو كذا فاذا قال
نم قد ظهر كمال اسلامه
الا ترى ان النبي عليه
السلام استوصف
فيما روى عنه عن ذكر
الجل دون التفسير
وكان ذلك دأبه صلى
الله تعالى عليه وسلم
والمطلق من هذا يقع
على الكامل ايضا بذلك
امرنا بالكتاب والسنة
قال الله تعالى يا ايها
الذين آمنوا اذا جاءكم
المؤمنات المهاجرات
فامتنوهن الله اعلم
بإيمانهن وكان النبي
عليه السلام يمتحن
الاعراب بعد
دهوى الايمان

قالوا وهذا اذا وافق هذا الاستفهام ما في قلبه ولم يعتقه دما يخالف الاسلام فان اعتقده فلا يفيد هذا الاستيفاف الا بتبديل ذلك الاعتقاد * ثم استوضح هذا بفعل النبي عليه السلام فقال الا يرى ان النبي عليه السلام استوصف فيما يروى عنه عن ذكر الجمل دون التفسير حتى قال للاعرابي الذي شهد برؤية الهلال * اتشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله فقال نعم فقال الله اكبر يعني المسلمين احدثهم * وحين سأل جبريل عليه السلام عن الايمان والاسلام تعلما للناس معالم الدين بين هو صلى الله عليه وسلم على سبيل الاجال * والمطلق من هذا يقع على الكامل ايضا يعني لا يكتفي في الاسلام بظاهر الاسلام وهو القسم الاول بل يشترط فيه الكمال وهو البيان اجمالا كما في سائر الشروط * ويدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتنوهن * اي اخبروهن ببيان الشهادتين امر بالامتحان والاستيفاف بعد ان سمعن مؤمنات ولم يكتف بما في ضميرهن ودعواهن الايمان وهجرتهن الى دار الاسلام ففرضا ان الاستيفاف فيه شرط ولكن على وجه لا يؤدي الى الخرج * واما السنة فهي ان النبي عليه السلام كان يمتحن الاعراب بعد دعوى الايمان منهم قوله (الان تظهر اماراته) استثناء من قوله والمطلق من هذا يقع على الكامل يعني لا يكتفي في الاسلام بالظاهر ويشترط الاستيفاف الا ان تظهر امارات الاسلام فحيث لا يشترط الاستيفاف * وحاصل المعنى ان الاستيفاف انما يجب في حق من لم يوجد منه الدلالات الظاهرة على الاسلام فاما في حق من وجدت منه تحوالة الصلوة بالجماعة وايتاء الزكاة واكل ذبيحته فانه يحكم باسلامه ويكون ذلك مقام الوصف منه في الحكم بايمانه للحدثين المذكورين في الكتاب * فاما من استوصف فيجمل بان وصف بين يديه فقال لا اعرف ما تقول فليس بمؤمن فان محمدا رحمة الله ذكر في نكاح الجامع مسلم تزوج صبية مسلمة فادركت ولم تصف الاسلام قبله ولا بعده بانته من زوجها لانها كانت مسلمة تبعا وقد انقطعت التبعية فاذا لم تصف الاسلام كان ذلك جهلا محضا والجهل بالصانع كفر منها بعد الاسلام فصارت مرتدة * قال الشيخ رحمه الله في شرح الجامع وهذا مما يجب حفظه والاحتراز عنده بان تلقن الاسلام قبل البلوغ حتى تؤديه احترازا عن هذا وعلى الزوج الاحتياط بالنظر في هذا حين تزف اليه * قال شمس الائمة رحمه الله وتأويل قوله لم تصف الاسلام انما لا تحسن الوصف ولا تعرف ان وصف بين يديها حتى اذا اراد الزوج ان يستوصفها الاسلام لا ينبغي ان يقول لها صفي الاسلام فانها تجز عن ذلك وان كانت تحسنه حياء من زوجها ولكن يصف بين يديها ويقول هذا اعتقادي وظني بك انك تعتقدين هذا فان قالت نعم كفي ذلك وكانت مسلمة حلالا له وان قالت لا اعرف شيئا مما تقول فلانكاح بينهما حينئذ قوله (فاذا ثبت هذه الجملة) وهي ان العقل والضبط والعدالة والاسلام من شرائط الراوي كان الاعنى والمحدود في القذف والعبد من اهل الرواية لتحقيق هذه الشرائط في حتمهم وان لم يكونوا من اهل الشهادة لان الشهادة

(توقف)

الان تظهر اماراته فيجب التسليم له كما قال النبي عليه السلام اذا رأيتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان وقال النبي عليه السلام من صلى صلواتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان فاما من استوصف فيجمل فليس بمؤمن كذلك قال محمد في الجامع الكبير في الصغيرة بين ابوين مسلمين اذا لم تصف الايمان حتى ادركت فلم تصفها انها تبين من زوجها واذا ثبت هذه الجملة كان الاعنى والمحدود في القذف والمرأة والعبد من اهل الرواية وكان خبرهم حجة بخلاف الشهادات في حقوق الناس لانها تقتضي تمييزا ثم يستعمل بالعمى والى ولاية كاملة متعددة يستعمل لرق وتقصير بالاثوثة ويحذف القذف على ما عرف

توقفت على معان آخر لا تشترط في الخبر * اما الاعى فلان العمى انما منع قبول الشهادة لان
الشاهد يحتاج الى التمييز بين المشهود له والمشهود عليه عند الاداء والاشارة اليهما والى المشهود
به فيما يجب احضاره مجلس الحكم وذلك يحصل من البصير بالمعينة ومن الاعى بالاستدلال
وبلغتهما تفاوت يمكن التحرز عنه في جنس الشهود وفي رواية الاخبار لا حاجة الى هذا التمييز
فكان الاعى والبصير فيه سواء وهو معنى قوله تمييزا لاداء العبد والمرأة المحدثين في القذف
فلان الشرط في الشهادة الولاية الكاملة لان الولاية تنفذ القول على الغير شاء الغير او ابى
والشهادة بهذه المثابة * وبالرق تنعدم الولاية اصلا وبالاثوة تنقص لان الولاية تستفاد من
المالكية * والمرأة وان صلحت مالكة للمال لا تصلح مالكة في النكاح بل هي مملوكة فيه ولهذا
اقيمت شهادة اثنين منهن مقام شهادة رجل واحد * وكذا انتقصت ولاية الشهادة بحد
القذف ايضا وان لم تنعدم حتى انعقد النكاح بشهادة المحدثين في القذف فلفوات الولاية
او لوقتها صانها ردت شهادة هؤلاء * فاما هذا اى قبول الرواية فليس من باب الولاية لوجهين *
احدهما ان المخبر لا يلزم احدا شيئا ولكن السامع قد انزعم باعتقاده ان المخبر عنه مفترض
الطاعة فاذا ترجع جانب الصدق في الخبر شبه ذلك السامع بمن هو مفترض الطاعة فيلزمه
العمل باعتباره اعتقاده كما يلزم القاضي القضاء والفصل عند سماع الشهادة بالتزامه وتقلده هذه
الامانة * لا بالزام الخصم اى الشاهد فان كلام الشاهد يلزم المشهود عليه دون القاضي فصار
تقلده في حقه بمنزلة الشاهد في حق المشهود عليه * او المراد من الخصم المدعى اى لا يلزم المدعى
انقضاء عليه بعد اقامة البينة بل يلزمه تقلده امانة القضاء من صاحب الشرع الا ترى انه يلزمه
الاستماع الى دعوى المدعى الكافر والى انكاره والى شهادته على كافر مثله ويلزمه القضاء
بموجب تلك الشهادة ولو كانت الشهادة ملزمة عليه القضاء لا يلزمه الاستماع في هذه الصورة
وبيان هذا ان قوله عليه السلام لا صلوة الا بقرأة بليس في ظاهره الزام شئ على احد بل فيه
بيان صفة تتأدى بها الصلوة اذا ارادها بمنزلة قول القائل لا خياطة الا بالابرة والثاني ان
حكم الخبر يلزم المخبر او لا يمتد الى الحكم الى غيره ولا يشترط في مثله قيام الولاية ولهذا
جعل العبد بمنزلة الحر في الشهادة التي يكون فيها التزام على الوجود الذي يكون في الخبر وهو
الشهادة برؤية هلال رمضان * بخلاف الشهادة في مجلس الحكم فانها تلزم على الغير ابتداء
فلا بد من كمال الولاية * فالوجود الاول منع كون الخبر ملزما والوجه الثاني تسليم ذلك
وبيان الفرق بينهما وبين الشهادة * وقد ثبت رواية الحديث عن ابى بذهب البصر من الصحابة
مثل عبدالله بن ام مكتوم وعتبان بن مالك وعبدالله بن عباس وعبدالله بن عمر وجابر واثاب بن
الاسقع رضى الله عنهم والاخبار الروية عنهم وقوله ولم يتفحص احدانهم روى اقبل العمى
ام يعتقه وكذلك كانوا يرجعون الى ازواج النبي صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم فيما يشك عليهم
من امر الدين فيعتدون خبرهم خصوصا الى عائشة رضى الله عنها وقد قال رسول الله صلى الله

فاما هذا فليس من باب الولاية لوجهين
احدهما ان ما يلزم السامع من خبر المخبر
بامور الدين فاما يلزمه بالتزامه طاعة
الله ورسوله كما يلزم القاضي الفصل
والقضاء والسمع بالتزامه لا بالزام
الخصم والثاني ان
خبر المخبر في الدين
يلزمه او لا يمتد الى غيره ولا يشترط
بمثله قيام الولاية
بخلاف الشهادة في
مجلس الحكم

عليه وسلم تأخذون ثلثي دينكم من عائشة * وقد كانت رضي الله عنهما من علماء الصحابة رأيا ورواية *
وقد صح أيضا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجيب دعوة المملوك فدل أنه كان يعتمد
خبره أن مولاه أذن له * وسلمان رضي الله عنه حين كان عبدا أتاه بصدقة فاعتمد خبره وامر
اصحابه بالاكل ثم أتى بهدية فاعتمد خبره واكل منه وكان يعتمد خبر بريرة قبل أن تعتق
وبعد عتقها * وكثير من الموالى نقلوا اخبارا وتلقاه الامة بالقبول من غير تفحص من
التاريخ مثل نافع وسالم وعبد الله بن جبير ومحمد بن جبير فدل أن الاعلى والمملوك والانشي
في ذلك كالصير والحر والذكر * ثم الحدود في القيد في رواية الحسن عن أبي حنيفة
رحمهما الله ليس بمقبول الرواية لانه محكوم بكذبه بالنص قال الله تعالى * قالوا لك عند الله هم
الكاذبون والمحكوم بالكذب فيم يرجع الى التعاطي لا يكون عدلا مطلقا ومن شرط كون
الخبر حجة العدالة مطلقة * وفي ظاهر المذهب روايته بعد التوبة مقبولة فان ابكره مقبول
الخبر ولم يشغل احد بطلب التاريخ في خبره انه روى بعدما اقيم عليه الحدام قبله بخلاف
الشهادة فان رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص ورواية الخبر ليس في معنى الشهادة
* ثم التائب من اسباب القس والكذب تقبل روايته الا التائب من الكذب معتمدا في
حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه لا تقبل روايته ابدا وان حسنت توبته على ما ذكر
عن غيره واحد من اهل العلم منهم احمد بن حنبل وابوبكر الحميدي شيخ البخاري * وذكر
ابوبكر الصير في شرحه رسالة الشافعي ان كل من اسقطنا خبره من اهل النقل بكذب
وجدناه عليه لم نعد لقبوله يتوبه تظهر ومن ضعفنا نقله لم نجعله قويا بعد ذلك وذكر ان ذلك
بما افرقت في الزاوية والشهادة * وذكر ابو المظفر السمعاني ان من كذب في خبر واحد
وجب اسقاطه متقدم من حديثه * كذا ذكر ابو عمرو في كتاب معرفة انواع علم الحديث
قوله واما المرتبة الثانية اى من الاقسام الاربعة المذكورة في اول باب اقسام السنة باب
بيان قسم الانقطاع * والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا محمد واله اجمعين *

وقد ثبت من اصحاب
رسول الله رواية
الحديث عن ابني
بذهاب البصر وقبول
رواية النساء والعبد
ورجوعهم الى قول
عائشة رضي الله عنها
وقبول النبي عليه
الصلوة والسلام خبر
بريرة وسلمان وغيرهما
والله اعلم اما المرتبة
الثانية

تم الجلد الثاني من كشف الاسرار
ويليه الجلد الثالث

فهرست الجلد الثاني من كشف اليزدوى من المطالب النفيسة

صفحة	صفحة
١٢٢ سقوط واو جمع ويدع	٢ جمع القلة والكثرة
١٢٣ الروا الحالية	٣ الفرق بين الجمع واسم الجنس
١٢٩ الفاء العاطفة	٤ اسم الجمع واسم الجنس
١٣١ ثم العاطفة	٥ معنى الطائفة والجماعة
١٣٥ بل العاطفة	٨ كلمة من تحتل المخصوص وكلمة كل من الاسماء
١٣٩ لكن العاطفة	اللازمة الاخافة
١٤٣ او العاطفة	٩ كلمة الجمع وبيان معنى التبدیل وهو تفسیر
١٥٢ انواع الجزاء يتقسم على انواع الجنایة	الصفة
١٥٤ كلمة او اذا استعملت صارت بمعنى العموم نحو ولا تطع آمما او كفورا	١٢ النكرة في النفي تم وفي الاثبات تخص العام
١٦٠ جمی كلمة او بمعنى حتى والا ان كلمة حتى العاطفة	معنى قبان
١٦٧ (حروف الجر الباء للالصاق)	٢٠ افادة النكرة الخفية للعموم
١٧٠ اختلاف الائمة في قدر الجمع على الرأس	٢١ تفصيل كلمة اى
١٧٣ كلمة على	٢٤ النكرة المفردة
١٧٧ كلمة الى	٢٨ ادنى الجمع اثنان او ثلاثة
١٨١ كلمة في	٢٢ معنى فقد صفت قلوبكما
١٨٤ (حروف القسم)	٢٣ (حكم المشترك والمؤول)
١٨٧ معنى ايم الله ولعمري	٢٤ الظاهر والنص والمفسر والحكم
١٨٨ ومن حروف المعاني اسماء الظروف وهى مع وبعد وقبل وعند	٣٦ بيان حكم التباين والطرار
١٩٠ ومن حروف المعاني حروف الاستثناء كالا وغير	٤٥ اهل يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز
١٩٢ ومن حروف المعاني حروف الشرط	٥٩ طريق الاستعارة عند العرب الاتصال بين
٢٠٠ كلمة كيف	الشئين
٢٠٢ كلمة كم	٥٩ المراد من الاستعارة عند الفقهاء مطلق
٢٠٣ (باب الصريح والكنایة)	المجاز
٢٠٦ معنى اعتدى واستبرأ	٦٠ لابد في الاستعارة من المستعار عنه والمستعار
٢١٠ (باب وجوه الوقوف على اجكام النظم اربعة الوقوف بعبارة واسارته ودلالته واقتضائه)	لهو المستعار والمستعار والاتجار وما يقع به
٢١١ بنى مسائل كثيرة على ثبوت حق التملك للاب	الاستعارة
٢١٢ بيان من يلزم عليه النفقة	٦٠ تعداد انواع المجاز المرسل
٢٢٢ بيان سبب مشروعية الصوم في النهار	٧٦ المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند
٢٢٣ الجنایة بالجماع والاكل والشرب	الحنفية وعندهما بالعكس
٢٣٠ بعض ما يتعلق بالزنا واللواط	٨٤ القرء حقيقة في الحيض ومجاز في الطهر
٢٣١ اى قل يوجب الحد	٨٥ النكاح في الوطني حقيقة وفي العقد
	مجاز
	٨٨ التوسيل بالمصومة يتناول الاقرار
	والانكار
	٩٥ ما يترك به الحقيقة خمسة انواع
	١٠٢ حديث ائمال الاعمال بالنيات ورفع عن امتی
	الخطا
	١٠٩ (حروف العطف)

صفحة	صفحة
٢٣١	حقوق الله ثلثة اقسام عبادات محضة
٢٣٧	وعقوبات محضة وكفارة
٢٤٢	لاعموم للمقتضى عندنا خلافا للشافعية
٢٤٥	الفرق بين المقتضى والمحدوف
٢٤٧	قوله عليه السلام الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان من قبل المحذوف لا المقتضى
٢٤٧	المحدوف عند القاضي الامام ابي زيد من قبل المحذوف والمقتضى امر شرعى ضرورى
٢٥٢	الثابت بدلالة النص لا يحتمل المحصور كما ان المقتضى لا يحتمل التخصيص واما الثابت باشارة النص فيصلح ان يكون عاما
٢٥٣	(مفهوم الموافقة والمخالفة)
٢٥٣	مفهوم القلب
٢٥٦	مفهوم الصفة
٢٦١	ومن الوجوه الفاسدة القرآن في التنظيم بوجوب القرآن في الحكم
٢٦٦	ومن ذلك اختصاص العام بسببه
٢٦٦	وما يخص بالسبب على اربعة اوجه
٢٦٦	اجمع الصحابة والتابعون على اجراء النصوص الواردة باسباب على عمومها وامثلة ذلك
٢٧١	ومن الوجوه الفاسدة ان الشافعي جعل التعليق بالشرط موجب لعدم
٢٧٢	بحث طول الحرمة
٢٨٦	تعريف المطلق والمقيد
٢٨٦	جمل المطلق على المقيد في حادثة واحدة عند الشافعي
٢٨٨	ما يتعلق بالكفارات واعداد الركعات ووظائف الطهارات
٢٨٩	وعندنا لا يحمل مطلق على مقيد ابدا
٢٩٠	ما يتعلق بصدقة الفطر
٢٩٧	كفارة الجمين غير متتابع عند الشافعي بخلاف الظاهر والقتل
٢٩٨	(باب المزمة والرخصة)
٣٠٠	اولوا المزم من الرمل سعة
٣٠٠	المزمنة اربعة اقسام فريضة وواجب وسنة وقفل وتبريف الفرض والواجب
٣٠٢	معنى السنة والقفل والفرض
٣٠٣	حكم الفرض والواجب
٣٠٤	لاصلوة الا بفتح الكتاب
٣٠٥	الأسى في الحج والعمرة واجب عندنا وركن عند الشافعي وتأخير المغرب الى المشاء بالمزدلفة ليلة النحر
٣٠٧	الطيم من البيت والطواف من ورائه
٣٠٨	حكم السنة
٣٠٩	اطلاق السنة على قول الصحابي
٣١٠	السنة نوعان سنة الهدي وسنة الزواجر وما يتعلق بالاذان والاقامة
٣١١	تعريف النفل وحكمه
٣١٥	حكم المكروه على كلمة الكفر
٣١٦	قصة مسلمة الكذاب
٣١٧	الامر بالمعروف اذا خلف القتل ومبا رزة الفاضل والمكروه على اتلاف مال الغير
٣١٩	الصوم والافطار في السفر
٣٢٠	المزمنة عندنا اولى من الرخصة وعند الشافعي بالعكس
٣٢٢	المكروه على شرب الخمر واسهل الميتة او المضطر اليهما
٣٢٤	قصر الصلوة في السفر رخصة
٣٢٨	(باب حكم الامر والنهي في اخدا دهما اى الامر بالثنى هل هو نهى عن منعه)
٣٣٧	من عهد على في نجس لا تصد صلواته عند ابي يوسف رحمه الله
٣٣٩	(باب بيان اسباب الشرايع)
٣٣٩	اختلاف الائمة في ترك القراءة في بعض الركعات
٣٤٠	بيان سبب وجوب الاداء ونفس الوجوب وجوب الاداء
٣٤٢	نفس الوجوب بالسبب وجوب الاداء بالخطاب
٣٤٣	انما يعرف بالسبب باضافة الحكم اليه كقولك صلوة الظهر وصوم الشهر ورجح البيت وحد الشرب وكفارة القتل :

صفحة	مضمون	صفحة	مضمون
٣٤٥	بيان سبب وجوب الايمان	٣٦٣	باطل يؤدي الى الكفر
٣٤٧	الفرق بين العلة والسبب	٣٦٣	بيان ترجحة حال زرادشت الاعين
٣٤٧	الوقت سبب لوجوب الصلوة	٣٦٧	متكرر المتواتر ومخالفه كافر
٣٤٨	سبب وجوب الزكاة التصاب	٣٦٨	الخبر المشهور
٣٤٩	سبب وجوب الصوم ايام شهر رمضان	٣٧٠	خبر الواحد
٣٥٠	سبب وجوب صدقة الفطر رأس يونه	٣٧١	الدليل على ان خبر الواحد يوجب العمل
٣٥٢	سبب وجوب الحج البيت	٣٧٣	بيان من يثبته الرسول صلى الله عليه وسلم
٣٥٣	سبب وجوب العمرة الارض النامية		الى الاطراف من الاصحاب رضي الله عنهم
٣٥٤	سبب وجوب الخراج الارض النامية	٣٧٥	الخبر الواحد يفيد علم طمأنينة
٣٥٥	سبب وجوب الطهارة في الصلوة	٣٧٧	الراوي الذي جعل خبره حجة ضربان معروف
٣٥٦	اسباب الحدود والعقوبات ما نسب اليه من		وجوه
	قتل وزنا وسرقة	٣٧٨	اما المعروف
٣٥٦	سبب الكفارات ما نسب اليه من الفطر وقتل	٣٨٤	اما المجهول
	الخاطئ	٣٨٨	المتواتر يوجب علم اليقين والمشهور علم طمأنينة
٣٥٨	سبب المعاملات تعلق القيام المقدور بتعاطيها		وخبر الواحد علم غالب الرأي والمستكر منه
	وعند المتقدمين سبب وجوب المبادات ثم		يفيد الظن والظن لا يفيد من الحق حجتا
	الله تعالى	٣٩٢	(باب بيان شرائط الراوي وهي اربعة العقل
٣٥٩	سبب وجوب الايمان والصلوة والزكاة والحج		والضبط والاسلام والمدالة)
٣٥٩	باب بيان اقسام السنة	٣٩٤	تعرض العقل
٣٦٠	باب المتواتر	٣٩٦	اما الضبط
٣٦٣	القول بان المتواتر يوجب علم طمأنينة لا يقين قول	٣٩٩	اما المدالة

طبعتم بمطابع

الفاروق الحديثة للطباعة والنشر

خلف ٦٠ شارع راتب باشا حدائق شبرا

ت: ٦٤٧٥٢٦ - ٢٠٥٥٦٨٨ القاهرة

